

# ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia  
dell'Ateneo Romano della Santa Croce

EDIZIONI PIEMME

*Imprimatur:* dal Vicariato di Roma  
12 giugno 1990

# LA SUMMA DE PENITENTIA INIUNGENDA DELLO PSEUDO-PREPOSITINO: EDIZIONE DEL TESTO

Alfonso C. CHACÓN

Sembra ormai fuori dubbio che la *Summa de penitentia iniungenda* fu scritta da un certo Richardus<sup>1</sup>, non meglio identificabile. La Somma ci è pervenuta in tre manoscritti: quello della Biblioteca del Castello di Kynzsvart (20-H-47, ff. 135 ra-140 ra) (= K), oggi nel Národní Muzeum di Praga, quello della Württembergische Landesbibliothek di Stuttgart (H B I 70, ff. 2-19) (= S), e quello della Biblioteca Nazionale di Vienna (1413, ff. 129 va-132 rb) (= V); nel manoscritto viennese ci sono vaste lacune, che corrispondono alle righe 611-759 e 780-973 del testo che presentiamo.

Nel contesto della formazione del clero per la buona riuscita del suo ministero, la *Summa de penitentia iniungenda* attribuita a Prepositino di Cremona, s'ispira largamente al Decreto di Graziano e alle Sentenze di Pietro Lombardo; è scritta alla fine del XII secolo o gli inizi del XIII: infatti viene citato come *Magister* Pietro Capuano (+ 1214), Cardinale dal 1193.

La Somma è scritta su richiesta di alcuni sacerdoti, nella prospettiva di offrire un'informazione minima essenziale, senza quasi entrare in questioni teologiche o canonistiche, al sacerdote che svolge l'ufficio d'imporre penitenze sacramentali alle persone che si confessano da lui. L'unica questione studiata con una maggiore profondità è quella riguardante le indulgenze, mentre nell'esposizione di quanti e quali siano gli articoli della fede l'autore si ferma appena

<sup>1</sup> Cfr. M. BOHACEK, *Summa Richardi a Summa Pseudo-Prepositini. Vzájemý pomer*, in *Studie o rukopiseh*, Komise pro soupis rukopisu, Praga 1963, pp. 175-184. Nel testo presentiamo il titolo del manoscritto viennese, che attribuisce la Somma a Prepositino.

un attimo, a dimostrazione della finalità eminentemente pratica del trattato. Comunque, dalla lettura dell'ordine dei capitoli che l'autore intende trattare s'intravede il suo interesse nel fornire dati dogmatici che siano di una qualche utilità nell'amministrazione del sacramento della penitenza: qual è lo stato dell'uomo quando nasce, come pecca, quali sono i generi dei peccati mortali, come può risorgere l'uomo dal peccato, come si deve imporre la penitenza, quali sono gli articoli della fede, che opere si debbono mettere in pratica per raggiungere la vita eterna, con quale prudenza deve agire il sacerdote nel guidare il gregge a lui affidato, in quale stato si trovano le anime dei defunti, e il modo della risurrezione finale. Si può dire che l'obiettivo della *Summa* è pienamente raggiunto.

Nel primo capitolo si descrivono le conseguenze del peccato originale: la corruzione della carne, quella dell'anima (*sensualitas*) e il reato commesso che viene cancellato nel battesimo. Si descrive poi il modo della caduta nel peccato mortale seguendo l'uso di compararlo con il primo peccato secondo la narrazione biblica della Genesi, con interessanti osservazioni sulla peccaminosità dei primi movimenti, e l'intervento della sensualità e la «scienza» nel peccato. Segue un elenco di ottantuno peccati mortali, per passare poi ad un breve studio del peccato veniale con un accenno alla questione se il peccato veniale può diventare mortale. Viene adesso un brano sul modo di risorgere dal peccato, una specie di *de iustificatione* abbreviato, con riferimento a certe questioni di carattere dogmatico; una tesi importante dell'autore è che i sacerdoti non perdonano nell'atto della confessione ma mostrano soltanto che il peccato è stato perdonato da Dio quando, pentito di avere offeso Dio, il peccatore decide di confessarlo al sacerdote; questa parte si conclude con il problema della necessità di confessare tutti i peccati al proprio parroco. Centro della *Somma* è la trattazione dell'argomento sul modo d'imporre la penitenza: prima, dice l'autore, si deve giudicare sul peccato, e particolarmente sul suo genere, l'intensità (meglio che l'intenzione) e il disprezzo o *contemptus* che comporta; e sul peccatore, se è o no ordinato, che grado di scienza possiede, in quale luogo e tempo peccò, le sue caratteristiche fisiche, il tempo trascorso in stato di peccato, la quantità della sua contrizione: sono tutte queste circostanze che possono aggravare la penitenza che si deve imporre; poi, nel riassumere quanto deve essere considerato sul peccato e sul peccatore aggiunge due circostanze da tenere presenti: la *erubescencia* e il danno causato. Sono di carattere pratico i consigli che si danno sul comportamento del sacerdote davanti a chi non è sufficientemente pentito dei propri peccati.

La penitenza deve essere proporzionata alla colpa, e per questo l'autore insiste sulla necessità di controllare tutti i particolari che intervengono nel peccato e nel peccatore, affinché la pena sia giusta, richiamandosi alla prudenza del sacerdote: questi valuterà la durezza della penitenza e il tempo in cui si deve compierla. Un problema cui l'autore accenna appena è quello della confessione dei peccati già perdonati: cita l'autorità di Pietro Capuano; poi insiste, con l'esempio della confessione di un malato, sulla prudenza che deve guidare il confessore: questa stessa deve presiedere all'ingiunzione della penitenza solenne.

Dopo aver fatto cenno a quattro diverse opinioni sulle *remissiones* (indulgenze), l'autore segue l'ultima di queste: l'indulgenza ha l'unico valore di alleviare l'eccesso di pena imposta in modo non dovuto dal sacerdote; in genere ogni penitenza si deve compiere, essendo giusta, e di questa penitenza nulla può essere risparmiato che non si paghi qui o in purgatorio. Infatti, ragiona l'autore, se la chiave con cui agisce il sacerdote non è usata in modo erroneo, la sentenza del sacerdote concorda con quella divina, e allora l'obbligo della penitenza diventa inescusabile; l'autore comunque si dichiara pronto a rettificare se le autorità o la ragione lo convincono di errore su questo punto. Allo stesso modo, la parità fra le pene è il criterio della commutazione fra loro; si può commutare una qualsiasi pena con un pellegrinaggio a Gerusalemme nel caso in cui le scomodità del viaggio si possano equiparare a quelle della pena. Questi criteri servono ugualmente per le *remissiones* pubblicate dal Papa o nelle Chiese particolari dall'autorità ecclesiastica. Gli articoli della fede esposti sono sette; è da notare la presenza dell'articolo terzo, sulla transustanziazione eucaristica. Ci sono comunque molte altre verità che si debbono credere, e si aggiunge che possono essere considerati articoli della fede quelli contenuti nel simbolo di fede.

Per quanto riguarda le opere di carità da compiere per raggiungere la salvezza, vengono indicate la lontananza dalle opere cattive e la pratica di quelle di misericordia. Poi l'autore studia brevemente il giusto modo di comportarsi del sacerdote con le persone, a seconda dello stato cui appartengano: sposati, continenti o vergini; seguono i consigli opportuni sul modo di procedere con i rappresentanti delle diverse professioni: contadini, commercianti, militari, ecc.

Segue poi una breve spiegazione del Padre Nostro, con alcuni consigli sull'utilità della predicazione. La Somma termina con una brevissima esposizione della dottrina sui Novissimi.

(f. 129 va V; 2 r S; 135 ra K)

SUMMA MAGISTRI PREPOSITINI DE PENITENTIA INIUNGENDA

Venerabilibus sacerdotibus N. et N. Richardus eorum devotissimus. Viam veram sepiri lapidibus, transitum sub pallio brevi et angusto et expectationem secunde stole cum gaudio. Recolo vos a me  
 5 postulasse quod brevem doctrinam vobis darem qualiter in suscepto officio sacerdotali maxime erga subditos in penitentiis iniungendis amministrare debeatis. Unde vestre caritati in quantum valeo satisfacere cupiens quedam breviter ad vestram utilitatem et aliorum, qui in convivio patrisfamilias non sunt refecti nec ab ubertate domus sue inebriati, componere curavi, non promittens vobis doctrinam scientie quam sacerdotes habere oportet; hec enim diffusa est in veteri et novo testamento, et in corpore decretorum, ad quorum  
 10 satis omnium scientiam sacerdotes tenentur, ut habetur xxx viii distinctione fere per totum; satis ergo salutis sue sacerdotes hec ignorantibus consulunt si a ministerio indebite suscepto cessaverint donec scientiam addiscant; ad hec enim prelati tenentur, ut xxx vii distinctione continetur, de quibusdam et in extravagantibus. Sed quia hoc non observatur, nec forte observabitur, ad diminutionem huius transgressionis et salutem populi hoc opusculum ad vestras preces tamquam  
 20 remedium compono hunc ordinem servans: primo scilicet qualis homo nascatur; secundo qualiter peccet; tertio quod sint genera peccatorum mortalium in que cadit; quarto qualiter ab eis resurgat; quinto qualiter sit iniungenda penitentia; sexto quot sint articuli fidei quos quilibet credere tenetur; septimo quibus operibus sit insistendum; octavo cum qua cautela sacerdotes populum sibi commissum regere debeant; nono in quo statu sint anime defunctorum / (f. 2 v S) usque ad diem iudicii; decimo de generali resurrectione.

1 Tit. V; Incipit Summa ad iniungendam penitentiam K; om. S      2-4 Venerabilibus  
 ... cum gaudio om. V      7 amministrare debeatis] administrare debetis V      7 Unde]  
 va add. intr. K      11 habere intr. K      14-15 ignorantibus] qui add. eras.  
 S      17 quibusdam] quidusdam S      17 in om. S      10-20 Ex non promittens  
 vobis doctrinam scientie usque ad remedium compono om. V      20-21 qualis] qualiter  
 S      21 nascatur] nascitur K      21 tertio] tercio K      21 sint] sunt  
 V      22 que] qua K      22 eis] his K; hiis V      23 sit iniungenda inv.  
 S      23 quot sint articuli] quod sint articula V; quod sint articuli  
 K      27 resurrectione] omnium add. V

Hunc ordinem in ecclesia Dei non statuo velut necessarium, set sicut mihi videtur quod sit utilis. Si quis inde velit calumpniari dicens quod primo debet quis scire quid credat ut postmodum diligit, respondeo hoc habuisse locum in primitiva ecclesia quando adulti veniebant ad fidem; hodie vero secus est quia parvuli veniunt ad baptismum in quo virtutes infunduntur, et permanent boni usque ad annos discretionis audiendo interim multa de fide catholica, et tunc aut credunt aut non; si non credunt peccant mortaliter; si credunt, aut committunt aliquod mortale peccatum aut non; si non, permanent boni; si committunt, oportet eos si volunt salvari ad penitentiam venire, sive hoc sit statim post tempora discretionis, sive in aliis temporibus diversis; in quibus adultus multum conteritur, unde post contritionem oportet eum confiteri si potest; alioquin contritio inutilis esset. Post confessionem iniunctam recipit satisfactionem, et sic infusus virtutibus necesse est scire distincte articulos fidei quos fide virtute operante per dilectionem credat. Ecce ut mihi videtur ostensum est quod rectus est ordo quem posui. Si vero alius melius videt non invidio; utinam adeo essent periti sacerdotes in theologia quod hoc opusculo non indigerent / (f. 135 rb K). Nunc ad predictam materiam reddo, prefato ordine incedendo.

### *De nativitate hominis*

Inprimis sciendum quod omnes nascimur natura filii ire sicut dicit Apostolus et psalmus testatur dicens: «Ecce enim in iniquitate conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea»; quilibet itaque quando nascitur in utero originale peccatum contrahit, quod in tribus consistit: in corruptione carnis, et corruptione anime, et

28 velut] velud S, K	29 sicut] sic V	29 inde velit] tamen vellet S; inde vellet K	29 calumpniari <i>corr. ex</i> callumpniari S	30 quid] quod K	33 in <i>om.</i> S
35 credunt <sup>1</sup> ] credent K	35 credunt <sup>3</sup> ] credent S	36 mortale peccatum <i>inv.</i> V	39 temporibus diversis <i>inv.</i> V	39 multum] multis de peccatis K	39 in quibus... conteritur unde] et quod adultus multum de peccatis conteratur ubi V
40 oportet eum <i>inv.</i> V	40-41 contritio inutilis esset] inutilis est contritio V	42 distincte <i>intr.</i> S	44 melius videt <i>inv.</i> S	45 utinam] utrum V	46-47 Nunc ... incedendo <i>om.</i> V
50 psalmus] propheta S, K	50 in <sup>1</sup> ] <i>intr.</i> S	48 <i>Tit.</i> V	49 nascimur] nascuntur V	52 itaque] utique K	52 quando] cum S
52 originale peccatum <i>inv.</i> V	53 et <sup>1</sup> ] in <i>add.</i> V				

49 Cfr. Eph 2, 3      50-51 Ps 50, 7.

macula contracta in anima que reddit hominem dignum morte eter-  
 55 na. Hoc peccatum in baptismo dimittitur et transit reatu, et rema-  
 net actu, id est macula contracta in anima in baptismo deletur, re-  
 manet tamen corrup-/(f. 3 r S)-tio anime que sensualitas nuncupa-  
 tur, et corruptio carnis que quandoque fomes peccati, quandoque lex  
 60 membrorum, aliquando carnis tyrannus dicitur; nec mirum, quia cum  
 primo Deus hominem creasset in innocentia, sententiando decrevit,  
 scilicet ut quacumque hora peccaret, illius peccati commissi macula  
 in anima contraheret; et anima que pura creata fuerat, merito tran-  
 sgressionis corrumpetur, ut que per creationem /(f. 129 vb V) non  
 noverat nisi bona, post peccatum volens nolens ad illicita moveretur.  
 65 Caro etiam que ante peccatum penas non senserat, post tran-  
 sgressionem in varias et diversas penalitates incideret, et ad quelibet  
 carnalia illicita frequentissime raperetur; addidit quoque in senten-  
 tia sua iudex ille supremus ut post casum primi hominis tota eius  
 posteritas vitiaretur; non enim potuit caro corrupta incorruptam car-  
 70 nem generare; unde anima que creando infunditur et infundendo crea-  
 tur non potest carni corrupte iniungi quin contrahat corruptelam.

### *De casu hominis in peccatum mortale*

Dicto qualiter homo nascitur et in secundo qualiter in bap-  
 tismo mundatur, nunc dicendum est quomodo adultus in peccatum la-  
 75 batur. Ad cuius rei evidentiam sciendum est quod anima licet sit res  
 simplicissima, intellectualiter fingitur tres partes habere: inferiorem,  
 mediam et superiorem. Inferior dicitur sensualitas, media scientia,  
 superior sideresis vel ratio, quod idem est.

Item inferior subdividitur in inferiorem et superiorem. Inferior

54-55 in anima ... dimittitur et *om.* S      56 in baptismo deletur] deletur in baptismo  
 K      58 fomes] est *add.* K      59 aliquando carnis tyrannus] quandoque tyrannus car-  
 nis S; quandoque tyrannus carnis K      60 primo Deus] Deus primum  
 V      60 creasset in innocentia] in innocentia creasset V      61 peccaret] peccaret  
 V      62 anima<sup>1</sup>] animam K      60-62sententiando ... contraheret *om.*  
 S      63 corrumpetur] corruperetur V      64 moveretur] movetur  
 V      65-66 transgressionem] nonaveriarias *add. canc.* S      66 et diversas *rep.*  
 V      68 supremus] suppremus V      68-69 eius posteritas *inv.* K      69 potuit]  
 poterat V      69-70 incorruptam carnem *inv.* V      71 iniungi] coniungi  
 V      72 *Tit.* V      73 nascitur] nascatur V      74 mundatur] ab originali mun-  
 datur V      74 adultus] ad ultimum K *et in marg.* S      74-75 in peccatum labatur]  
 in peccato liberatur V      75 est *om.* V      76 fingitur] V      77 et *om.*  
 S      78 sideresis] sideresis S      79 subdividitur *om.* V      79 superiorem] di-  
 viditur *add.* V

est que ad concupiscentiam trahit illicitam: superior est que intenditur in quoslibet sensus corporis; hac etiam naturaliter timemus, que secundum suas proprietates fuit in Christo.

Superior pars anime similiter dividitur in superiorem et inferiorem. Inferior dicitur scientia que superius dicta est media; superior dicta est sapientia. Prima ad temporalium dispositionem pertinet; secunda ad contemplanda celestia elevatur.

Hec tria convenerunt in peccato primi hominis: fuit ibi pro sensualitate serpens, pro scientia Eva, pro ratione Adam. Serpens persuasit Eve ut comederet de /f. 3 v S) pomo vetito, que comedens similiter viro suggestit, qui comedendo peccavit et peccando cecidit a gloria innocentie. Hic equidem ordo hodie in peccante attenditur, ut primo sensualitas ad illicita moveatur; deinde scientie suggerat, que rationi propinat ut sibi consentiat. Primi ergo motus qui in sensualitate surgunt, quia non sunt in nostra potestate, nobis non imputantur; /f. 135 va K) debent tamen statim reprimi cum surgunt sicut psalmus docet: «In matutino interficiebam omnes peccatores terre»; et alibi: «Beatus qui tenebit et allidet parvulos tuos ad petram». Si vero non reprimuntur et adest causa interior vel exterior, tunc alii surgunt, et dicuntur peccata venialia donec scientia citra consensum rationis delectatur in his. Cum autem ratio superior pars anime suggestionibus consentit quecumque sunt dummodo de genere mortalium proveniant, peccatum mortale committitur et macula in anima nascitur qua ipsa afficitur et Deo dissimilis redditur, ac constituitur digna morte eterna.

Illud pretereundum non estimo, scilicet quod non solum quis

80 que] nos *add.* K      80 concupiscentiam trahit illicitam] concupiscenda illicita trahit V      81 quoslibet sensus] quolibet sensu V      81 hac] hanc K  
 82 secundum *rep. canc.* K      83 similiter] sic *add.* K      83-84 in superiorem et inferiorem] in inferiorem et superiorem V      84 dicta est] dicitur V  
 85-86 ad temporalium dispositionem pertinet] pertinet ad temporalium dispositionem S      87 convenerunt] conveniunt V      90-91 cecidit a gloria innocentie] a gloria innocentie cecidit S      91 attenditur] attenditur S      92 sensualitas ad illicita] ad sensualitas illicita S *corr. ex* ad illicita sensualitas      95 tamen *om.* V  
 95 reprimi cum surgunt] cum surgunt reprimi V      96 psalmus] propheta S, K      96 matutino *corr. ex* matino S      97 tuos] suos S, K      98 reprimuntur] reprimuntur V      98 interior] inferior V      99 tunc alii surgunt *om.* S  
 100 delectatur in his] in hiis delectatur V      101 suggestionibus consentit *inv.* K      103 afficitur] afficitur K      103 Deo] ideo S      103-104 constituitur digna morte eterna] morte eterna digna constituitur S      105 estimo] extimo V  
 105 scilicet *om.* V

peccat directe movendo se, scilicet ad aliquod de generibus peccatorum que proximo loco ponentur, verum etiam aliorum iniquitatibus consentiendo, et eas approbando. Ei autem quod supra dictum est, scilicet quod motus illi quibus ratio non consentit reputantur veniales, contradicit auctoritas: «Illecebra si parum tenetur venialis est; si diu, mortalis»; id est si mulier, que scientia dicitur, cogitando in peccato delectatur ita quod ratio deliberet utrum faciendum sit an non; et cum ita ratio mulieri frenum imponit ut ei non liceat ultra ad peccatum progredi.

115 Ego autem istud ita intelligo: voluntas etenim tam rationis quam scientie, et voluntas sen-/(f. 130 ra V)-sualitatis voluntates sunt anime. Datum est itaque sibi in penam ex sensualitate moveri, ut que ante peccatum cum tranquillitate et pace pectoris utebatur, post transgressionem divini precepti volens nolens ad illicita moveatur. Cum

120 itaque primi motus ex sensualitate /(f. 4 r S) ad aliquod peccatum, puta fornicationem, surgunt visa scilicet pulchra muliere, tunc si non reprimuntur a ratione sensualitas scientie velut serpens mulieri pomum comedendum porrigit; que si delectatur et parum, veniale est, ita quod deliberando ratio mulierem refrenet. Si vero diutius voluntas que scientia dicitur delectatur, mortale quidem peccatum reputatur, non quod ratio peccato quod committitur cogitando consentiat, sed ideo quia talem delectationem approbat; non dico quod approbet eam tamquam bonam, quia nullum peccatum ratio approbat, sed placet sibi talis delectatio; talisque placentia mortalis est. Et generaliter verum est quod nullum peccatum est mortale cui ratio non consentit; et omne illud cui consentit mortale reputatur. Non ergo fornicatio in qua quis voluntate scientie cogitando delectatur mortale peccatum est, quam in deliberando committendam non approbat; sed illa delectatio quam non repellit cum possit sibi pro mortali

135 reputatur cum ei consentiat ut in ea delectetur.

107 porentur] continentur V      108 approbando] aprobando V; adprobando S  
 108 autem quod] antequam V      109-110 reputantur veniales] veniales reputantur V  
 112 quod] ut V      113 et] vel V      113 mulieri] mulieris V  
 118 sibi in penam] in penam sibi V      118 et om. V; intr. K  
 119 moveatur] movebatur V      121 puta] ad add. V      121 scilicet om. V  
 122 sensualitas] sensualitatis V      122 velut] velud S, K      126 quod ] quia V  
 126 committitur cogitando] committendo cogitatur V      127 approbat] approbat S  
 127-128 approbet] approbat S      130 est mortale inv. K  
 133 approbat] adprobat S

Licet enim anima fingatur plures habere partes tamen ut dictum est res est simplicissima, et ipsa omnibus movetur motibus; sed ideo primi motus non imputantur quia velit nolit surgunt si tamen eos ratio repellit. Secundi vero ideo sunt peccata venialia, quia quasi ad modum priorum surgunt et cito repelluntur. Vix enim contingit ut tales motus ad delectandum non / (f. 135 vb K) surgunt. Perfecti, et qui corpus suum redigunt in servitutum, de facili ab his cum cautela possunt esse immunes. Delectatio autem que in his secundis habetur ideo est mortalis quia in eis anima delectatur; et generaliter omnis delectatio de illicitis et prohibitis mortalis est: hec ergo quia de illicitis est nec necessario oritur, sed orta fovetur, et ea anima delectatur, mortalis est.

Hec de illecebris ex grossitate ingenioli mei dicta sufficiant. Si quis tamen inde melius diceret, libenti animo audirem. Nunc ad materiam tractandam redeo. / (f. 4 v S)

### *De generibus mortalium peccatorum*

Revolutis libris sacre Scripture, diutius excogitando inveniri possunt octoginta et unum genera mortalium peccatorum, licet forte se quedam habeant ut genera et species; patienter tamen hec ferant laici. Malui enim inter aculeos muscarum in Egipto incidere quam populus Dei lepratum distinctionis ignorantia in deserto laboret.

Sunt itaque hec: commessatio et ebrietas, si in consuetudine veniant; negligentia, turpitudine, stultiloquium, scurrilitas, adulatio, delectio absentis, immunditia, emulationes, sollicitudo intemperata, de-

136 habere partes *inv.* V 137 movetur] moveatur V 137 movetur motibus *inv.* K 138 si tamen] et V 139 ratio repellit] repellere conatur K 139 sunt peccata venialia] non sunt peccata mortalia V 140 priorum] primorum V 141 surgunt] surgant V 142 redigunt in servitutum] redigant in servitutum V; in servitutum redigunt S 142 ab his] *intr.* K; ab hiis V 145-147 hec ergo ... mortalis est *om.* S, K 148 illecebris] illicitis V 148 dicta *om.* K 149 quis] aliquis K 149 inde melius *inv.* K 148-149 Si quis ... audirem *om.* V 149-150 materiam] vel terciam *add.* V 151 *Tit.* V 152 libris sacre Scripture] sacre Scripture libris S 152 excogitando] cogitando V 152-153 inveniri possunt] inveni V; inveniri posset S 153 et *om.* S 153 unum] esse *add.* V 153 genera *intr.* S 153-154 forte se quedam] fortasse se V 154 tamen hec] hoc V 154-155 laici] loici S, K 155 Egipto] Egipto K 156 lepratum] leprarum S, K 156 distinctionis] distinctionibus S, K 157-158 si in consuetudine veniant] consuetudinaria S, K 158 negligentia] negligentia V 158 scurrilitas] scurilitas K 159 absentis] *om.* V 159 immunditia] inmundicia S, K 159 intemperata *om.* V

160 ceptio, dissensiones, contentiones, ira continua, discordia, rixe, iniurie, vanagloria, invidia, ignorantia, error, prodigalitas: hec in quibusdam est vitium tantum; in aliis vitium et peccatum mortale, sed tunc demum quando talis proprietas sibi placet et in eius affectu delectantur; avaricia, cupiditas, usura, sacrilegium, incendia, fraus inimica, incisiones, odium perseverans, falsum testimonium, concupiscentia, heresis, scisma, infidelitas, / (f. 130 rb V) blasphemia, idolatria, ipocrisis, veneficia, superbia, contemptus, symonia, divinatio, mendatium cuius octo sunt genera quorum quinque sunt mortalia, reliqua venialia: primum est quod fit in doctrina religionis; secundum quod nulli prodest et obest alicui; tertium quod ita prodest uni quod nocet alteri; quartum quod sola mentiendi fallendique libidine fit; quintum est quod fit placendi cupiditate de suavi eloquio; secuntur alia; fornicatio, adulterium, incestus, et quod est contra naturam: huius quatuor sunt species quas nominando non solum labia polluuntur 175 verum etiam maculatur et auditus; dicam tamen quia taceri non debent ex quo impunita non relinquuntur: prima est pollutio nocturna vel diurna procedens ex turpi / (f. 136 ra K) cogitatione vel crapula, seu ex repletione: que venialis est tamen cum non placet; quidam dicunt quod hec pollutiones non sunt mortales precipue quando / (f. 180 5 r S) in viciis non delectantur, quia tunc potius aliquis dicitur pati quam agere; secunda est qua propriis manibus aliquis polluitur; tertia quando masculus cum masculino agit; quarta quando in vase non ad hoc concesso agitur; furtum, rapina, periurium, presumptio, homicidium, desperatio: hec sunt que propriis nominibus nuncupantur, sed sunt quedam alia que circumlocutionibus nominantur quorum 185 pars maior sub hoc peccato transgressionis continetur; sed ad

160 continua om. V 162 vitium tantum] vicium S, K 162 vitium<sup>2</sup>] vicium S, K 162 peccatum mortale inv. S 163-164 delectantur] delectatur V 164-165 inimica om. V 165 perseverans om. V 166 infidelitas om. S, K 166 idolatria] ydolatria V 167 ipocrisis] ypocrisis V; ypocrisis K 170 tertium] tercium V, K 171 alteri] alii V 172 est om. V 172 cupiditate] voluntate V 172-173 secuntur alia om. S, K 174 nominando non solum] non solum nominando non solum S 175 maculatur et auditus] auditus maculantur V; maculatur auditus K 176 impunita] inpunita V 176 relinquuntur] relinquuntur V, S 176 pollutio] pollucio S 176-177 nocturna vel diurna] diurna vel nocturna S, K 178 que venialis est] hec venialis est V 179 he] hec K 179 non intr. K 178-181 tamen cum non ... dicitur pati quam agere om. V 181 qua] que V 181 qua] quis add. S 181 aliquis] homo V; om. S 181-182 tertia] tertia K 182 quarta] quarto S, K 186 pars maior inv. V 186 transgressionis] transgressio V 186 continetur] continentur K

maiolem evidentiám hec explicabo: exterminare terminos, usurpare terram vel aliud immobile, non reddere inventa, non restituere furta vel ablata vi, non resarcire dampna cum assit facultas, non reddere debita tributa, negligere multo tempore ire ad ecclesiam, facere ibi scandalum ex certa scientia, non dare eleemosinas, non vestire nudum, non visitare infirmum vel carceratum, peregrinum non colligere, mortuos non sepelire si non sit qui sepeliat, esse ioculatorem, videre mulieres et concupiscere, colere kalendas, dare strenas, operari in diebus festivis in contemptu diei, offendere proximum sine causa, facere experimentum ad amandum vel odiendum: huius criminis multe sunt species.

Que vero inter hec peccata sunt graviora, malle alios super hoc audire quam aliquid temere diffinire. Si itaque, o lector, plura genera peccatorum mortalium invenies, his annumerare non pigeas.

### *De venialibus peccatis*

Cognito que sint peccata mortalia, patet que sint venialia, que si caveri possint satis est utile; sin autem, non impediunt introitum ianue celestis. Quia si infinita contrahendo quis decederet, dummodo ea non contempneret, nihilominus licet tarde intraret ad patriam.

Sed sciendum est quod nullum peccatum est adeo veniale quod per contemptum non fiat mortale dummodo placet quod sic intelligendum est: nullum peccatum est etc., id est non est aliquod genus

187 hec explicabo] explico V      188 immobile *om.* V      188 inventa] que inveniuntur V  
 188-189 furta ... cum assit] dampna desit S; dampna cum sit K  
 190 tributa *rep.* S      190-191 negligere multo ... dare eleemosinas] negligere divinum officium et audire in ecclesiis; impedire (inpedire S) orantes, facere scandalum vel chachinum in ecclesia, negligere eleemosinas primo in se S  
 193 carceratum] incarcerationatum S, K  
 193 non sit *rep.* S      194 mulieres et concupiscere] mulierem ad concupiscendam eam V  
 194 dare strenas *om.* V, K      195 festivis in contemptu] festis ad contemptum S; festis in contemptum K  
 195-196 proximum sine causa] aliquem in dictis vel factis V  
 197 odiendum] ad odiendum S      198 inter ... graviora] significavimus S, K  
 198 malle] ante *add.* K      198-199 alios super hoc] super hoc alios S, K  
 199 aliquid] aliqui de his S      199 temere diffinire *inv.* K  
 200 his] hiis V      201 *Tit.* V      202 sint ] sunt S      203 possint] possunt V  
 203 est *om.* S, K      203-204 introitum ianue celestis] regni celestis introitum V  
 204 contrahendo quis] quis venialia habendo V      205 nihilominus] nichilominus S, K  
 206-207 quod per contemptum non fiat mortale dummodo placet] quod non fiat mortale dum placet V      208 peccatum *om.* V

venialium ita leve quod si in consuetudinem veniat et placentiam,  
 210 quod non fiat mortale; non quod veniale fiat mortale, quod est im-  
 possibile, sed quod alias foret veniale, non dico in specie, sed in ge-  
 nere fit mortale. Ecce / (f. 5 v S) breviter ostensi sunt laquei diaboli;  
 nunc restat ostendere qualiter si aliquis his irretitus fuerit quid ei  
 expediat et quomodo expediatur. / (f. 130 va V) (f. 136 rb K)

215 *Qualiter homo a peccatis liberetur*

Admonendi sunt quilibet christiani ut si in compedibus diabo-  
 licis qui animam includunt in carcere sempiterno pedem iniecerunt  
 omnibus modis quibus possint studeant expedire: peniteant et do-  
 leant de peccatis commissis ut Deus maculas deleat, que animas infi-  
 220 ciunt Deoque dissimiles reddunt, et virtutes infundat Sancti Spiritus.

Si vero aliquis sic est peccatis infectus ut penitere non possit,  
 doleat quia conteri non potest, et sic prope veniam erit. Incipiat a  
 malo abstinere, et non peccet voluntarie, deprecetur Deum ut cor  
 eius mollescat ad penitentiam, elemosinas largiatur caritative, ora-  
 225 tiones frequentet immensitatem pene eterne in mente semper haben-  
 do quam omnes subeunt qui aliquo mortali peccato decedunt; cogi-  
 tet etiam gaudia eterna que adepturus est qui peccata ante mortem  
 relinquit et in caritate decedit; et sic Deus aperiet cor eius et illu-  
 strabit ad penitentiam.

230 Cum autem venerit hora illa contritionis, conteratur et doleat  
 de omnibus peccatis in generali, et specialiter de quolibet; reducat  
 ad memoriam omnia que commisit, nullum reservet sibi de quo non  
 peniteat, quia sic inutilis esset penitentia.

209 veniat et placentiam] et placentiam veniat V 210 non<sup>2</sup>] ut *add.*  
 V 210 quod<sup>2</sup>] est *add.* V 211 veniale] illud *add.* V 212 diaboli] dya-  
 boli V 213 ostendere] dicere S; *om.* K 213 his] illis V 213 quid] qui  
 S 214 expediat et] quid *add. canc.* S 213-214 quid ei expediat et quomodo  
*om.* V 215 *Tit.* V 216-217 diabolicis] dyabolicis V 217 animam] ani-  
 mas S 218 omnibus modis quibus] quibus modis V 218 possint] possunt  
 V 218 et *om.* V 219 animas] homines S; omnes K 220 Sancti Spi-  
 ritus *om.* V 222 erit] venit V 222-223 a malo] ab omni malo V 223 et  
 non peccet voluntarie] nullum peccatum committat V 226 decedunt] decedet S *corr.*  
*ex* discedet 224-226 elemosinas largiatur ... peccato decedunt] largas propter hoc ele-  
 mosinas pauperibus largiatur, ecclesiam frequentet, revolvat in mente sua immensitatem  
 pene quam subiret si in aliquo peccato mortali decederet V 227-228 que adepturus  
 est ... in caritate decedit] quibus frueretur si in caritate decederet V 229 ad *om.* S,  
 K 230 contritionis] contricionis S 231 reducat *corr.* *ex* ducat  
 S 232 omnia] scilicet *add.* S 233 sic *om.* V 233 esset] tunc *add.* V

Penitentia enim est preterita peccata plangere et plangenda non  
 committere. Si ergo cum quis dolet de commissis et propositum ha- 235  
 bet iterum committendi, nulla est penitentia, quanto magis inutilis  
 est si vulnus in anima reservatur.

Munda ergo homo animam tuam, ut digne possis in ea recipere  
 gratiam advenientem et fiat habitaculum Spiritus Sancti, sciens quia  
 quattuor erunt simul in te tempore contritionis: gratie infusio, mo- 240  
 tus surgens ex gratia et libero arbitrio cooperante ad diligendum Deum  
 et proximum, cordis contritio, peccatorum remissio.

Sciendum est quod in iustificatione hominis septem virtutes in-  
 funduntur, scilicet: fides, spes et caritas, iusticia, fortitudo, pruden- 245  
 tia et temperantia.

Hucusque ostensum est de peccatis que universaliter sciuntur  
 esse peccata et ideo homo de eis conteritur. Verum quia sunt que-  
 dam species peccandi in quibus aliquis peccando peccare non credit,  
 immo forte mereri, ideo in hac parte consulendum est eis. Verbi gra- 250  
 tia: / (f. 6 r S) statui cum sociis meis certam elemosinam cottidie fa-  
 cere, dato puero in mandato ut illam nec diminuatur nec excedat; qui  
 supervenientibus pauperibus mandatum transgreditur, semel, secundo  
 et tertio; deinde firmiter prohibetur ei ne deinceps similia faciat; sed  
 nihilominus ad instantiam miserabilium pauperum vel compatriata- 255  
 rum suorum contra prohibita venit, credens in hoc casu mereri; sed  
 stulte deceptus demeretur, quia invito domino suo distribuit. Erit  
 ergo propter ista peccata velata iuxta consilium Magistri Galli sic con-  
 terendum: Domine de omnibus peccatis meis doleo quorum immem-  
 or vel memor sum.

234 enim *om.* S      234 preterita peccata] mala acta V      235 cum *in marg.*  
 S      236 iterum *om.* V      236-237 nulla est ... reservatur *om.* S, K      238 Munda  
 ergo homo] O homo munda S, K      238 in ea recipere] recipere eam S, K      239 fiat]  
 fias S, K      240 quattuor] sex S      240 simul *om.* V      240 contritionis] contri-  
 tionis K      240 infusio] id est *add.* S      241 surgens] consurgens V      241-242 ad  
 diligendum Deum et proximum *om.* V      242 contritio] contritio K      244 scilicet]  
 sibi V      244 et *om.* S, K      246 universaliter *om.* V      247 et ideo homo de eis  
 conteritur *om.* S, K      248 peccare non credit] non credit peccare V      249 parte *om.*  
 S      250 cottidie] cottidie V      250-251 facere] statut *add. canc.* S      251 puero  
 in mandato] in mandato puero V      253 tertio] tercio K      253 deinceps] amplius  
 V      254 nihilominus] nichilominus S, K      254 pauperum] personarum S,  
 K      254-255 compatriatarum] compatriotarum K      255 hoc] eo  
 V      256 distribuit] distrahit V      257 iuxta consilium magistri Galli *om.* S,  
 K      258 quorum] quibus K      258-259 quorum immemor vel memor sum] tam de  
 hiis que habeo in memoria quam de aliis de quibus non sum memor; et de omnibus doleo  
 in quibus scis te a me esse offensum V

260 Ecce sub brevi compendio monstrata est hominis iustificatio; sed quia restat ut penitenti satisfactio pro commissis iniungatur, nunc ad tractandos modos satisfactionis accedo.

Sciunt itaque domini sacerdotes quia non ipsi peccatum dimitunt, sed ostendunt esse dimissum; ait enim psalmus: Di-/(f. 130 vb  
265 V) -xi confitebor, id est proposui confiteri, contritus scilicet sum de peccatis et disposui ea sacerdoti confiteri; et tu ea remisisti, id est maculam de anima mea delesti; ergo, ut dictum est, sacerdos peccata non dimittit, sed ostendit esse dimissa cum satisfactionem pro eo penitenti iniungit.

270 Licet enim macula illa que hominem constituit dignum morte / (f. 136 va K) eterna ad solam cordis contritionem sit deleta de anima, est tamen necessaria confessio quam Deus instituit cum ait leprosis mundatis: «ite et ostendite vos sacerdotibus».

Iacobus etiam precipit confessionem dicens: «confitemini alterutrum peccata vestra ut salvemini», ubi dicit Expositor: gravia sacerdotibus, levia laicis si necessitas excludit nos a sacerdotibus.

Si vero queritur ratio cur sit precepta confessio, sufficit dicere quia sic placuit Deo; vel potest assignari talis ratio, quia cum videamus peccatores in diversis peccatis iacentes, licet quandoque ab eorum actibus abstineant, non tamen semper voluntate abstinere; quandoque ab eis etiam cessant actu et de eis penitent, sed nescitur; et sic qui primo habiti sunt mali semper mali reputarentur nisi esset statuta / (f. 6 v S) confessio.

260 hominis] omnis S, K      262 tractandos modos] tractandas materias  
V      263 peccatum] peccata S, K      264 dimissum] dimissa S      264 psalmus]  
psalmista S, K      265 confiteri, contritus *inv.* S, K      265-266 scilicet ... confiteri  
*om.* S, K      266 ea<sup>2</sup>] *om.* V      266 id est] et S, K      267 mea *om.* S,  
K      268 dimissa] dimissum K      267-268 ergo, ut dictum est, sacerdos peccata  
non dimittit, sed ostendit esse dimissa] non ergo, ut dictum est, sacerdos peccatum dimit-  
tit, set dimissum ostendit V      268 eo] eis S      271 contritionem] contricionem  
S, K      272-273 ait leprosis mundatis] leprosis mundatis ait S      274 precipit confe-  
sionem *inv.* V      275 ut salvemini] etc. *add.* V      276 levia *om.* V      276 si  
necessitas excludit nos a sacerdotibus] possumus confiteri V      278 assignari talis rati-  
o] bona ratio assignari V; talis assignari ratio K      279 in diversis peccatis iacentes]  
iacentes in diversis peccatis V      280-281 quandoque] et *add.* K      281 ab eis *om.*  
V      281 cessant actu] ab actu cessant V      282 reputarentur] reputantur V

264-265 Cfr. Ps 31, 5.

273 Lc 17, 14      274-275 Jac 5, 16.

Est quoque preter istam alia potissima ratio: quia cum homo peccat, ut sepe dictum est, pena eterna se dignum constituit; cum penitet ex dispensatione divina illa eterna in temporalem commutatur, que temporalis aut est hic in corpore, aut in purgatorio in anima, que longe diuturnior est et acrior quam prima.

Misericordissime ergo cum homine dispensat Dominus cum hic precipit peccatum confiteri sacerdotibus ut puniatur iuxta arbitrium eius cui dixit: «quodcumque ligaveris super terram etc.», iuste scilicet et clave non errante ne in purgatorio puniatur.

Cum igitur constet solum Deum peccata dimittere, et sacerdotem post iniunctam penitentiam ostendere esse dimissum, et necessariam esse satisfactionem, videndum est qualiter satisfactio iniungi debeat.

Sed primo sciant penitentes quod quilibet tenetur adire sacerdotem ad confitendum de cuius parrochia est, et tunc si discretus est sacerdos et debitam iniungit satisfactionem, tenetur penitens eam humiliter recipere et susceptam diligenter perficere. Si vero indiscretus est parrochialis sacerdos, confessis peccatis et iniuncta satisfactione, querat penitens secundum consilium Augustini sacerdotem scientem ligare et solvere.

Si vero simplex querit cur presbitero parrochiali teneamur primo peccata confiteri, respondeo: ratio et constitutio assignatur in decretis XIII causa, questione I, capitulo I. Ait enim Dyonisius: «Ecclesias singulas singulis presbiteris dedimus, parrochias et cimiteria divisimus, et unicuique ius proprium habere statuimus, videlicet ut nullus alterius parrochie terminos aut ius invadat, sed unusquisque

285 eterna *om.* V      288 diuturnior] durior V      289 ergo] autem S  
 S      289 cum homine dispensat Dominus] Dominus cum homine dispensat V  
 V      290 confiteri sacerdotibus] sacerdoti confiteri V      291 quodcumque] quecumque V  
 K      293 peccata] peccatum V      294 esse *om.* V      294 et *om.* V  
 V      294-295 et necessariam esse satisfactionem] necessaria est satisfactio; unde V  
 V      297 tenetur adire *inv.* S      298 est] sacerdos *add.* V      298 discretus] discretus V  
 V      301 parrochialis sacerdos *inv.* V      301 iniuncta] iuncta V  
 S      304 simplex *om.* S, K      304 presbitero parrochiali *inv.* S  
 S      304-305 primo peccata *inv.* V      305 respondeo *om.* S      305-306 in decretis *om.* S, K  
 K      306 causa *om.* V, K      306 Dyonisius] Dionisius S,  
 K      307 cimiteria] cymiteria V      308 habere *om.* V      308 videlicet *om.* V

310 terminis suis sit contentus et taliter ecclesiam vel plebem sibi commissam custodiat, ut ante tribunal eterni iudicis ex omnibus sibi commissis rationem reddat, et non iudicium sed gloriam pro suis actibus percipiat». Quid ergo erit in die iudicii de illis qui per parochias non sunt divisi nec proprios habent rectores animarum?; utique sic  
 315 fiet cum eis sicuti agitur cum populo illo qui sine vexillo et duce exercitus et distinctione turmarum procedit ad pugnam. / (f. 7 r S)

### *Qualiter sit iniungenda penitentia*

Et quidem quibusdam videbatur quodlibet mortale peccatum septenni penitentia puniendum, ad si- / (f. 136 vb K)- multitudinem Mariae sororis Moysi que septem diebus pro peccato suo extra / (f. 131 ra V) castra penituit.

Sed melius postea visum est aliis sanctis patribus ut in arbitrio discreti sacerdotis iniungende satisfactiones relinquuntur; qui tempore penitentiae tria circa peccatum considerare debet: genus peccati, intensiorem peccati vel peccantis, contemptum.

Genus peccati ideo dico quia horribilior et nequior est voluntas in occidendo quam in adulterando.

De intensiorem ideo dico quia attendendum est quam intense quis motus fuerit ad peccandum. Nam si duo socii sumus et socius meus  
 330 intentissime moveatur ad furandum, volens me inducere ad furtum ego autem nequaquam ad id movear, tamen ne contristem eum, et ut mores eius geram secum furtum committo, quis non iudicet illum me gravius peccare, quamvis in eodem genere delicti vel peccati peccemus; et verum est generaliter quod delinquentium in eodem genere  
 335 peccati ille magis peccat qui intensius movetur, et magis contempnit.

310 terminis suis *inv.* V 310 vel] et S, K 313 in die iudicii de illis] de illis in die iudicii S; in die iudicii illis V 313 per *om.* V 314 animarum?] animarum V 315 sicuti] sicut V 315 populo *om.* S, K 317 *Tit.* V 318 quodlibet mortale peccatum] quod peccatum mortale S; quodlibet peccatum mortale K 319 penitentia] pena V 319 penitentia] fore *add.* K 320 Moysi] Aaron V 322 est *om.* S 323 relinquuntur] reliquatur S 324 penitentiae *om.* S 324 debet] debent V, K 325 intensiorem] intentionem V 326 horribilior] orribilior K 328 intensiorem] intentione V 328 quia] inten *add. canc.* S 328 attendendum] adtendendum V, S 328 intense] inter se V 328 quis] qui V 330 intentissime] intensiorem S, K 330 inducere ad furtum] ad furtum ducere V 332 eius] ei S, K 333 delicti vel *om.* V 334 verum est generaliter] generaliter verum est et V 335 intensius] interius S, K

Videtur tamen istud in fornicatione fallere; posito quod duo equalis meriti mulieres viderint pulcras, unus sine magno desiderio proponit cum ea fornicari si copiam habeat; alter violentissimis temptationibus impellitur, ita quod intus totus comburi videtur donec compleat opus nefandum; tamen uterque eandem voluntatem perducit ad effectum; et sic apparet quod ille qui magis movetur minus peccet, quia temptatur. Ad quod dicendum est quod refert utrum quis quando peccat temptetur an non; item si temptatur, utrum statim succumbat vel diu reluctetur; refert etiam utrum non temptetur quis, si temptationes preveniat; si autem statim post temptationes aliquis succumbit secundum intensionem peccatum iudicabitur maius vel minus; si diu reluctabit tamen victus succumbet, peccabit quidem sed longe minus quam ille qui temptationibus non restitit, vel quam ille qui in peccato multum vel parum delectatus est; illius vero peccatum qui temptationes non expectavit sed prevenit, secundum intensam volun-(f. 7 v S)-tatem et delectationem magnum iudicabitur.

Hac itaque distinctione cognita et bene inspecta, apparebit in omnibus regulam illam esse veracem que dicit: delinquentium in eodem genere peccati etc.

Restat videre de contemptu, qui peccatum ideo aggravat quia Dei precepta vel prohibitio in peccando contempnitur. Committitur autem contemptus quattuor modis: primo in peccando; secundo de peccatis non penitendo; tertio prelati vel eorum statutis resistendo vel non obediendo; quarto contempnere venialia committere vel de eis penitere.

Primo ita committitur, cum enim aliquis deliberat peccare, co-

336 istud] illud S, K      336 posito] etenim *add.* V      337 equalis ... pulcras] pariter boni vel pariter mali vel dispares, pulcherrimas videant mulieres V      338 alter] alius S, K      339 intus] unus V      339 comb *intr.* S      340 tamen] tandem V      340 eandem *om.* V      340 eandem voluntatem *inv.* K      340-341 perducit ad effectum] ad effectum perducit V      341 minus] magis S, K      342 quod ?] quia S      343 temptetur] temptatur V      343 utrum] quis *add.* S      345 temptationes] cogitationes S      346 succumbit] succumbat S      345-346 statim ... succumbit] post temptationem statim succumbit quis V      346 intensionem] intentionem V      347 reluctabit] reluctabitur S, K      347 succumbet, peccabit] succumbit, peccatum V      348 temptationibus] temptationibus V      348 non *intr.* V      348 restitit] resistit V      349 in *om.* S, K      349 est *om.* K      350 non] nec V      351 magnum] magnam V; *om.* S      352 apparebit] aparebit S      355-356 qui peccatum ... contempnitur *om.* S, K      358 non penitendo] inpenitendo V      358 tertio] tercio V, K      359 vel non obediendo *om.* V      360 eis] non *add.* S      361 ita] itaque V

gitando intra se dicit ad terrorem Deum tantum peccata prohibuisse, longiora sibi promittens tempora; iudicia Dei futura vel omnino negans vel attenuans; seu alio modo futura prophanans vel cum peccatum committendum occurrit in sacro loco vel in die festivo, intra se dicit: non dimittam propter hunc locum vel tempus. Si enim certa sibi loca vel tempora Deus ad suum cultum elegit, numquid / (f. 137 ra K) cessabo quominus compleam desiderium meum, maxime cum fatalis hora mihi optata occurrit. Et iste contemptus non est per se peccatum, si tamen non sit manifeste in mortali peccato, et ammonitus nolit respiscere, sed illud peccatum aggravat in cuius deliberatione aliquid de predictis cogitatur.

Secundo modo contemptus committitur quando quis penitere contempnit, / (f. 131 rb V) quia non credit Deum puniturum; vel propter magnitudinem peccatorum desperat dicens: maior est iniquitas mea quam ut veniam merear.

Tercio attenditur contemptus quando sacri canones qui equitatem continent contempnuntur, vel quando prelatus iusta precipit et ei non obeditur, vel quando prelatus contempnitur quia malus est.

Quarto quando venialia committuntur ac si essent opera indifferentia, vel quando quis credens illa esse peccata, de eis penitere contempnit non existimans illa gravare. Horum quodlibet trium per se peccatum est, et macula ex eo contrahitur.

Ecce ostensum est que circa peccata sunt attendenda; nunc restat videre que ante peccatum prudens sacerdos investigare debet.

Septem igitur in peccante consideranda fore ex- / (f. 8 r S) -istimo: ordo, scientia, locus, tempus, qualitas corporis, diurnitas temporis in peccato, quantitas contritionis. Ordo et scientia ideo attendi debent quia magis puniendus est clericus quam laicus, subdiaconus quam

362 intra se dicit] dicit intra se V      363-364 iudicia Dei futura vel omnino negans vel attenuans] vel omnino negans vel attenuans iudicia Dei futura V      364 prophanans] profanas S      366 dimittam] dicit S, K      369 hora mihi optata occurrit] mihi occurrit optata S; hora mihi occurrit optata K      370 manifeste] maniffeste S      370-371 si tamen non sit... respiscere om. V      371 illud] id V      374 quia] et S      377 contemptus om. V      377 canones] ordines S, K      378-379 vel quando prelatus iusta ... ei non obeditur, vel] vel si V      381 quis om. V      381 peccata] sed add. V      382 existimans] estimans S, K      384-385 peccata sunt attendenda ... investigare debet] peccantem prudens sacerdos investigare debet V      386 peccante] sunt attendenda add. *canc.* S      386 consideranda fore *inv.* K      386-387 ordo, scientia ... contritionis] ordines, scientiam, locum, tempus, qualitates corporis, diurnitatem temporis in peccato, quantitatem contritionis V      388 ordo] ordines V

acolutus, et sic de singulis ordinibus; litteratus magis quam illiteratus 390  
 tus, sapiens quam stultus, non ob hoc quod si simul convenient illa  
 tria: genus peccati, intensio et contemptus, in peccato litterati et il-  
 litterati, sapientis et stulti, magis peccet unus quam alter: immo equa-  
 liter peccant; sed magis debet puniri unus quam alius, quia dicit auc-  
 toritas: cui plus committitur ab eo plus exigitur; et ideo quia clerico 395  
 committuntur ordines, plus exigitur ab eo ut bona faciat et caveat  
 a malis.

Sciens etiam amplius debet cavere a malo, quia plus punitur,  
 sicut dicit auctoritas: «servus sciens voluntatem domini et non faci-  
 ens multis plagis vapulabitur; nesciens paucis». 400

Sequitur videre de loco. De loco ideo dico quia si duo sunt qui  
 in eodem genere delicti pariter peccent, et unus in loco religioso alius  
 in privato, magis puniendus est ille qui in loco religioso peccavit: sa-  
 crum enim locum in reverentia habere debebat. Contingit tamen quod  
 peccando quis in loco religioso committit sacrilegium; sed illud per 405  
 se tunc est mortale peccatum; hic vero secus est; quia aut est forni-  
 catio aut est homicidium sive alterius generis peccatorum peccatum  
 quod committitur. Item, aut committitur in ecclesia aut extra aut  
 iuxta ecclesiam; si fornicatio vel homicidium in ecclesia committitur  
 tunc sacrilegium committitur, et pro duobus tenebitur: pro fornicatione 410  
 scilicet vel homicidio, et pro sacrilegio. Nihilominus tamen pro  
 fornicatione illa magis punietur quam si in loco privato commisisset.

390 litteratus magis] magis litteratus V      391 non ob hoc] non hoc K; *in marg.*  
 S      391 si *om.* V      392 intensio] intentio V, K      393 alter] reliquus  
 V      394 puniri unus *inv.* V      394-395 dicit auctoritas *inv.* V, K      395 ab  
 eo plus] plus ab eo K      395-396 et ideo quia ... faciat] ut faciat bona  
 V      396-397 caveat a malis] a malis caveat S      398 amplius debet *inv.*  
 S      399-400 sciens voluntatem ... nesciens paucis] nesciens voluntatem domini sui et  
 non faciens plagis vapulabit paucis; sciens et non faciens plagis vapulabit multis  
 V      401 sequitur] et *add. canc.* S      401 dico] dixi V      401 qui *om.*  
 V      402 pariter] pariterque V      403 ille *om.* V      403 loco *om.*  
 V      403-404 sacrum enim ... debebat *om.* S, K      405 loco religioso *inv.*  
 K      405 illud] id V      406 mortale peccatum *inv.* V      407 est *om.*  
 V      407 peccatorum *om.* V      408-409 aut iuxta ecclesiam] eam V      409 vel  
 homicidium] aut homicidium intus V; *intr.* S      409 committitur] perpetratur  
 V      410 committitur] admittitur S      410 committitur, et] tunc *add.*  
 V      410 pro duobus] peccatis *add.* V      411 pro fornicatione scilicet ... Nihilomi-  
 nus *om.* S, K      412 privato] eam *add.* V

Si vero cuiuslibet alterius generis peccatum in ecclesia committitur, aut homicidium vel fornicatio extra, non utique sacrilegium perpetratur tunc, sed magis tunc peccans punietur.

Sequitur de tempore. Pro tempore ideo dico peccatorem plus fore puniendum, quia cum christiano specialiter sit preceptum sanctificare diem sabbati, et toto tempore gratie die sabbati (f. 137 rb K) significato a peccatis feriare teneamur, amplius enim cessandum est in diebus festivis et sollempnibus quam in aliis, eosque in maiori reverentia debet habere. Valde enim absurdum est ut qui (f. 8 v S) sollempnitates sanctorum et ipsius Domini ymnis et canticis celebrare debet, viciis et lasciviis se tribuat, et qui in tempore quadragesimali de peccatis commissis penitentiam agere debet, concupiscentiis (f. 131 va V) et deliciis se immisceat; et ideo gravius est puniendus qui in his temporibus peccat quam in aliis.

Sequitur de qualitate. De qualitate corporis ideo dico peccatorem fore puniendum quia si duo sunt quorum unus sit sanguineus vel colericus, alter melancholicus vel flematicus et in eodem genere delicti, id est in fornicatione peccent, magis est puniendus melancholicus vel flematicus quam sanguineus vel colericus, quia illi causam habent impellentem, ille vero nequaquam, licet flematicus maiorem habeat materiam; et ideo plurimum attendenda est crassitudo testiculorum; secundum quas qualitates disponitur, et utrum simpliciter vel composite vel combinatim, in hoc iudicio cadant omnia illa peccata que ad luxuriam pertinent.

413 alterius generis] ab hiis *add.* V; *om.* S      414 aut] si *add.* S      415 tunc *om.* V  
 415 sed magis tunc peccans punietur] sed peccans magis punietur S; sed magis peccans punietur K  
 416 dico] dixi K; *om.* S      416-417 plus fore puniendum] amplius puniendum fore V  
 417 specialiter] spiritualiter V      418 die] diei S, K      419 enim] ei S, K  
 420 festivis] festis S, K      420 et sollempnibus *om.* V      421 debet] debent K  
 421 enim] etenim V      422 sollempnitates] sollempnitatibus V  
 422 sanctorum ... et canticis] Domini vel aliorum sanctorum in ymnis et canticis V  
 423 debet] debent V; debeat K      425 immisceat] inmiscet V      425 est puniendus *inv.* V  
 426 his] hiis V      426 peccat] peccant V      427 corporis *om.* K  
 427-428 De qualitate ... dico peccatorem] pro qua ideo peccatorem dico V  
 428 sunt] sint V      428 unus *intr.* S      428 sit *om.* S      429 alter] alius V  
 429 flematicus] flegmaticus V      429 et *om.* V      430 id est] scilicet V  
 430 in fornicatione] pariter *add.* V      430 est puniendus *inv.* S      431 flematicus] flegmaticus V  
 431-432 illi causam habent] iste causam habet V      432 impellentem] impugnantem S  
 432 flematicus] flegmaticus V      432-433 habeat materiam *inv.* V, K  
 433 crassitudo] crasis K      433-434 plurimum attendenda ... quas qualitates] multum attendenda est complexio, secundum quam qualitas S  
 435 combinatim] concubinatim V      435 cadant] cadunt V      435-436 peccata que ad luxuriam pertinent *om.* S

Colericus pro quibusdam peccatis minus punitur quam alii, scilicet pro stultiloquio, pro dissensione et contentione. Sanguineus pro ira et rixa, vanagloria, prodigalitate, sacrilegio, incendio, et incisione et superbia. Flematicus pro adulatione et sollicitudine. Melancolicus pro emulatione, invidia, avaritia, cupiditate, usura, odio.

Sed forte dicent quidam: durus est hic sermo, quia iam in directo videtur quod sacerdos teneatur scire phisicam. Ad quod dico quia si ista circumstantia, scilicet qualitas corporis, considerari debet circa peccantem, quod ratione caret; si sacerdos phisicam ignorat, non multum videtur absurdum si super hoc phisicum consulat; sin autem, omittere potest circumstantiam istam, quia quod ipse non punit, punit Dominus.

Sequitur de diurnitate temporis, quam ideo dico peccantem aggravare, quia si duo sunt quorum uterque peccet pariter in eodem genere delicti, et unus peniteat post mensem, et alius post annum, magis est puniendus ille qui usque ad annum expectavit quam qui usque ad mensem, nam iste modico tempore fuit malus, ille vero multo (f. 9 r S)-to.

Ei autem quod dicitur diurnitas peccati peccatum non minuit sed auget, sic respondeo. Dico quod diurnitas peccati nec peccatum minuit nec aggravat; quia aut est peccatum carnale de quo agitur, aut cuiuslibet alterius generis; si est carnale, aut sepius est commissum aut semel; si sepius, quelibet actio mortale peccatum est; si semel, unicus reatus contractus est in anima, qui nec crescere nec minui potest, quia res simplicissima est sicut virtus. Quantumcum-

437-438 scilicet <i>om.</i> S	440 Flematicus] fleumaticus V	440-441 Melancolicus
pro] detractatione <i>add.</i> V	441 emulatione] et <i>add.</i> S	441 avaritia] avaricia S,
K 441 usura] et S, K	442 dicent] diceret V	442 hic <i>om.</i>
K 443 phisicam] visicam K	444 quia] quod V	444 si <i>intr.</i>
S 445 ratione caret] multum ratione nititur V; multa ratione caret		
K 445-446 phisicam ignorat] ignorat fisticam V; visicam ignorat K		446 super
hoc phisicum] phisicum super hoc (hoc <i>intr.</i> ) S; phisicum super K		446 consulat] consu-
let S; consulit K	447 omittere] committere S, K	447 quia <i>om.</i> S,
K 448 Dominus] Deus V	450 sunt] sint V	450 peccet pariter] pariter
peccat V (pariter <i>intr.</i> ) S	451 et <sup>2</sup> ] <i>om.</i> V	452 est puniendus <i>inv.</i>
V 452 ille <i>om.</i> V	453 modico tempore fuit] fuit modico tempore	
V 455 dicitur] quod <i>add.</i> V	455 peccati] temporis V	456 sic <i>om.</i>
V 456 nec] non S	457 est peccatum <i>inv.</i> V	458 cuiuslibet <i>om.</i> S

442 Cfr. Io 6, 61.

que ergo peccator moretur quod non peniteat, reatus ille nec auge-  
tur nec minuitur. Idem iudicium dari potest per se de quolibet alio  
peccato excepto quod carnale peccatum si iteretur, et cum eadem,  
465 non tantum punietur quantum ad aliud. Nec obstat illud Augustini  
quod habetur XXIII questione I, scisma etc., quia dico Augusti-  
num fuisse locutum more hominum qui illius peccatum iudicant maius  
qui / (f. 137 va K) amplius duravit in peccato, non habito respectu  
ad reatum, qui non potest crescere nec minui, sed ad genus peccati,  
470 scisma scilicet vel aliud.

Sequitur de quantitate contritionis, quod ideo dico quia tanta  
potest esse contritio in homine quod sufficit ad deletionem culpe et  
pene, sicut traditur de latrone, cui dictum est: «hodie mecum eris  
in paradyso», sine transitu purgatorii; et tam modica que sufficit ad  
475 deletionem culpe tantum; quantulumcumque etenim contritio cum ca-  
ritate / (f. 131 vb V) sufficit ad deletionem culpe; et tantum potest  
esse intensa quod delet culpam et partem pene.

*Que considerata sunt circa peccatum et peccatorem*

Breviter ergo perstringens omnia, dico quod discretus sacerdos  
480 circa peccatum tria considerare debet: genus peccati, intensionem et  
contemptum; circa peccantem vero septem: ordo, scientia, locus, tem-  
pus, qualitas corporis, diuturnitas in peccato, quantitas contricionis;  
possent addi due circumstantie circa peccantem, scilicet erubescen-  
tia et damp- / (f. 9 v S) - num quod quis patitur in rebus ablati. De  
485 erubescencia constat, cum multe auctoritates hoc clament ut illa eru-

462 peccator] peccatum S, K 463 iudicium] prorsus *add.* V 463 per se *om.*  
V 463 quolibet *corr. ex* quodlibet S 463 alio *om.* V 464 carnale peccatum  
*inv.* V 464 si *intr.* S 464 eadem] eodem V 465 ad] aliquod V 465 illud]  
id V 466 XXIII] XXIII V 466 etc. *om.* V, K 467 peccatum] magis *add.*  
*canc.* S 468 duravit in peccato] in peccato duravit V 471 contritionis] contricio-  
nis V, K 471 quia] quod V 472 contritio in homine] contritio V; contritio in ho-  
mine S 472 deletionem *corr. ex* delectationem S 475 contritio] contritio  
K 475-476 tantum; quantulumcumque ... culpe *om.* S 476 tantum] tamen  
V 477 quod] que V 478 *Tit.* V 480 tria *om.* V 480 considerare debet  
*inv.* V 480 intensionem] intensionem V, K 480 et] *pec add. canc.*  
S 482 diuturnitas in peccato quantitas contricionis] quantitas contricionis, diuturni-  
tas in peccato K 482-483 ordo, scientia ... contricionis] ordines, scientiam, locum, tem-  
pus, qualitates corporis, quantitatem contricionis, diuturnitatem in peccato  
V 483 possent] tamen *add.* S 483 circumstantie] circumstantie S 484 quis]  
aliquis V 484-485 De erubescencia *om.* S, K

bescentia est magna pars venie. De dampno dato propterea potest dici quod magis videtur puniendus aliquis qui furatur rem pauperis quam divitis, cum amplius dampnificetur pauper quam dives.

Cum ergo penitens ad confessionem et satisfactionem venerit, primo sacerdos videat ex aspectibus corporis utrum sit homo contritus an non. Multi etenim iuvenes, propter verecundiam humanam tantum ad confitendum in quadragesima vadunt, et ridendo peccata confitentur, petentes iuvenes sacerdotes et quandoque scelerum complices quibus non erubescant peccata confiteri, et quibusdam peccatis reservatis de aliis penitent. De quorum quibuslibet tale consilium do: ut primis dicatur quod conterantur et doleant de peccatis commissis, nam aliter Deus peccata non delet nisi per contritionem. Secundo ammoneatur quod peniteant de omnibus commissis, aliter autem nulla est penitentia, quia cum peccata per caritatem deleantur, et anima res sit simplicissima, virtus quoque et vitium talia sint contraria quod in eodem et circa idem esse non possunt, patet quod non dimittitur unum peccatum sine alio; quod si esset, iam caritas et peccatum mortale simul essent in anima, quod est impossibile. His igitur denunciatis, si rectum egerint bene erit; si vero secus, poterit eis ad assuetudinem si timentur peiora aliqua satisfactio iniungi.

Vere igitur penitentibus studeat discretus sacerdos dignam satisfactionem iniungere; ponat primo omnia predicta, que scilicet considerari debent circa peccatum et peccantem in statera discretionis, et omnibus circumspectis iuxta suum arbitrium satisfactionem iniun-

487 quod] quia V      487 videtur puniendus] puniendus videtur aliquis  
V      487 rem] re S      489 penitens] penitentes V      489 et] vel  
V      490-491 contritus] animo *add.* V      492 vadunt] veniunt  
S      493 petentes] penitentes etiam V      494 peccata confiteri *inv.*  
V      494-495 et quibusdam peccatis reservatis] et quibus peccatis reservatis S; respiciant alios qui quibusdam reservatis V      496 conterantur] convertantur  
S      497 nam aliter Deus] nam enim Deus aliter S      497 contritionem] contritionem S  
S      497-498 Secundo ammoneatur] secundis annuntietur V      498 peniteant de omnibus commissis] de omnibus peniteant V      497-498 nam enim Deus ... commissis *in marg.* S      498-499 autem] enim S; etenim K      500 res sit *inv.*  
K      500 vitium] vicium S, K      501 quod<sup>1</sup>] que S, K      501 possunt] possint  
S      502 dimittitur] admittatur V      502 alio] altero V      502 iam *om.*  
V      503 quod est impossibile *om.* V      503 His] hiis V      503 egerint] egerunt V  
V      505 assuetudinem] consuetudinem V      506 sacerdos *om.*  
V      506 sacerdos] deb *add. canc.* S      507 predicta] peccata  
V      508 peccantem] penitentem V      508 in statera] instante  
V      508 discretionis *corr. ex directionis* V      509 suum arbitrium *inv.* V

510 gat, ut secundum quantitatem culpe, sit quantitas pene; «non enim sunt condigne passiones huius temporis ad futuram gloriam que revela- / (f. 10 r S)-bitur in nobis»; et pene purgatorii longe acerbiores sunt quam iste quibus Deus previdit animas puniendas, si hic per penas inpositas a sacerdotibus non puniuntur. Quod pro modo peccati de-  
 515 beat quis penitere, habetur / (f. 137 vb K) super illum locum Iohannis de Lazaro «et qui fuerat mortuus ligatis manibus et pedibus institis» ubi dicit Expositor quod pro modo peccati debet iniungi satisfactio; et Apostolus innuit cum dicit: «sic exhibuistis membra vestra servire iniquitati ad iniquitatem ita exhibeatis servire iustitie in sanctifica-  
 520 tione», id est si in peccato multum laborastis et diu, multum et diu puniamini; ex Evangelio etiam Matthei probatur: «ait enim Iohannes: facite dignos fructus penitentie», ubi dicit Expositor: secundum qualitatem culpe, quod fit ex discretione que est necessaria penitenti. Item in marginali dicit: «fructum, non quaecumque, sed dignum»;  
 525 non enim par debet esse fructus eius qui nichil peccavit, et eius qui gravius cecidit; ergo iniungatur quantitas pene secundum quantitatem culpe, ut si magna fuerit in peccato intensio vel contemptus vel delectatio, magna / (f. 132 ra V) in exacerbatione exhibeatur pena; et tam diu pena duret quam diu homo inpenitens in peccato duravit,  
 530 ita temen si diuturnam moram peccator in penitentia traxit.

Ceterum si heri quis homicidium commisit et hodie peniteat, non est cum tanta acerbitate pena iniungenda que peccatum per diem puniat; sic etenim cum discretione debet iniungi satisfactio ut hominem puniat et non ledat, quia sic / (f. 10 v S) debet esse rationabilis

510 quantitatem culpe] quod est quantitas peccati V 512 in om.  
 V 512 acerbiores sunt *inv.* V 513 previdit animas] animas prevedit  
 V 513 si] scilicet V 516 et om. S 519 servire] inmundicie et *add.*  
 S 519 iustitie] iusticie S, K 520 sanctificatione] sanctificando V; satisfactio-  
 nem S 520 peccato] peccando V 520 laborastis] laborasti K 521-522 et  
 diu puniamini] puniamini et diu V 521 Matthei] Mathei V, K 523 que] quo  
 S 525 par *corr. ex* pars S 525 nichil] nil vel minus V 527 culpe] scili-  
 cet V 527 magna] magis V 527 intensio] intentio V, K 527 vel?] aut  
 V 528 exacerbatione exhibeatur] acerbitate adibeatur V 529 pena duret *inv.*  
 V 530 si *intr.* S 530 peccator] in peccatorum S 532 non est] satisfac-  
 tio ut hominem puniat et non ledat *add. canc.* S 533 etenim] enim V

510-512 Cfr. Rom 8, 18 516 Cfr. Io 11, 14 518-520 Cfr. Rom 6, 19 521-522 cfr. Mt 3, 8.

pro peccato satisfactio ut aliquis infirmitates non inde concipiat; habenti stomachum frigidum non debet precipi ut aquam tantum bibat, vel ut nudis pedibus incedat; rationabile etenim debet esse obsequium nostrum sicut ait Apostolus tam in satisfactione pro peccatis quam in aliis operibus meritoriis; ed ideo plurimum considerande sunt qualitates corporis, etates ac sexus, ut scilicet durius puniatur robustus quam delicatus, acrius iuvenis quam senex vel puer, non dico minus sed cautius; mitius mulier quam vir, quia si pro eodem peccato his personis iniungatur iter ad sanctum Iacobum, iniuste agitur cum delicato vel sene, quia amplius huiusmodi persone punientur una vice quam alii tribus vicibus. Idem de personis religiosis.

Quod dictum est superius de diuturna penitentia et quod in generali consuetudine habetur de septenni vel decenni penitentia aut minori, ita exaudiendum puto, si diuturna et cottidiana penitentia fiat occasio ut in caritate perseveret et a malis absteineat. Ceterum si hoc desperatur, tutius est quod diminuatur de diurnitate et addatur acerbitas, ex quo duo bona provenient: primum quia in brevitate temporis peccatum punitur quod non contingeret forte in diurnitate; si enim quis moritur in medietate septennis penitentiae, non utique a medietate propter mortem solvitur sed in purgatorio puniatur longe acrius et acerbius quam hic; et ideo melius est hic peccata puniri quam ibi. Secundum bonum est / (f. 11 r S) quia si aliquis ante peractam penitentiam a caritate decidat, indigna reputabuntur ope-

535 pro peccato satisfactio *inv.* V 535 aliquis] aliquas K 535 aliquis ... concipiat] aliqua infirmitas non incurratur V 535-536 habenti] enim *add.* V 536 tantum *om.* V, K 537 ut nudis pedibus] quod discalceatus V 537 etenim] enim V 538 nostrum] vestrum V 538 sicut] ut S 540 etates ac sexus] et etatis, sexus S, K 540 durius] diutius S, K 541-542 non dico minus sed cautius; mitius] cautius non dico minus dure V; non dico minus sed caucius; mitius K 543 his] hiis V 543 agitur] agetur V 544 delicato vel] cum *add.* K 545 Idem] iudicium *add.* K 544-545 puniuntur una ... religiosis] punirentur in una vice quam alii in tribus V 547 consuetudine] ecclesie *add.* V 547 vel] aut V 547 penitentia *om.* V 548 diuturna] diurna S, K; vel *add. canc.* S 548 penitentia] pena V 549 fiat] fuit V 549 occasio] alicui occasione S, K 550 desperatur] non speratur V 550 tutius] tucius K 550 quod] ut V 551 provenient] proveniunt S 551 quia] quod S 552 contingere] confingeret V 552-553 diurnitate] diurnitate K 553-554 non utique *corr. ex* neque S 554 a] ab alia V 554 solvitur] absolvitur V 555 hic peccata *inv.* K 556 bonum est *inv.* V 557 reputabuntur] reputabunt V

ra que cum peccato mortali fiunt; et ideo tutum est ut sub brevitate temporis satisfactio / (f. 138 ra K) iniungatur, sub qua facilius caritas  
 560 retinetur. Difficilius enim per annum retinetur caritas quam per mensem; hic itaque rigor penitentie cuilibet penitenti debet imponi, et tunc penitens aut libenter suscipit penitentiam et promittit se satisfacturum sicut ei iniungitur, aut non; si promittit bene erit; sin autem, poterit discretus sacerdos cum eo dispensare sicut viderit expedire; tutius enim est quod sacerdos levem penitentiam iniungat ut  
 565 penitens hic eam incipiat et in purgatorio finiat, et tandem purgatus volet ad patriam, quam si dura et aspera pena sit inflictata ut ita penitentis onerentur scapule quod immanem sarcinam reiciat, et demum in peccatis mortalibus decedens in inferno inferiori sepeliatur.

570 *An peccata dimissa redeant*

Illud quoque non puto pretereundum de quo multi dubitare solent, et nonnullos solet in disperationem inducere, scilicet an peccata dimissa redeant. Ad quod dicendum quod quando peccator conteritur et penitet de commissis, si propositum habet numquam committendi illa et illis similia et postea ex fragilitate peccat, non repetuntur ab eo priora; sunt tamen tres casus in quibus peccata dimissa  
 575 redeunt: quando quis habet fraternum odium, et quando quis post caritatem primo peccat loco ex malignitate, et cum aliquis penitet se penituisse. Tamen in rei veritate quoad reatum, non redeunt, sed  
 580 quoad penam; nec tanta pena iniungenda est eis quanta si alias / (f.

558 peccato mortali *inv.* V 558 fiunt] fient V 560 enim] etenim  
 K 561 itaque] quoque V 562 suscipit] suscipiat S, K 562 et *om.*  
 S 562 promittit] subito *add.* V 562-563 satisfacturum] servaturum  
 V 563 non; si promittit] si non promittit V 564 discretus sacerdos cum eo]  
 cum eo discretus sacerdos V 564 sicut] si V 565 quod] ut  
 V 566 penitens hic *inv.* V, K 567 volet ad patriam] ad patriam volet  
 V 567 sit inflictata] inflictata sic V; inflictata sit K 567 ut ita *om.*  
 V 568 onerentur] honorentur K 568 immanem] immature S,  
 K 568 sarcinam] non *add.* K 569 decedens] decidens S, K 569 inferno  
*corr. ex inferna* S 570 *Tit.* V 571 non puto pretereundum] pretereundum non  
 puto V 571-572 solet] solent S 572 inducere] ducere  
 V 573 dicendum] est *add.* S 573 quod] quia V 575 illa et illis *om.*  
 V 575-576 repetuntur ab eo] ab eo (*intr.*) repetuntur S 576 tamen *in marg.*  
 S 577 fraternum odium] firmum propositum V 577 odium *corr. ex* hodium  
 K 577-578 post caritatem primo peccat loco] primo loco post caritatem peccat  
 V 579 quoad] ad *rep.* K 580 tanta pena iniungenda est eis] est tanta pena iniun-  
 genda pro eis V

132 rb V) *commissa fuissent.*/(f. 11 v S) Sed penitentia iuxta arbitrium discreti sacerdotis pro omnibus iniungatur.

Sed queritur utrum iterum teneatur quis ea confiteri. Itaque iuxta consilium Magistri Petri Capuani debet penitens dicere se iterum confessum fuisse, et pro eis satisfacisse. 585

Sane omnia predicta locum habent in homine adulto et sano; verum si infirmus sacerdoti occurrat ut confiteatur, non debet pro peccatis satisfactiones iniungere, ne simplex et in extremis laborans dum videt ad satisfaciendum tempora non sufficere, de salute desperet. Sic ergo se habeat cum infirmo sacerdos ut audita confessione sibi denuntiet, quod si contritus est, dimissa sunt ei peccata; querat tamen ab eo ne aliquod peccatum quod confiteri erubescat reservasset; exponat sibi omnia genera peccatorum mortalium, ne si in aliquod illorum incidere et ignorat illud esse peccatum cum quo decedat: talis enim ignorantia aliquem non excusat quia qui ignorat ignorabitur; ultimo dicat quod si Dominus pristinam sanitatem ei reddiderit, veniat ad eum ut satisfactionem sibi iniungat. 590  
595

### *De sollempni penitentia*

De sollempni penitentia dico quod ubique pro magnis et horribilibus et publicis peccatis deberet iniungi, si spes esset quod humiliter reciperetur; ubi vero consuetudo habetur, non intermittatur, quia in ea magna est pena et maxima erubescencia, que est magna pars 600

581 Sed] quedam *add.* V      583 iterum *om.* S, K      583 Ea *om.* V, K  
 K      583 Itaque *om.* S, K      583 Capuani] et *add.* K      584-585 confessum  
 fuisse *inv.* V      586 omnia predicata *inv.* V      586 locum habent *inv.*  
 K      587 occurrat ut *om.* S, K      587-588 pro peccatis *om.* S, K      588 et *om.*  
 S, K      589 videt] s *add. canc.* S; iubet K      589 satisfaciendum] satisfactionem  
 S      589 de salute *om.* S      590 se habeat *inv.* V      591 denuntiet] denunciet S, K  
 591-592 querat] conveniat S; convenit K      592 tamen] inquire *add.*  
*intr.* K      592-593 reservasset] reservet S, K      593 peccatorum mortalium *inv.*  
 S      593 si *om.* S      594 aliquod] aliquo S      594 illorum *om.* S, K  
 594 ignorat illud] ignoret id V      594-595 quo decedat] eodem cadat V  
 V      594-595 decedat] tamen *add. canc.* S      595 enim] est V      595 aliquem non excusat] que non excusat V  
 V      597 veniat] vadat V      598 *Tit.*  
 V      600 et publicis *om.* V      600 deberet] debet V; deberent K      601 ubi vero consuetudo habetur] in qua vero provincia non habetur S; ubi vero consuetudo non habetur K

venie. Eis tamen personis sollempnis penitentia debet indici de quarum incontinentia non presumatur. Plerumque etenim contingit quod  
 605 iuvenes dum sollempnem peragunt penitentiam nacta oportunitate in vicium carnis incidunt ad vomitum redeuntes. Cavendum quoque est in hac et in qualibet / (f. 12 r S) penitentia ut viro vel uxori vel / (f. 138 rb K) iuveni de quorum continentia non speratur, peregrinationis itinera non iniungatur, ne absentia unius alterius fiat occasio  
 610 fornicandi.

Predictis adiciendum puto de remissionibus que fiunt in dedicationibus ecclesiarum et edificatione pontium et huiusmodi; de quibus apud sapientes questio est utrum valeant an non. Super hoc quatuor sunt opiniones. Quidam dicunt quod remissiones domini Pape  
 615 universaliter omnibus valent; archiepiscoporum vero et aliorum eis valent qui de parrochiis suis iudicantur. Alii dicunt quod eis valent qui super eis recipiendis licentia a patrinis suis receperunt. Tertii dicunt quod in huiusmodi remissionibus sole negligentie dimittuntur. Quarti quod superfluum indebite pene intelligitur.

620 Pro his opinionibus nichil facit auctoritas illa «quodcumque ligaveris etc.», in qua magis quidam confidunt si bene advertatur; prime sic obicitur: constat quod nullum peccatum remanebit impunitum; loquamur ergo de aliquo, puta de fornicatione; Deus previdet istud peccatum fore puniendum aliquanta pena, quod nec maiori nec minori; illa erit hic per sacerdotem vel in purgatorio; iniungit eam sacerdos: iste aut iniungit debitam aut indebitam; si debitam, ergo hic ea punietur peccatum si tamdiu vixerit penitens ita quod nec maiori nec minori pena hic aut in purgatorio. Ad quid ergo de illa pena fit relaxatio cum tota terminari debeat.

630 Sed huic argumentationi quidam respondent quia cum sit a superiori remissio, iam illa que restat per superiorem fit debita, et sic

603 indici] induci S      603-604 quarum] quorum V      607 vel<sup>2</sup> om.  
 V      608-609 peregrinationis itinera] peregrinatio V      609 absentia] abstinentia  
 S      613 valeant] valent S      613 an] aut K      614 sunt] questiones *add. canc.*  
 S      614 opiniones] oppiniones K      614 Pape] apostolici S      617 Tertii] tercii  
 K      618 dimittuntur] dimittantur S      620 opinionibus] oppinionibus  
 K      623 Deus] sed S      624 maiori *corr. ex moiori* S      628 ergo ... fit] fit  
 ergo de illa pena K      629 debeat] debeatur S

606 Cfr. II Petr 2, 22      620-621 Cfr. Mt 16, 19.

potest de pena per inferiorem imposita relaxari. Ad quid dico quod istud nichil est dictum, quia cum pena imponebatur a sacerdote si omnia que supra dicta sunt diligenter attendebat, non errabat clavis eius; ergo sen-/(f. 12 v S)-tentia eius concordabat cum sententia divina; ergo quod ligavit super terram ligatum fuit et in celis; non ergo per aliquem dissolvi poterat vel diminui nisi per Deum; omnem enim potestatem quam habuit Petrus in huiusmodi habet hodie quilibet sacerdos catholicus. Et generaliter verum est quod in sacrificio vel in penitentia iniungenda tantam habet potestatem minor sacerdos quam tantam habet Summus Pontifex.

Item, si indebitam iniunxit aut maiorem quam debuit aut minorem; si maiorem, aut penitens credebat tantam sibi deberi aut non; si credebat: tenebatur eam perficere, ergo facta erat ei debita, ergo si tantam non perficeret, peccaret mortaliter; ergo de ista non potest remitti; si non credebat, debet sacerdotem denuo adire scientem ligare et solvere. Si minorem iniunxit quam debuit, nichil de ea remitti potest, quia non solum illa sed etiam maior erat perficienda.

Per distinctionem utique prime opinionis patet secunde, quia si debitam penam, sicut tenetur, sacerdos imponit, nichil de ea remittere potest; ergo multo minus licentia potest ut per aliquem alium sibi de pena debita dimittatur.

Tertie opinioni taliter obvio quia aut fit mentio de negligentie culpa, aut de pena negligentie; si de culpa, constat quod sacerdos illam dimittere non potest: solus enim Deus peccata delet; si de pena, constat quia cum negligentia sit mortale peccatum, puniri debet, et sic recidit intenciones predictas. Sed sic opponitur: demonstrantur duo, senex et iuvenis; isti pariter peccaverunt/(f. 13 r S) ergo pariter sunt puniendi; iniungatur satisfactio uni quanta alii. Modo et iste senex pro debilitate corporis non potest istam penitentiam perficere; ergo sacerdos de pena iniuncta de iure poterit relaxare. His itaque respondetur et sufficiat instantia pro responsione: demonstro servum et liberum; isti pariter committunt aliquod crimen, ergo pariter sunt puniendi, non quia pro crimine pro quo debetur

634 diligenter *om.* S      637 poterat vel diminui] vel diminui poterat K      638 in huiusmodi *om.* K      639 vel] et K      648 maior] maiora S      650 imponit] inponit S      651 licentia] licenciare S      653 Tertie] tercie K      655 peccata *om.* S      657 sic *om.* S      660 et *om.* K      662 instantia] instancia S      663 committunt aliquod crimen] peccaverunt K      664 crimine] delicto S

665 libero bonorum publicatio et in insulam deportatio servus debet de-  
capitari, ut Digestus de falsis, l. I, ult.; habetur etiam instantia in  
canonibus.

Quartam opinionem credo esse veram, sed non simpliciter. Cum  
enim iniungitur indebita et superflua satisfactio alicui, aut scit esse  
670 indebitam aut non. Si nescit et si invenit huiusmodi remissiones et  
decedit in tempore peracte penitentiae debite, non credo quod in pur-  
gatorio puniatur. Si vero ultra peractam debitam vivit, ratione cre-  
dulitatis credo etiam ad indebitam teneri. Item si penitens scit peni-  
tentiam esse indebitam, tunc recurrit ad sacerdotem scientem ligare  
675 et solvere et debitam recipiat. In hoc casu non habet locum predicta  
opinio; si vero ad discretum non fit recursus, vel fieri non potest,  
tunc in rei veritate in huiusmodi remissionibus si tantam remissio-  
nem invenit quae equiparatur excessui suo, secundum istam opinio-  
nem remissum est totum superfluum, nec tenebitur de cetero ad il-  
680 lud, si hoc suo sensu noverint estimare, quia si nescierit necessarium  
est ei ad discretum sacerdotem recurrere etiam si in provincia sua  
discretus non invenitur.

In hac questione ego quiddam opinor quod propter ignaros sa-  
cre scripture me vellem non opinari, paratus existens, ((f. 13 v S)  
685 si auctoritatibus vel rationibus contrarium probaretur, ab hac opi-  
nitione removeri. Dico ergo sic, quod si sacerdos, circumspicentis omni-  
bus et diligenter consideratis quae circa peccatum vel peccantem sunt  
attendenda, clave quoque sua non errante, id est ex quo sententia  
sua concordat cum sententia divina, non potest ille vel alius aliquo  
690 modo remittere nisi solus Deus; potest tamen fieri homo debilis post  
susceptionem penitentiae senectute aut morbo perpetuo, vel qualita-  
tibus immutatis; tunc in isto casu illa facta est sibi debita et propte-  
rea recurrit ad patrum suorum ut estimatione de predicta penitentia  
diminuat, vel alia in tempore iniungatur si prima contraria sue in-  
695 firmitati videatur.

Item pene commutatio potest fieri si iusta et rationabilis causa  
subierit, sive circa penitentiam consideranda sit ratio, sive circa aliud  
emergens negotium generalis ecclesiae vel specialis. Circa penitentem  
ratio consideratur ut dictum est superius; vel etiam si sit ei iniuncta

666 in] de S      668 opinionem] oppinionem K      671 penitentiae debite *inv.*  
K      676 opinio] oppinio K      678 excessui] excessu S      681 provincia sua  
*inv.* K      682 invenitur] invenietur S      689 alius] remittere *add. canc.* S

penitentia peregrinationis quam hostilitas impediat, tunc in alia poterit commutare sacerdos. Circa generalem ecclesiam aliquis fortuitus casus potest contingere, puta si sarraceni terram christianorum hostiliter invadant sicut modo merito peccatorum nostrorum terram Ierusalimitanam a paganis detineri vidimus; in quo facto bene potest dominus Papa / (f. 138 vb K) facere generalem remissionem, id est pene commutationem ut quicumque ad terram illam recuperandam accesserint indulgentiam tocius pene a patrino impositae consequatur. Considerare tamen debet penitens ut si tanta sibi fuit pena iniuncta quam illam quam passurus est in ultramarina peregrinatione communi / (f. 14 r S) usu estimata in aliqua proportione excedat, iuxta arbitrium patrini sui, aliquid sibi de pena reservet. Tamen si rigiditatem sapit verbum istud, dicamus quod devotio sua cedat in locum pene; si vero in transfretando pericula in mari pertulerint, vel si in terra Palestina famis vel sitis seu bellorum molestias patietur que pene reservate equari videatur, tunc illam auctoritatem Domini sentiat sibi committatam.

Sed forte non omnibus placet verbum istud: sunt enim quidam dicentes solum fervorem devotionis in commutationem venire posse pene. Caveat sibi simplex quando audit in litteris apostolicis remissionem fieri ut non intelligat quod dominus Papa peccata dimittat, quod solius est Dei, sed credat eum commutationem pene facere.

Circa particularem ecclesiam huiusmodi casus solent evenire, puta si aliqui ducti lege privata aliquem heremum constituunt ut a strepitu mundi seiuncti Deo liberius serviant; tunc bene potest Archiepiscopus provincie vel Episcopus loci in dedicatione templi, si pauper est locus ille, remissiones, id est commutationes pene, facere predicto loco beneficientibus, ita quod ex arbitrio sacerdotis datio bonorum interveniat, et remissio iniuncte penitentiae, scilicet ut sic dicat: de pena quam tibi imposui si tantum vis de tuis loco illi conferre, tantum tibi remitto. Tantum etenim dare debet penitens de suis ut dolor qui habetur in dando equiparetur pene quam sibi patri-

700 impediat] inpediat S  
penitentiam *add. canc.* S  
S 714 vel] et S  
K 716 sentiat sibi]  
K 726 est<sup>1</sup>] sit K

700-701 poterit commutare *inv.* K  
709 est *om.* S  
714 molestias] molestia S  
729 imposui] inposui S

705 generalem]  
713 si *om.*  
714 patietur] pacietur  
721 solius est *inv.*  
729 illi] illo S

nus suus recompensat. Nec illud Apostoli obstat in epistola ad Corinthios «non ex tristitia», quia licet / (f. 14 v S) caro et sensualitas plerumque repugnent rationi, dummodo vincat ratio iudicatur meritorium; sed numquam hec locum habent in largo, qui sine dolore dat

735 danda; de isto dico quod sufficit ei datio in devocione, et quantitas dati non attenditur circa dolorem dantis qui non potest esse circa profectum recipientis; simile iudicium datur de pontibus et domibus infirmorum.

740 Istam opinionem confirmo auctoritatibus supra positis circa finem illius tractatus de iniunctione satisfactionis, quibus probatum est quod secundum quantitatem culpe debet esse quantitas pene, et pro illa ratione qua impugnata est prima opinio huiusmodi questionis. Sed restat respondere illi auctoritati, scilicet «quodcumque ligaveris etc.». Ad quod sancti exponentes dicunt sic: quodcumque ligaveris, id est quemcumque indignum iudicaveris remissione dum vivit, indignus apud Deum iudicabitur; et «quodcumque solveris etc.», id est quodcumque solvendum iudicaveris dum vivit, remissionem consequitur a Deo.

750 Sed numquid si pro voluntate sua sacerdos ligat vel solvit, si negatur de ostensione peccati sive de satisfactione, ita erit apud Deum, absit; et propterea sancti hanc opinionem stultam prevenerunt super eodem loco dicentes: hunc locum / (f. 139 ra K) quidam non intelligentes aliquid sibi assumunt de supercilio phariseorum ut dampnare

755 innoxios et solve se putent noxios, cum apud Deum non sententia sacerdotum sed reorum vita queratur. Unde in Levitico ostendere se sacerdotibus iubentur leprosi, quos illi non faciunt leprosos, sed discernunt qui mundi vel immundi sunt; ita et hic. Hec de remissionibus dicta sufficiant. Nunc ad ordinem prosequendum redeo. / (f. 15 r S)

732 illud Apostoli obstat]	obstat illud Apostoli K	732-733 Corinthios]	Chorintheos S
734 repugnent]	repugnet S	734 vincat ratio	inv.
734-735 meritorium]	meritorium S	735 numquam]	numquid K
740 opinionem]	opinionem K	745 dicunt]	enim add.
746 iudicaveris remissione	inv. K	747 apud]	aput K
748 quodcumque om. K	752 et om. S	747 etc.	om.
755 apud]	aput K	752 opinionem stultam	inv.
757 leprosi]	leprosis K	759 Nunc ... redeo	om. S

733 Cfr. II Cor 9, 7      744-745 Cfr. Mt 16, 19      756 Cfr. Lev 13, 1 ss; Lc 17, 14.

*Quot sunt articuli fidei quos quilibet credere debet.*

760

Sane quot sint articuli fidei non inuenio ab aliquo sanctorum determinatum, et ideo forte non sine temeritate eis numerus certus imponitur; potest tamen dici sine temeritate quod septem sunt articuli fidei. Primus est credere Deum esse unum in substantia et trinum in personis; secundus Christum natum ex virgine; tertius panem transubstantiari in carnem Christi, et vinum in eius sanguinem per ministerium sacerdotis; quartus Christum fuisse mortuum et sepultum; quintus Christum resurrexisse a mortuis; sextus eundem ascendisse ad celos; septimus Christum venturum ad iudicium et omnes homines resurrecturos.

770

Hi septem articuli fidei ideo dicuntur quia nos arctant ad ista credenda, et non sufficit in his eis auditis non obicere contrarium voluntati, sed quilibet tenetur moveri aliquando ad credendum. Sunt adhuc preter ista multa alia que prelati vel theologi cum ea legunt vel de eis disputant credere tenentur, scilicet Deum esse eternum, creatorem omnium, auctorem veteris et novi testamenti, Christum esse baptizatum et vim regenerativam aquis contulisse, et huiusmodi. Et etiam omnes hereses debent detestari; vel potest dici quod illi sunt articuli fidei qui in symbolo continentur.

775

Post predicta agendum est de operibus caritatis. Et primo dici potest quod homo post iustificationem duas partes iusticie observare tenetur, scilicet abstinere a malo et facere bonum. Summa quoque intentio eius debet esse ut habitam caritatem teneat, ad quod duo precipue sunt necessaria: primum ut omnes primos motus citissime repellat; secundum ut omnes sensus corporis cohibeat, scilicet visum, auditum etc. Cohibeat visum quia si viderit mulierem ad /f.

780

785

760 *Tit. V* 761 quot] quod S 762 non *om.* S 763 imponitur] inponitur S 763 dici sine temeritate] sine periculo dici V 763 sunt] sint S 764 et *om.* S 765 secundus] est *add.* S; credere *add.* K 765 ex] Maria *add.* V 765 tertius] tercius K 767 quartus] quartum V 767 fuisse *om.* S 768 quintus] quintum V 769 eundem] Christum K 769 Christum *om.* V 769 iudicium] iudicandum S 770 homines *om.* V 771 Hi septem ... dicuntur] septem hii ideo dicuntur articuli fidei V; hii septem ideo dicuntur articuli fidei K 771 arctant] artant S, K 772 his] hiis V 773 sed] se K 775 vel *om.* S, K 775 disputant] et *add.* K 776 veteris] testamenti *add.* V 778 Et *om.* S, K 779 symbolo] simbolo S 783 quod] quam S 785 scilicet] ab illicitis K 786 viderit] videat K

15 v S) concupiscendam eam avertat oculos ne videant vanitatem. Auditum quia si primo audiebat cantiones amatorias vel alia vana suggerentia mortem, nunc audiat verba vite. Gustum quia si olim  
 790 ad saturitatem et ebrietatem commederat et biberat, nunc ad sobrietatem cibos sumat. Odoratum quia si antea promptas nares ad quilibet pigmenta vel alios odores delicatos ad lasciviam habebat, modo caveat sibi ne intret mors per fenestras suas. Tactum quia si manus sue sollicite erant ad dirimenda aliena, modo non sint tarde ad dan-  
 795 das elemosinas.

Sex opera misericordie que in Evangelio narrantur, et septimum quod est in Tobia, scilicet sepelire mortuos, quocienscumque oportunitas se iniecerit quilibet qui potest implere tenetur, et generaliter omnia opera illa iudicantur meritoria que spectant ad cultum et honorem ac reverentiam Dei et utilitatem proximi, dummodo sit informata caritate. / (f. 139 rb K)

Ostensis operibus meritoriis que quilibet post iustificationem exercere tenetur quia valde timendum est ne canis revertatur ad vomitum, sus lota petat volutabrum luti, ne etiam sanus factus recidivam patiatur, ideo cautus venator canem ligare catena bonusque pastor suam in spaciola ducere prata, circumspexit medicus convalescenti dietam indicere debet. Erit ergo sic indicenda, scilicet ut abstineat ab illicitis et utatur licitis et concessis. Illicita sunt omnia genera mortalium peccatorum que superius enumerata sunt, que si semel in anno ad minus quilibet sacerdos populo sibi commisso denuntiat, multum / (f. 16 r S) saluti sue et subditorum consulit. Licita sunt illa quibus in superiori proximo capitulo facta est mentio.

Verum quia tres status hominum sunt in Ecclesia, scilicet status coniugatorum, continentium et virginum, et ideo adhibenda est  
 815 cuilibet specialis commonitio.

Coniugatus ergo duo diligenter observet. Primum est ut diligat uxorem et eam pertractet non tamquam subditam, sed tamquam so-

788 vana] mala K      789 mortem] mala K      799 opera illa *inv.*  
 K      799 spectant] spectat K      800 reverentiam] reverentiam  
 K      803-804 vomitum] ne *add.* K      805 patiatur] paciatur K      805 catena]  
 cathena K      809 mortalium peccatorum *inv.* K      811 saluti sue *inv.*  
 K      812 quibus] de qui *add. canc.* S      813-814 scilicet status *inv.*  
 K      815 commonitio] ammonitio K

787 Cfr. Ps 118, 37      803-804 Cfr. II Petr 2, 22.

ciam; et ei debitum quotiens exigat reddat ne forte per contrarium occasionem querat fornicandi. Secundum est ut filios nutriat et instruat in doctrina religionis. 820

Continentibus dicatur ut predicta observent preter coitum carnalem; et si possunt et eorum fragilitas non repugnat, habitum religiosum assumant quo facilius a lapsu carnis immunes existant.

Virginibus possunt que et continentibus; sed si non emiserint votum continentie virgines vel continentes, iuxta consilium Apostoli, nubant in Domino; melius est enim nubere quam uri. Hoc consilium etiam datur clericis in minoribus ordinibus constitutis, et permissionem habent a canone, ut XXX II distinctione, capitulo «Si qui vero sunt clerici». Hic intelligat quidam mundane legis peritus cunctarum suarum superficialium allegationum enervationem propter gloriam mundi et spem amplorum reddituum a matrimonio filium revocans. 825  
830

Sane quia in seculo commorantium quidam sunt agricole, quidam negotiatores, alii milites, alii causidici; et quandoque isti non incedunt regia via; ideo per semitam iusticie sacerdos eos dirigere debet. 835

Agricolis dicat ut eo cultu aliorum terras susceptas ad colendum excolant quo suas coli vellent, id est deberent; boves / (f. 16 v S) et oves et reliqua quadrupedia ab alienis pascuis removeant; decimas et primitias fideliter et sine murmuratione Deo tribuat; alterius terram a se possesse non addat: scriptum est: quod tibi non vis alii ne feceris. 840

Negotiatori sive rem emat ut carius vendat sive arte sua venalia operetur, ut non amplius vendat quam valeat, etsi aliquando plus vendi possit. Non obstat illud quod legis: res tanti est quanti vendi potest; sic enim debet intelligi: res tanti est quanti vendi potest, id est communi et generali usu vendentium et ementium, et secundum quod 845

818 exigat] exigit S      819 est ut om. K      824 non intr.  
K      825-826 consilium Apostoli inv. K      826 enim om. K      827 etiam datur inv. K  
S      828 canone corr. ex conone S      830 cunctarum corr. ex cunctorum  
S      831 spem] spe K      831-832 filium om. S      837 eo] in eo  
S      838 coli] excoli S      839 oves] boves S      839 removeant] amoveant  
K      840 primitias] primicias K      845 possit] potest S      846 enim om.  
S      847 vendentium et ementium] ementium et vendentium K

res sunt plures vel rariores. Non enim peregrinis de nocte venientibus ad civitatem nummata panis debet vendi pro quattuor denariis.

850 Igitur negociatori salva pecunia / (f. 139 va K) quam in mercimonio dedit, sufficiat ut labor sibi recompensetur; sed tunc demum istud verum est quando res in suo statu permanent; ceterum si excreverint, obtinent expositio illius verbi: res tanti est quanti vendi potest.

Milites iuxta consilium beati Ioannis Baptiste solis stipendiis 855 sint contenti, neminem concutientes. Si fuerint in iusto bello in quo necesse sit homines occidere, non eos occidant causa saturandi odii, sed ut pristina pace reformatur.

Causidicus inspecta quantitate et qualitate negotii animi quoque et corporis considerato labore, iustum poterit solacium petere.

860 Simile iudicium potest dari de phisico theorico.

Preter hec specialia hortandus est generaliter populus / (f. 17 r S) in ecclesia ut ubique ad Dominum orationes fundant, non in multiloquio sed orationem dominicam quam Dominus proprio ore edidit et apostolis ad orandum tradidit, scilicet «Pater noster, etc.».

865 Per hoc quod dicit «Pater noster» sciant omnes quod eius filii sumus adoptione. Noster ideo dicitur ne quod commune est aliquis dicat meus, quod soli Christo convenit per naturam; vel ideo ut ad supernitatem moveamur. «Qui es in celis», id est in sanctis. «Sanctificetur nomen tuum»: non hoc dicitur ut Deus sanctior fiat, sed ut

870 augmentum sue sanctificationis operetur; vel sanctificetur nomen tuum in nobis, ut qui in baptismo sanctificati sumus in eo quod cepimus perseveremus; vel sanctificetur nomen tuum, id est Patris nomen in filiis moribus et vita sanctum ostendatur. «Adveniat regnum tuum», id est dies iudicii post quem tecum utroque modo, id est in

875 corpore et anima glorificatus regnabo; vel adveniat regnum tuum, id est indica mihi precepta et da mihi eorum observantiam ut per ea ad regnum tuum perveniam; vel adveniat regnum tuum, id est da mihi per eius predicationem saltim verbotenus et superficietenus, ut

850 pecunia] peccunia S      850 mercimonio] mercinario *corr. ex* mercenario  
 S      853 obtinet] optinet S      854 Baptiste *om.* K      855 concutientes] concucien-  
 tes S      855 fuerint] fuerit K      856 occidere] interficere S      856 occidunt] in-  
 terficiant S      857 reformatur] reformetur S      859 solacium] solatium  
 K      860 potest dari *inv.* K      863 sed] in *add. canc.* S      864 scilicet *om.*  
 S      864 etc. *om.* S      866 adoptione] adoptionem S      870 sanctificationis] si-  
 gnificationis in nobis K      874-875 id est ... anima *om.* K

te per speculum et in enigmate videam hic, et tandem in celesti patria sicuti es. «Fiat voluntas tua sicut in celo et in terra», id est da 880 nobis cognitionem tue voluntatis ut a nobis impleatur; vel voluntas Dei est custodia preceptorum suorum; vel voluntas Dei est ipse Deus de qua dicitur «voluntati eius quis resistit?». Non ergo petimus ut ista impleatur, que semper impletur, sed oramus ut liberum arbitrium nostrum per gratiam nobis infusam eius voluntati societur. «Sicut in celo 885 et in terra», id est sicut fit voluntas in angelis / (f. 17 v S) ita fiat in nobis, vel sicut fit in iustis ita et in peccatoribus; vel sicut fit in Christo ita et in Ecclesia; vel sicut fit in ratione ita fiat in sensualitate; vel sicut fit in anima ita et in corpore.

«Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie», id est da 890 nobis iusticiam qua recte vivamus; vel da nobis precepta secundum que recte vivamus; vel da nobis cognitionem sacre scripture ut te ex parte cognoscamus; vel da nobis perceptionem corporis tui quo roborati facilius in caritate perseveremus; vel da nobis te ipsum hic in spe et in futuro in re. Supersubstantialem / (f. 139 vb K) ideo dicit quia 895 Ecclesia Dei omnes alias substantias excedit. Cottidianum ideo dicit quia qui Christum edit adhuc esuriet; vel cottidianum quia hic est cottidianus, in patria eternus. Sequitur «et dimitte nobis debita nostra etc.», id est peccata nostra quibus tenemur eternis penis obligati. «Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris», id est eo pacto quemad- 900 modum nos dimittimus debitoribus nostris; aliter enim nullus esset totius orationis fructus. Hec remissio non attenditur in pecunia vel in alio de quo contendere potest imperfectus in iudicio et repetere, sed in rancore animi quem petenti veniam quilibet dimittere debet. Sequitur «et ne nos inducas in temptationem», id est non permittas 905 nos induci in talem temptationem per quam succumbamus. «Sed libera nos a malo» visibili et invisibili.

Data itaque doctrina dominice orationis, si sacerdos viderit populum in audiendo verba divina attentum, sepius in anno sermocinetur pauca et utilia dicendo; interferat aliquam historiam ut per eam 910 subditos ad moralem intelligentiam alliciat; vitam et miracula sancto-

883 qua] quo S      883 resistit] resistet S      887 nobis] hominibus K      887 et om. K  
 889 corpore] carne K      892 recte om. K      894 ipsum intr. S  
 896 omnes intr. S      897 edit adhuc esuriet] edunt adhuc esuriunt K  
 901 esset] est K      902 totius] tocus S      902 pecunia] pecunia S  
 904 petenti] petendi S      910 utilia] ac levia add. K

879 Cfr. I Cor 13, 12  
 897 Cfr. Eccli 24, 29.

879-880 I Io 3, 2

883 Cfr. Rom 9, 19.

rum aliquando / (f. 18 r S) recitet, que solent mentes hominum ad compassionem commovere. Redarguat, obsecret, increpet cum omni patientia et doctrina, publica publice si scandalum non timetur, privata  
915 in privato.

Post tractatum iustificationis et noxie qua sacerdos populum sibi commissum gubernare docetur, quia homo sive bene sive male vivat necesse habet mori, videndum est ubi sint anime defunctorum usque ad diem iudicii. Ad quod primo dicendum est quod sunt quattuor status  
920 tantum. Est status vie, status purgatorii, status celestis patrie et status inferni. Cum itaque homo moritur aut decedit cum caritate aut sine caritate, si sine caritate et sit cum mortali peccato, statim vadit in infernum; si cum caritate aut cum pena mortalis peccati, puta quia post penitentiam iniunctam satisfactionem non perfecit, tunc in isto  
925 casu recipitur in locis purgatoriis, et pena finita volabit ad patriam; si sine pena decedit nullo intersticio ad celestem patriam volat; si autem venialia portat, puta quia mundum vel filios diligebat plus debito, tamen de hac dilectione dolebat in articulo mortis quia non poterat non diligere, salvus erit tamen quasi per ignem; in alio etenim casu  
930 venialia non portantur quia in generali contricione delentur.

Ecce breviter ostensum est ubi sint anime defunctorum usque ad diem iudicii; sed quia consequenter expectant resurrectionem corporum, videndum est de resurrectione. De die autem illo quando futurus sit nemo novit, neque Filius, non quod Filius ignoret, sed illud  
935 dicitur nescire quod nos facit ignorare; quodcumque tamen futurus sit, sciendum est quod in valle Iosaphat erit que est iuxta montem Oliveti. / (f. 18 v S) Tamen hoc quidam dictum pueriliter intelligentes propter mo- / (f. 140 ra K) -dicitatem loci dicunt quod in valle Iosaphat, id est in valle iudicii veniet Dominus ad disceptandum; veniet ergo  
940 sicut dicunt sancti Dominus cum virtute magna signo crucis eum precedente, in carne humana ostensurus cicatrices corporis, ut videant

912 aliquando] quandoque K      913 redarguat] redarguet K; *corr. ex* redarguet S  
 914 et doctrina *om.* K      916 noxie] noxe S      917 sive male vivat] vivat sive male K  
 919 dicendum] sciendum K      919-920 sunt quattuor status tantum] quattuor sunt tantum status K  
 cum K      921-922 cum caritate aut sine] sine caritate aut cum K      926 nullo] in illo S      929 quasi *intr.* S      931 est *om.* K  
 934 non *corr. ex* neque S      936 erit *om.* S      937 Oliveti *in marg.* S  
 937 dictum *intr.* S      939 veniet] venient S      940 sancti *intr.* K

913-914 Cfr. II Tim 4, 2.

933-934 Cfr. Mt 24, 36.

in quem pupugerunt. Emittet Dominus vel aliquis angelorum vocem magnam dicentem: surgite mortui, et resurgent omnes qui erant in monumentis; qui vero vivi reperientur in momento, et in ictu oculi morientur, incinerabuntur et resurgent immortales cum corporibus glorificatis, hebentibus tres proprietates ad similitudinem dominici corporis: agilitatem, subtilitatem et splendorem. Agilitatem quia iusti tamquam scintille in arundineto discurrunt; subtilitatem quia sicut Christus ianuis clausis intravit ad discipulos, ita ipsi cuncta penetrabunt obstacula; splendorem quia iusti fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum.

Omnes itaque resurgent in etate plenitudinis Christi, id est in forma triginta trium annorum vel triginta duorum et dimidii quam quilibet habuit, si tantum vel ultra vixit, vel ad quam pervenisset si tantum vixisset; nec aliquid diminuetur de gigante, nec addetur nano; tamen non erit ibi aliqua deformitas quia in multitudine preciosorum lapidum, licet sint ibi parvi et magni, tanta est ibi pulcritudo quod omnis deformitas excluditur.

An mali resurgant tales, scilicet cum deformitatibus, puta gipositatibus et his similibus quas habuerunt, Augustinus in dubio relinquit.

Resurgentibus ergo omnibus, boni statuentur ad dexteram iudicis, mali vero a sinistris, et bonis dicetur: / (f. 19 r S) «venite benedicti Patris mei etc.»; malis vero: «ite maledicti in ignem etc.». Malos itaque obvolveth ignis eternus ducens eos in infernum ubi in eternum cruciabuntur; boni vero cum Christo recipientur in gloria illa quam nec oculus vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit que preparavit Deus diligentibus se.

Ecce de statibus hominis et de doctrina sacerdotibus breviter dicta sufficiant. Parcant mihi queso theologi, si hoc legere dignabuntur, si minus bene dicta invenient; sacerdotes ignari sacre scripture credant que dicta sunt auctoritatibus posse confirmari quod propter brevitatem opusculi observatum non est. Amen.

944 in <sup>1</sup> rep. S	944 et om. S	949 intravit] intrabat K	950 iusti fulgebunt <i>inv.</i> K
om. S	955 diminuetur] dinuetur S	962 ergo om. S	964 Patris mei
S	964 in ignem om. S	965 obvolveth] obvolvith S	969 hominis om.
969 breviter <i>in marg.</i> S	973 Amen om. K		

941-942 Cfr. Zach 12, 10; Io 19, 37      947-948 Cfr. Sap 3, 17      Cfr. Io 20, 26.  
 950-951 Cfr. Mt 13, 43.  
 963-964 Cfr. Mt 25, 34      967-968 I Cor 2, 9.

**Pagina bianca**

# IL FONDAMENTO ECCLESIOLOGICO DELL'IMPEGNO DEI PASTORI NELLA SANTITÀ SECONDO IL CATECHISMO ROMANO (1566)

Raul LANZETTI

---

**Sommario:** 1. *La scelta teologica iniziale* - 2. *Il testo fondamentale* - 3. *L'esigenza battesimale* - 4. *Il ministero e l'esemplarità di vita* - 5. *Il fulcro dello sforzo quotidiano* - *Appendice I. Catechismus Romanus II, 7, 4-5 (textus receptus).* *Appendice II. I testi relativi alla tonsura clericale.*

---

Ai nostri giorni si riflette sulla formazione dei sacerdoti, in vista della prossima assemblea ordinaria del Sinodo dei Vescovi. Ovviamente, in questa cornice si pone anche l'esigenza di un approfondimento teologico, nonché di una rinnovata conoscenza delle relative fonti magisteriali. Ora, tra queste fonti spicca il Concilio Tridentino, giacché, com'è risaputo, diede vita a una riforma del clero impostata prettamente sul ministero e le sue esigenze<sup>1</sup>. Sarà utile perciò rivisitare quei momenti, dai quali è partita l'ispirazione di fondo della nostra realtà di oggi.

Tuttavia, nei confronti dell'impegno dei pastori nella santità — che è l'argomento da trattare in questa occasione —, il Concilio stesso non offrì una *teologia* completa ed esplicita. Questo compito sarebbe spettato alla commissione incaricata della redazione del *Catechismus ad parochos*<sup>2</sup>, che poi avrebbe ricevuto il nome di *Catechismo*

<sup>1</sup> Cfr. J.L. ILLANES, *Sacerdocio y actividad temporal*, in «Teología del Sacerdocio» 12 (1980) 151-206, soprattutto pp. 162 s. e bibliografia.

<sup>2</sup> Sui rapporti tra Concilio Tridentino (3° periodo) e redazione del Catechismo, cfr. P. RODRIGUEZ - R. LANZETTI, *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento (1566)*, Pamplona 1982, pp. 45-88. Quest'opera verrà citata con l'abbreviazione *Fuentes e historia*.

*Romano* (CR)<sup>3</sup>. Difatti tutti e tre i vescovi membri di questa commissione — Muzio Carlini, Leonardo De Marini ed Egidio Foscarari — furono anche membri della commissione conciliare *de sacramento ordinis*<sup>4</sup>. D'altra parte, non appena concluso definitivamente il Concilio, tale commissione per la redazione del CR venne insediata a Roma; e poi, nell'arco di più o meno sette mesi, presentò la prima stesura del testo, che allora — già sotto Pio IV — venne considerata praticamente definitiva, come di fatto si è verificato<sup>5</sup>. Questi rilievi di carattere storico vogliono sottolineare la stretta relazione tra Concilio e CR; il che ci consente di percepire la dottrina teologica del CR come inserita nell'orizzonte dell'opera totale del Tridentino.

Inoltre, oggi si è molto sviluppata la conoscenza scientifica del CR. Sappiamo, tra l'altro, quali sono state le più importanti fonti redazionali<sup>6</sup>; il prof. Gerhard Bellinger (Dortmund) ne ha fatto il catalogo delle edizioni<sup>7</sup>; infine, viene ormai stampata l'edizione critica del testo in base ai manoscritti originali, ritrovati pochi anni orsono dal prof. Pedro Rodríguez (Navarra) nella Biblioteca Apostolica Vaticana<sup>8</sup>. Tutto ciò viene a collocare la ricerca in una posizione molto vantaggiosa nei confronti del passato, consentendo lo studio di tale documento secondo le esigenze della ricerca contemporanea.

L'adoperare queste nuove risorse porta a risultati interessanti. Da un lato, infatti, si verifica ulteriormente che, pur cronologicamente posteriore al Concilio, il CR è un'opera «pre-tridentina»; vale a dire che esso non è controvertista, né obbedisce ad una impostazione dialettica. Prende forza, invece, dalla Scrittura, dalla Liturgia e dai Padri della Chiesa, sforzandosi di connettere vitalmente tutto

<sup>3</sup> Il titolo ufficiale dell'edizione princeps (in-folio) è il seguente: *CATECHISMUS, Ex Decreto Concilii Tridentini, AD PAROCHOS, PII QUINTI PONT. MAX. IUSSU EDITUS, ROMAE. In aedibus Populi Romani, apud Paulum Manutium, MDLXVI*. Se ne farà riferimento con la abbreviazione CR.

<sup>4</sup> Cfr. SOCIETAS GOERRRESIANA (ed.), *Concilii Tridentini Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova collectio* (Freiburg i.B. 1965-1967), vol. IX, p. 38 (testo e nota 1).

<sup>5</sup> Cfr. *Fuentes e historia*, pp. 108 s.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 133-201.

<sup>7</sup> G. BELLINGER, *Bibliographie des Catechismus Romanus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos 1566-1978*, Baden-Baden, 1983.

<sup>8</sup> Cfr. P. RODRIGUEZ, *El manuscrito original del Catecismo Romano*, in «Scripta Theologica» 17 (1985/2) 487-552. [Essendo ormai il testo in tipografia, è finita la stampa dell'edizione critica. Quindi, le citazioni faranno riferimento ai criteri precedenti].

il suo insegnamento con la grande tradizione evangelizzatrice dell'epoca patristica. D'altra parte, nell'approfondire le sue affermazioni entro il contesto storico-teologico dell'epoca, vengono superate certe inerzie ermeneutiche, ed emerge una teologia che non è affatto lontana dalla nostra sensibilità di oggi. Infatti, le questioni dottrinali allora affrontate furono meno congiunturali di quanto spesso s'immagina; e le risposte che vennero date meritano ancora di essere ascoltate.

## 1. La scelta teologica iniziale

Ora, al momento d'intraprendere l'esposizione del tema proposto, occorre rilevare innanzitutto che, come sottolineava appunto la fonte teologica consultata dai redattori, l'*In IV Sententiarum* del domenicano Domingo de Soto<sup>9</sup>, qui non si tratta dello stato di grazia richiesto nella celebrazione dei Sacramenti, bensì della vita integralmente impegnata nella ricerca della santità<sup>10</sup>. Orbene, il discorso, a questo riguardo, parte da questa domanda: su quale fondamento teologico poggia il dover essere santi dei pastori? In altre parole: perché e in quale senso i sacerdoti si impegnano nel ricercare la pienezza dell'amore?

In modo consono con le opzioni del Concilio di Trento, all'inizio della risposta i redattori collocano soltanto il *ministerium*, mai lo stato di vita.

Nel CR, lo stato clericale viene semplicemente menzionato<sup>11</sup>, senza ricevere alcuno sviluppo dottrinale. E tutto ciò avviene in contrasto con le fonti teologiche e redazionali adoperate dagli estensori. Ci sono due luoghi molto significativi a questo riguardo.

Il primo si trova nella scelta fatta dai redattori al momento di parlare della tonsura clericale. Questo rito, infatti, può essere considerato da due punti di vista: o in relazione con lo stato clericale, e quindi come «ingresso»; oppure in rela-

<sup>9</sup> Sul carattere di fonte del CR, che ha quest'opera, vedi *Fuentes e historia*, pp. 165-201. Qui ci siamo serviti dell'edizione veneziana di Giovanni Maria Lenis (1575), 2 vol.

<sup>10</sup> «*Quod articulo praesenti (de idoneitate eorum qui sacris sunt ordinibus initiandi) definitur non est generalis illa dispositio, quae in suscipiente quodcumque sacramentum requiritur, ne sacramentalis gratia obicem inveniat. Est enim illa quaedam actualis praeparatio. Sed definitio praesens ad morum habitus attinet*» (d. 25, q. 1, a. 4: II, p. 59b).

<sup>11</sup> Lo chiama *ecclesiasticae vitae ratio* o *vitae genus* (II, 7, 1), oppure *vivendi ratio* (II, 7, 4).

zione agli ordini, rispetto ai quali è una «preparazione». Questi due significati si trovano nelle fonti redazionali del CR<sup>12</sup>; ma, diversamente da esse, i redattori parleranno della tonsura soltanto come preparazione — *quaedam praeparatio ad ordines*<sup>13</sup> —, mai come ingresso. Inoltre, una delle fonti — l'*In IV Sententiarum* di Domingo de Soto — fa l'analogia tra la tonsura e altre istituzioni iniziatiche nella Chiesa, rapportandola al catecumenato e al noviziato. Dice che si tratta di una disposizione, «*quasi media inter laicos et Ecclesiae ministros; veluti in religione "novitius", et in christianismo "cathecumenus", qui nondum suscepit characterem*»<sup>14</sup>. L'idea piacque ai redattori; tuttavia introdussero due cambiamenti. Il primo consistette nel non fare — diversamente dal Soto — il paragone tra *rito* — tonsura — e *soggetto* — novizio o catecumeno<sup>15</sup> —; bensì tra *rito* — tonsura — e *rito* — esorcismi o sponsali —. Il secondo, più importante, riguarda il fatto che l'ingresso in religione, a differenza degli sponsali, non dispone ad un sacramento, ma a una professione religiosa. Quindi i redattori lasciano cadere questo riferimento all'ingresso in religione, e lo sostituiscono con gli esorcismi<sup>16</sup>. Come si può vedere, il CR evita di parlare della tonsura in riferimento ad uno stato, e circoscrive il suo discorso entro il perimetro prettamente sacramentale.

Il *secondo*, che è già di contenuto, consiste nel fatto che i redattori danno della tonsura un significato *ministeriale* anziché monastico. Ci sono due prove significative in tal senso, e relative ad altrettanti simbolismi della tonsura. Il primo riguarda la forma circolare (simbolo della perfezione), e il secondo il taglio (simbolo dello spoglio). Tutti e due risalgono — mediante il *Commentarium* del Soto — a san Tommaso d'Aquino<sup>17</sup>, che ne dà un contenuto di sapore monastico; tuttavia, il CR prediligerà il senso ministeriale. Ora, il primo di questi due significati verrà trattato più avanti<sup>18</sup>; vediamo dunque il secondo. Il cardine dell'analisi si trova nel fatto che il significato del taglio *deriva* dal simbolismo dei capelli. Orbene, per san Tommaso — e sullo sfondo del significato della chioma femminile espresso nella 1 Co 11, 15 — i capelli sarebbero prevalentemente un *velamen*<sup>19</sup>,

<sup>12</sup> La fonte generale del CR sono stati i *Comentarios sobre el Catechismo christiano* (1558): vedi *Fuentes e historia*, pp. 153-157. 175-183. 415-420. Qui ci siamo serviti dall'edizione critica di J.I. Tellechea Idigoras, Madrid 1972, 2 vol. Per quanto riguarda il punto segnalato del testo, Carranza, ad esempio, dice che uno dei motivi della tonsura dei chierici è *para avisarlos del estado que toman* (II, p. 306, r. 4900 s.).

<sup>13</sup> CR II, 7, 13.

<sup>14</sup> D. 24, q. 2, a. 1: II, p. 26a.

<sup>15</sup> Ciò coglie *in obliquo* la condizione acquistata.

<sup>16</sup> «*Incipiendum autem est a prima tonsura, quam quidem docere oportet quamdam praeparationem esse ad ordines accipiendos. Ut enim homines ad baptismum exorcismis, ad matrimonium sponsalibus praeparari solent; ita, cum tonso capillo Deo dedicantur, tamquam ad ordinis sacramentum illis aperitur*» (CR II, 7, 13).

<sup>17</sup> Vedi Appendice II.

<sup>18</sup> Vedi pp. 58 s.

<sup>19</sup> «*Praeterea, "capilli in velamen dati sunt": ut patet 1 Cor 11, 15. Sed ministri altaris debent habere mentem revelatam. Ergo competit eis rasura coronae*» (*Suppl.* q. 40, a. 1, sc2).

e quindi qualcosa che fa difficoltà alla *contemplazione*. Perciò i capelli verrebbero rasi dalla parte superiore perché la mente dei chierici non venga ritardata *temporalibus occupationibus a contemplatione divinatorum*; e verrebbero accorciati dalla parte inferiore, affinché le *temporalia* non avvolgano i sensi<sup>20</sup>. Per il CR, invece, i capelli sarebbero un *supervacaneum quiddam*<sup>21</sup>; il cui taglio avrebbe due significati: l'*externarum rerum contemptio* e l'*animi ab omnibus humanis curis vacuitas*. Queste due espressioni si possono tradurre così: il distacco dai beni esterni (ricchezze, onori, bellezza, ecc.) e l'essere libero da ogni spirito affaristico<sup>22</sup>. Quindi, si tratta di due esigenze prettamente in rapporto con quei difetti nell'intenzione di chi vuole essere ordinato, che il CR aveva già descritto poco prima; e cioè il voler cercare nel ministero *ut quae ad victum vestitumque necessaria sunt* negoziando con esso; oppure l'*honorum cupiditas et ambitio*; o, infine, *ut divitiis affluant*, ottenendo un ricco beneficio ecclesiastico<sup>23</sup>. Insomma, secondo il CR, il simbolismo della tonsura non si troverebbe in rapporto a un genere di vita rivolto alla contemplazione, ma riguarda quel distacco dai beni temporali che è necessario per svolgere degnamente il ministero sacerdotale.

La predetta scelta era teologicamente impegnativa, giacché si doveva andare verso l'elaborazione di una dottrina in certo senso ori-

<sup>20</sup> «*Competit etiam eis ratione subtractionis capillorum: et ex parte superiori per rasuram, ne mens eorum temporalibus occupationibus a contemplatione divinatorum retardetur; et ex parte inferiori per tonsuram, ne eorum sensus temporalibus obvolvantur*» (*ibid.*, c.).

<sup>21</sup> San Tommaso conosceva pure questo significato (cfr. *ibid.*, arg. 3), ma non lo adopera; e il motivo sembra sia stato che, nei confronti di tale obiezione, lui avrebbe risposto solamente facendo presente l'altra esigenza, cioè quella della figura circolare (cfr. *ibid.*, ad 3).

<sup>22</sup> Nella traduzione di queste espressioni serve a poco la versione di Alessio Figliucci, presente nella prima edizione italiana (Roma 1566, in 8°, giacché ne offre una traduzione piuttosto materiale: «per quella [la tonsura] pensano dichiararsi il dispregio de le cose esteriori, et l'alienatione de l'animo da tutte le cose umane», la seconda (p. 307). Peggio ancora è la traduzione più recente: «il disprezzo e la rinuncia al mondo con tutte le sue vanità», la prima, e poi «il distacco dell'anima dalle preoccupazioni terrene», la seconda (ANDRIANOPOLI, *Il Catechismo Romano commentato*, Milano 1983, p. 287). Il metodo corretto è quello di rivolgersi ai testi che sono alla base redazionale del CR. Per il confronto testuale con la fonte adoperata — il Carranza, e non il Soto che segue San Tommaso —, vedi Appendice II. Nella traduzione del Carranza, il latinista Poggiano sembra aver proceduto in base a una captazione del nocciolo di quanto detto nel testo da tradurre — si noti la sinteticità di espressione —, per esprimere poi il concetto con delle categorie latine ciceroniane. In tal senso, le *externae res* (o *bona*) sono quelle, *quae non sunt in nobis ipsis, sed extra, nosque circumstant, ut divitiae, honores, gratia et huiusmodi* (E. FORCELLINI [J. FURLANETTO, V. DE VIT], voce *externus*, in *Totius Latinitatis Lexicon*, II [1861] 998A); quindi, la relativa *contemptio* ha il senso della povertà, ma anche della modestia e dell'umiltà. Poi, all'origine dell'*animi ab omnibus humanis curis vacuitas* va collocato l'*enriquecense* (arricchirsi) del Carranza; e in tal senso, le *humanae curae* vanno tradotte nel senso di «affari» (cfr. G. ANGELINI, voce *cura-ae* [A, 1], in *Nuovo Dizionario Latino-Italiano*, Città di Castello 1986 [24 ed.], p. 573), di cui la relativa *vacuitas* sta a indicare la libertà, l'essere spoglio.

<sup>23</sup> Cfr. CR II, 7, 4. Testo integrale in Appendice I.

ginale. In effetti, non era possibile trasferire al ministero le categorie teologiche con cui veniva concepito lo stato di perfezione, poiché tale trasferimento può avvenire soltanto sulla base di un rapporto d'identità tra funzione ecclesiale e ricerca della santità. È quanto accade nella vita consacrata, alla cui struttura essenziale appartengono ugualmente sia il ricercare come il testimoniare pubblicamente il radicalismo cristiano. In base a questo diventa possibile sollecitare l'attuazione dell'impegno dei consacrati, e in termini di totale necessità.

Ora, se è vero che il religioso infedele alla sua consacrazione perciò stesso non compirà il suo ruolo ecclesiale, il sacerdote invece può svolgere la sua funzione anche nel caso in cui non si impegnasse nel cercare l'amore in pienezza; e questo è così perché l'essenza del ministero non riguarda la santità del suo portatore. Inoltre, tale convinzione è fede della Chiesa formalmente definita. Infatti, era stato Wyclif a identificare santità e ministero, sicché la santità del ministro appartarrebbe all'essenza della funzione ministeriale. Quindi, la sua eventuale mancanza verrebbe a privare di efficacia gli atti del sacerdozio. Come si sa, la Chiesa dichiarò ereticali queste proposizioni<sup>24</sup>, e lo stesso CR dovette ribadire con forza:

«Anche se magari fosse vergognosa la vita dei presuli, tuttavia i fedeli dovranno essere certamente sicuri del fatto che taluni pastori stanno nella Chiesa, e neppure a motivo dei loro misfatti gli viene tolto alcunché dalla loro potestà»<sup>25</sup>.

Insomma, il ministero non può essere concepito come condizione di vita essenzialmente tesa alla santità del sacerdote<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. CONCILIO DI COSTANZA, sess. VIII (4 maggio 1415) [*Errores Iohannis Wyclif*], n. 15: «Nullus est dominus civilis, nullus est praelatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali» (DS 595/1165).

<sup>25</sup> «De caeteris autem, quamvis improbis et sceleratis hominibus, adhuc eos in Ecclesia perseverare dubitandum non est; idque tradendum assidue, ut si forte Ecclesiae antistitum vita flagitiosa sit, eos tamen in Ecclesia esse, nec propterea quidquam de eorum potestate detrahi, certo sibi persuadeant» (CR I, 10, 9).

<sup>26</sup> Del resto, i redattori erano pienamente consapevoli di questa problematicità. Infatti, sulle pagine dell'*In IV Sententiarum* del Soto potevano leggere queste osservazioni: «Haeretici, fucato religionis praetextu adeo hanc veritatem extollunt, ut in foveam falsitatis corruant. Enimvero Wicleff, ut est videre apud Waldensem («De Sacramentis», tomo II, cap. 3 et 4 et subsequentibus, et cap. 144 et 145), aiebat sanctitatem ministrorum Ecclesiae esse necessariam, non solum de praecepto, sed tamquam de essentia sacramenti: ita ut non susceptio sacramenti, sed meritum vitae in gradu ecclesiastico hominem suscipiat» (d. 25, q. 1, a. 4: II, p. 58ab). E poi aggiungeva: «Contra hunc autem errorem statuitur secunda conclusio: Quamvis bonestas vitae sit in sacerdotibus et aliis ministris (scilicet diacono et subdiacono) necessaria ne-

Questa osservazione, tanto basilare, è importante perché aiuta a capire l'originalità di una teologia sull'impegno dei pastori nella santità, ogniqualvolta la si vuol fondare esclusivamente sul ministero. Infatti, l'impossibilità di concepire l'essenza del ministero in termini di santità del ministro, rende anche impossibile il discorso sul ministero come forma di «impegno per la santità» o di «sequela Christi», oppure di «vita apostolica».

Comunque, sebbene la santità del portatore non entri nella definizione del ministero, il CR manifesta la convinzione che sia possibile fondare su di esso una vera esigenza di santità. Difatti, nel parlare dell'integrità di vita dei sacerdoti come condizione previa all'ordinazione presbiterale, il CR dice che «è necessario in larga misura raccomandarla» all'interessato<sup>27</sup>. Dunque, la santità morale del soggetto viene *raccomandata*, e non esigita dall'essenza stessa del ministero. E tuttavia si parla anche di necessità, dicendo che è *necessario* il raccomandarla. Bisogna dunque porsi la domanda circa la fonte di tale esigenza.

Concretamente, la posizione del CR incomincia a prendere corpo anche a partire da una percezione della stessa essenza del ministero; e cioè quella che il sacerdozio sia essenzialmente relativo alle necessità della Chiesa. Infatti, già nella trattazione generale sui sacramenti, il CR aveva ribadito che l'Ordine, «sebbene non è necessario ai singoli fedeli, è del tutto necessario all'intera Chiesa»<sup>28</sup>. E poi, al momento appunto di dare inizio al suo insegnamento sulla probità di vita dei pastori, premette questo principio fondamentale:

«Che si dovrà essere massimamente cauti nell'amministrare questo sacramento, lo si desume dal fatto che gli altri sacramenti danno la grazia per la santificazione e il profitto di coloro che li ricevono; quelli, invece, che sono ordinati vengono resi partecipi della grazia celeste, affinché con il loro ministero si provveda alla salvezza della Chiesa, anzi di tutti gli uomini. Perciò si spiega che le ordinazioni siano fatte soltanto in giorni stabiliti, ed in cui vengono anche indetti dei digiuni solenni, secondo una antichissi-

*cessitate praecepti, non tamen est de necessitate et essentia sacramenti, neque ad eorum usum. Imo licet quis in peccato ad susceptionem ordinum accedat, si modo intentionem habeat suscipiendi sacramentum, quamvis gratiae beneficio frustretur, nihilominus verum suscipit sacramentum. Et pari ratione si postea in peccato sacramenta administret, vera confert» (ibid.: II, p. 58b).*

<sup>27</sup> «In eo qui sacerdos creandus est, vitae et morum integritas commendetur magnopere oportet» (CR II, 7, 31).

<sup>28</sup> «Etsi non singulis fidelibus, toti tamen Ecclesiae omnino necessarius est» (CR II, 1, 22).

ma prassi della Chiesa Cattolica. E ne è questo lo scopo: che il popolo fedele, mediante pie e sante preghiere, impetri da Dio tali servitori delle realtà sacre, che si renda notorio di essere i più idonei per esercitare rettamente e per il profitto della Chiesa la potestà di tanto ministero»<sup>29</sup>.

Non è facile esagerare l'importanza di questa affermazione. Infatti, nessuno può dire che ha bisogno di diventare sacerdote per poter essere santo. Nei confronti del ministero ordinato, ciò che conta non è il bisogno di santità del soggetto, ma il bisogno di santità della Chiesa<sup>30</sup>.

Tutto ciò è decisivo, tra l'altro, per la comprensione della vocazione al ministero ordinato. Questa, infatti, non è paragonabile a nessun'altro genere di vocazione nella Chiesa, poiché nella struttura della chiamata al ministero occupa un posto essenziale l'appello fatto dai relativi presuli. Tanto è vero che il CR, interpretando il brano della Lettera agli Ebrei sulla chiamata divina rivolta ad Aronne (Eb 5, 4), vede la vocazione di Dio nell'appello, appunto, dei Pastori. Così si esprime: «si dice che sono chiamati da Dio, coloro che vengono chiamati dai legittimi ministri della Chiesa»<sup>31</sup>. L'essenziale partecipazione della chiamata dei presuli alla vocazione al ministero è dovuta al fatto che, nei confronti del sacerdozio, le necessità della Chiesa contano in modo determinante, ogniqualvolta il ministero esiste per la Chiesa, non per l'interessato. Così, anche se la Chiesa abbisognerà sempre di sacerdoti, comunque le sue strutture pastorali possono fissarne il numero necessario, magari in termini percentuali; e tutto ciò legittimamente, e senza intaccare alcun diritto. Un simile discorso sarebbe improponibile, almeno in questi stessi termini, nei confronti di altre vocazioni nella Chiesa.

<sup>29</sup> «*Maximam autem in hoc sacramento cautionem adhibendam esse ita colligitur, quod cetera gratiam ad illorum sanctificationem et usum tribuunt, a quibus percipiuntur; at vero qui sacris initiuntur, ob eam rem coelestis gratiae participes fiunt, ut eorum ministerio Ecclesiae atque adeo omnium hominum saluti consulatur. Ex quo factum esse intelligimus ut stans tantummodo diebus, quibus etiam sollemnia ieiunia ex vetustissimo Catholicae Ecclesiae more indicuntur, ordinationes fiant; ut scilicet fidelis populus eiusmodi sacrarum rerum ministros piis et sanctis precationibus a Deo impetret, qui ad tanti ministerii potestatem recte et cum Ecclesiae utilitate gerendam aptiores esse videantur*» (CR II, 7, 30).

<sup>30</sup> Inoltre, pur ricevendo il soggetto una *sanctificationis gratia* dal sacramento, tuttavia essa avrà come scopo «il renderlo abile, affinché possa esercitare rettamente la sua funzione e amministrare i sacramenti» («*qua idoneus habilisque ad recte munus suum fungendum sacramentaque administranda reddatur*»: CR II, 7, 34). Quindi, non si tratterà di un incremento delle virtù teologali in quanto riguardanti la santità personale del soggetto; bensì di un aiuto soprannaturale rivolto a sorreggere lo sforzo del ministro nello svolgere la sua funzione.

<sup>31</sup> «*Vocari autem a Deo dicuntur, qui a legitimis Ecclesiae ministris vocantur*» (CR II, 7, 3).

Dunque, nel suo essenziale riferimento alla Chiesa, il ministero apre un ampio e significativo orizzonte di riflessione. Infatti, l'esigenza di santità del sacerdote prende forma concreta alla luce del **posto** che occupa il ministero nella Chiesa, e cioè come funzione in organico riferimento alla chiamata universale alla santità nel Popolo di Dio. Pertanto, è la cornice ecclesiologica il luogo atto a fondare in modo completo l'esigenza di santità del ministro ordinato.

## 2. Il testo fondamentale

A questo punto siamo in grado di accedere a un testo fondamentale in questa indagine.

Ma prima di darne lettura orale, sarà opportuno premettere qualche introduzione contestualizzante, affinché ne possa emergere il contenuto più rilevante. Il testo che ci interessa rispecchia il movimento, allora in atto, teso a rivalorizzare il ministero ecclesiastico sul piano dell'opinione comune dei fedeli. Infatti, vi era stato, e si trascinava dal Basso Medioevo fino al Cinquecento, un lento ma forte logoramento del prestigio dei chierici. In tal senso, il CR parlerà di tre tipi di cattive motivazioni che possono condurre un fedele al ministero; e dice che «la loro indecenza e improbità ha coperto di grosse tenebre l'ordine sacerdotale, di modo che ormai non c'è quasi niente che il popolo fedele ritenga di essere più disprezzabile e più abietto»<sup>32</sup>. Queste espressioni potrebbero oggi sembrare durissime; e invece era un vocabolario largamente diffuso in quell'epoca, poiché si fondava sulla comune esperienza. Non è il caso di soffermarsi ulteriormente su questo punto; ci interessa, invece, rilevare che certe espressioni del CR avranno il carattere piuttosto di una reazione, anziché di una semplice affermazione.

Leggiamo ora integralmente di fila il contenuto del testo annunciato. Dice così:

«Si dice giustamente che entrano nella Chiesa dalla porta quelli che, chiamati legittimamente da Dio, solo per questa causa ricevono le funzioni ministeriali, e cioè per cercare l'onore di Dio.

Tuttavia, ciò non va inteso come se la stessa legge non riguardasse tutti. Gli uomini, infatti, sono stati creati per il servizio di Dio; il che dovranno offrirlo *con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze* soprattutto i

<sup>32</sup> «Sacerdotali ordini magnas tenebras offudit, ita ut iam nihil fere a fideli populo haberi possit contemptius et abiectius» (CR II, 7, 4). Il testo integrale di questa parte viene pubblicato in Appendice I.

fedeli, che hanno ricevuto la grazia del battesimo. A coloro però che intendono ricevere l'ordine sacramentale è necessario che questo si propongano, e cioè non solo di cercare la gloria di Dio in tutte le cose (il che lo hanno in comune con tutti gli uomini, soprattutto con i fedeli), ma anche di servire Iddio *in santità e giustizia* nel ministero concreto a cui sono stati destinati. Infatti, così come nell'esercito tutti i soldati sono sottoposti alle leggi dell'imperatore, eppure tra di loro uno è centurione, un'altro prefetto, e altri ancora compiono altre funzioni; così, sebbene tutti i fedeli devono procurare con ogni sforzo la pietà e l'innocenza (con le quali Dio viene massimamente onorato), tuttavia è necessario che gli ordinati svolgano nella Chiesa i principali compiti e funzioni. Essi, infatti, celebrano l'Eucaristia per loro stessi e per tutto il popolo; trasmettono la virtù della legge divina, ed esortano ed educano i fedeli a osservarla con animo disposto e alacramente; amministrano i sacramenti del Cristo Signore, per mezzo dei quali si comunica e accresce ogni grazia; in somma, segregati dal resto del popolo, si occupano in un ministero, che è prestantissimo e di gran lunga il massimo tra tutti» (CR II, 7, 4 s.)<sup>33</sup>.

Il successivo approfondimento del testo riportato esige distinguere due prospettive profondamente intrecciate. In primo luogo, la linea della *carità*, fondata sul battesimo, e nella quale il CR non stabilisce nessuna differenza. Tutti i fedeli, infatti, devono servire Iddio *ex toto corde et ex tota anima et ex totis viribus*; i sacerdoti, da parte loro, lo dovranno fare *in sanctitate et iustitia* nello svolgimento del proprio ministero. In secondo luogo c'è la linea della *funzione*, legata all'ordine sacramentale, dove si verifica, invece, una grande differenza.

In questo caso, la concretizzazione dell'impegno che nasce dal ministero resta piuttosto implicita, giacché essendo «la pietà e l'innocenza» il massimo onore che si possa rendere a Dio, allora non si può pensare al sacerdozio come a un cammino di santità qualitativamente superiore. Quindi, si dovrà cercare altrove la soluzione. Comunque, vediamo adesso queste due linee, con cui viene stabilito, in modo essenziale, il fondamento dell'impegno dei pastori nella santità. Incominciamo dalla prima di esse: la ricerca della pienezza della carità, come ogni fedele e insieme con essi, ma nello svolgimento del ministero.

<sup>33</sup> Il testo latino viene pubblicato in Appendice I.

### 3. L'esigenza battesimale

È importante costatare che, per il CR, il sacerdote è un fedele, e che inoltre non abbandonerà mai tale condizione. Infatti, già all'inizio del capitolo *De Ordinis Sacramento*, segnala che la catechesi riguardante il ministero ecclesiastico sarà a tutti proficua, sia agli stessi pastori, sia ai candidati al sacerdozio, sia anche ai «restanti fedeli», *reliquis fidelibus*<sup>34</sup>.

Ci sarebbero anche molti altri esempi da offrire, ma il luogo precipuo e del tutto significativo è l'esposizione sul carattere sacramentale dell'Ordine. Ecco, il CR insegna che tale marchio spirituale viene a distinguere i sacerdoti, non «dai fedeli» semplicemente, ma più precisamente «dagli altri fedeli», *ab aliis fidelibus*<sup>35</sup>. Se già di per sé l'espressione è del tutto chiara, essa si rende ancor più significativa dal momento in cui si verifica che i redattori partivano da un'altra formula, che non hanno accolto. Infatti, sul Catechismo dell'arcivescovo Carranza — che adoperavano in quel momento come fonte redazionale — i redattori trovavano che il carattere distingueva piuttosto «dallo stato dei laici», *del estado de los legos*<sup>36</sup>. Ora, molto probabilmente il termine che più fece difficoltà ai redattori fu quello di «stato», che, come già rilevato all'inizio della presente relazione, non vollero adoperare. Quindi, cancellata l'idea di uno stato di vita, restava da dire che il carattere distingueva «dai laici». Ma la formula era imprecisa, giacché ci sono pure i religiosi; e allora sarebbe stato possibile adoperare la formula «dai fedeli». Tuttavia neppure questa espressione è corretta, giacché i sacerdoti sono pure dei fedeli. Dunque, la soluzione precisa è stata quella riportata: *ab aliis fidelibus*.

Comunque, occorre rilevare che queste espressioni non sono emergenze puntuali di una dottrina sommersa, ed eventualmente in contrasto con l'ecclesiologia predominante nel CR. Si tratta, invece, di formule perfettamente coerenti con la sua esplicita dottrina ecclesiologica. Infatti, già nell'offrire in qualche modo una definizione della Chiesa, dice, sintetizzando, che questa è «il popolo fedele diffuso per l'orbe universo»<sup>37</sup>. E poco più avanti dirà che la Chiesa

<sup>34</sup> CR II, 7, 1.

<sup>35</sup> CR II, 7, 34.

<sup>36</sup> II, p. 307, r. 4944.

<sup>37</sup> «*Populus fidelis per universum orbem dispersus*» (CR I, 10, 2).

sono gli uomini eletti da Dio per essere il suo popolo: «*ut populus Dei essent elegit*»<sup>38</sup>.

Lo stesso CR proclama inoltre che tutti i battezzati — leggo testualmente — abbiamo «una sola nobiltà di origine spirituale, una sola dignità, un solo splendore di lignaggio, giacché tutti siamo nati figli di Dio e coeredi di una stessa eredità, per virtù dello stesso Spirito e dello stesso Sacramento della fede»<sup>39</sup>.

Ora, nel rilevare la condizione di «fedele» del sacerdote, i redattori hanno la possibilità di cogliere nello stesso battesimo la prima componente dell'impegno dei pastori nella santità. Infatti, secondo il CR, tutti i cristiani sono chiamati alla *pienezza della carità*. Tale vocazione non è un punto dottrinale affermato isolatamente, ma ne costituisce una legge fondamentale della dinamica espositiva, giacché la carità è il punto focale al quale i pastori dovranno indirizzare tutto il loro impegno pastorale. Ciò viene espresso già nella prefazione, sottolineando che, in qualsiasi insegnamento rivolto ai fedeli, «va sempre raccomandata la carità del nostro Signore». Ed è da osservare che qui non si tratta di un amore qualsiasi, ma più specificamente dell'amore di Gesù stesso, del quale è chiamato a partecipare ogni fedele, innestando vitalmente in esso la propria esistenza. Orbene, colta l'identità cristologica della carità, chiunque potrà percepire, come ribadisce subito dopo il CR, «che qualsiasi opera di perfetta virtù cristiana no ha un'altra origine che l'amore, né va indirizzata ad un'altro fine che all'amore». Si tratta, quindi, della «perfezione» della virtù; e perciò questo sentiero della carità è «la via migliore», la *via excellentior*, come l'aveva chiamato lo stesso San Paolo<sup>40</sup>.

Questa scelta era necessaria dal momento in cui il CR non poteva inserirne l'impegno nell'essenza dell'ordine. Ma, d'altra parte, la ragione più profonda è che non c'è, nella Chiesa, una «via più alta» della stessa carità cristiana; quella cioè che s'incomincia a percorrere

<sup>38</sup> CR I, 10, 4.

<sup>39</sup> «*Una est spiritualis ortus omnium nobilitas, una dignitas, unus splendor generis, cum omnes ex eodem Spiritu, ex eodem fidei Sacramento nati simus filii Dei et eiusdem haereditatis cohaeredes*» (CR IV, 9, 17).

<sup>40</sup> «*Haec nimirum est via illa excellentior, quam idem Apostolus demonstravit [cfr. 1 Cor 12, 31], cum omnem doctrinae et institutionis suae rationem ad charitatem, quae nunquam excidit [cfr. 1 Cor 13, 8], dirigeret. Sive enim credendum, sive sperandum, sive agendum aliquid proponatur, ita in eo semper charitas Domini nostri commendari debet, ut quivis perspicat omnia perfectae christianae virtutis opera non aliunde quam a dilectione ortum habere, neque ad alium finem quam ad dilectionem referenda esse*» (CR, proem., 10).

sin dal battesimo. Il sacerdote, dunque, come qualsiasi fedele, è chiamato a inserire tutta la sua esistenza nella *charitas Domini nostri*, dalla quale sgorgano e alla quale si devono indirizzare tutte le opere di «perfetta virtù cristiana». Questo vuol dire, tra l'altro, che se i redattori dovessero esprimere una nozione di «carità pastorale», direbbero che l'aggettivo «pastorale» riguarda esclusivamente i soggetti, mai l'intensità e tanto meno l'essenza della carità.

Inoltre, la carità è il principio vitale che dà attuazione al *sacerdotio comune* dei fedeli, o *sacerdotium interius* come lo chiama il CR (II, 7, 23). A questo sacerdozio partecipano tutti i fedeli, *omnes fideles postquam salutari aqua abluti sunt*; soprattutto i giusti, *qui Spiritum Dei habent* (ibid.). Questi, dice il CR, «nell'altare delle loro anime, offrono a Dio vittime spirituali, mediante la fede infiammata dalla carità»<sup>41</sup>. Questo riferimento alla carità mancava nella fonte

<sup>41</sup> La dottrina del CR a questo riguardo è questa: «*Quod igitur ad interius sacerdotium pertinet, omnes fideles, postquam salutari aqua abluti sunt, sacerdotes dicuntur, praecipue vero iusti qui Spiritum Dei habent, et divinae gratiae beneficio Iesu Christi Summi Sacerdotis viva membra effecti sunt. Hi enim fide, quae charitate inflammatur, in altari mentis suae spirituales Deo hostias immolant; quo in genere bonae omnes et honestate actiones, quas ad Dei gloriam referunt, numerandae sunt.*» In seguito, il CR trascrive i passaggi biblici caratteristici: Ap 1, 5 s.; 1 Pt 2, 5 (non invece il v. 9); Rm 12, 1; Ps 50/51, 19. Nell'epoca precedente il Concilio Vaticano II, questo testo è stato oggetto di certe critiche, soprattutto per quanto riguarda l'interiorità di tale sacerdozio, percepita come «immaterialità», o meglio ancora come «privaticità» senza alcun riferimento ecclesialmente rilevabile specie nei confronti della partecipazione al culto liturgico: vedi A. ROBEYNS, *Le Concile de Trente et la théologie moderne*, in AA. Vv., «La participation active des fidèles au culte. Cours et Conférences des Semaines Liturgiques» (XVI, 1933), Gembloux 1934, pp. 41-67; e inoltre B. CAPELLE, *Synthèse et conclusion, ibid.*, p. 71. Tuttavia, la dottrina del CR — pur senza essere menzionata esplicitamente — è stata pienamente consona a quanto proposto da E. MERSCH, *Tous prêtres dans l'unique Prêtre, ibid.*, pp. 95-117; e più ancora da L. CERFAUX, *Regale sacerdotium*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 28 (1939) 5-39. Si potrebbe dire che, dopo il Mersch e il Cerfaux, l'interesse degli scienziati si è spostato verso le fonti del CR, e cioè la riflessione fatta in materia dal Concilio Tridentino: cfr. ad esempio E. BOULARAND, *Le sacerdoce de la loi nouvelle d'après le décret du Concile de Trente sur le Sacrement de l'Ordre*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 56 (1955) 193-228; e la dottrina di san Tommaso d'Aquino: cfr. J.M. ALONSO, *Santo Tomás y el llamado «sacerdocio de los fieles»*, in AA. Vv., «XIII Semana Española de Teología», Madrid 1954, pp. 131-169. Il risultato generale è stato un'affermazione di ciò che aveva insegnato il CR; ma è mancata un'attenzione diretta nei confronti del testo stesso del CR, che inoltre facesse i conti con quanto è stato maggiormente approfondito negli ultimi anni. Comunque, i più accorti hanno capito che ci si doveva esprimere con più prudenza, come ad esempio fece G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione «Lumen Gentium»* (Milano 1986, 3<sup>a</sup> ed. it.), p. 130, e COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Themata selecta de ecclesiology* (Libreria Editrice Vaticana, 1985), p. 39. Comunque, resta ancora da fare a questo proposito, come si può rilevare dall'articolo di Ph. DELHAYE,

redazionale, il Catechismo di Carranza, che adoperavano i redattori in questo momento<sup>42</sup>; e la sua esplicita menzione sta a sottolineare che l'attuazione del sacerdozio comune ha il suo principio vitale nella carità<sup>43</sup>.

Ora, tale rilievo dev'essere messo in rapporto con due dati fondamentali: in primo luogo, con il carattere obbedienziale e di servizio della carità, ogniqualvolta, l'amore di Cristo — di cui partecipa il fedele — è totalmente proteso alla gloria del Padre, nel portarne a compimento la volontà; e poi con la tendenza della carità a inserire tutta l'esistenza umana nel suo proprio dinamismo. Perciò il CR ribadisce che tra le vittime spirituali del sacerdozio comune si contano «tutte le buone e oneste azioni, che i fedeli indirizzano alla gloria di Dio».

Ecco, dunque, il doppio riferimento: alla gloria di Dio, da una parte; e dall'altra, alla dimensione universale della carità, giacché non solo contano le buone azioni, ma anche le oneste, e soprattutto contano «tutte» (*omnes*), quindi anche la condotta esteriore.

Proiettato sul piano del ministero, tutto ciò fa vedere che il sacerdozio ministeriale non sostituisce né rende atrofico il sacerdozio comune; senonché lo stesso ministero dovrà essere portato avanti nello spirito del sacerdozio comune, e quindi rivolgendosi alla gloria di Dio «tutte le azioni buone e oneste» che fanno parte dell'esercizio totale del ministero. Nel ricevere l'ordinazione sacramentale, il fedele non

*El sacerdocio común cristiano, estado de la cuestión*, in AA. Vv., «La misión del laico en la Iglesia y en el mundo», Pamplona 1987, pp. 160.165. Sembra, infatti, che ancora ci si lasci prendere troppo dal vocabolo *interiore*, vedendo il tutto in questa luce. Bisogna, invece, tener conto del fatto che la terminologia era stata ormai collaudata a Trento (cfr. BOULARD, *op. cit.*); ma il CR esprime una dottrina difficilmente riconoscibile *qua talis* nei dibattiti del Tridentino, soprattutto per quanto riguarda il decisivo insegnamento sul *bonae omnes et honestae actiones*, con cui vengono definiti i sacrifici spirituali dei fedeli. Infatti, nella sua generale globalità, tale formula va al di là dei semplici atti interiori, per comprendere anche il comportamento esterno, purché rivolto alla gloria di Dio. Del resto, i noti articoli di J. COPPENS, *Le sacerdoce royal des fidèles: un commentaire de I Petr., II, 4-10*, in AA. Vv., «Au service de la Parole de Dieu. Mélanges offerts à Mgr A.-M. Charue», Gembloux 1969, pp. 61-75, e soprattutto del A. FEUILLET, *Les «sacrifices spirituels» du sacerdoce royal des baptisés (1 P 2, 5) et leur préparation dans l'Ancien Testament*, in «Nouvelle Revue Théologique» 96 (1974) 704-728, e *Les chrétiens prêtres et rois d'après l'Apocalypse*, in «Revue Thomiste» 75 (1975) 40-66, anziché contestare la validità di quanto affermato in sostanza dal CR, l'hanno indirettamente ribadita.

<sup>42</sup> Cfr. II, p. 294 s., rr. 4485-4489.

<sup>43</sup> Cfr. H. BOÛESSÉ, *Théologie et sacerdoce*, Chambéry 1938, pp. 106-110.

muta la carità del sacerdozio comune, ma l'applica ad un *nuovo ambito*. Tutto ciò diventa ancor più significativo, dal momento in cui, sulla scia del Tridentino, il CR ribadisce la completa dedizione del sacerdote al suo ministero<sup>44</sup>. In tal senso, il ministro ordinato non avrà altre occasioni rilevanti di attuare il sacerdozio comune parallelamente al ministero, ma sarà lo stesso esercizio della funzione ministeriale ad attuare il sacerdozio battesimale del ministro.

Sulla condotta esteriore grava anche una *responsabilità missionaria*. Per la verità, il CR non conosce il ruolo attivo dei fedeli nella missione della Chiesa, poiché neanche la stessa idea di portare avanti la missione con iniziativa acquista forza programmatica. Tuttavia non mancano rilievi significativi in questo ambito. Così, nel commento al *Sanctificetur nomen tuum* del Padre nostro, che il CR vede nella prospettiva della salvezza universale, viene ribadita l'esigenza di essere coerenti. Quelli, infatti, che chiedono la santificazione del nome di Dio, non dovrebbero a loro volta violarlo e contaminarlo con le loro azioni, giacché la condotta cattiva dei fedeli può recare qualche volta la maledizione di Dio da parte dei non cristiani, secondo quanto detto dall'Apostolo: «il nome di Dio è bestemmiato per causa vostra tra i pagani» (Rm 2, 24; cfr. Is 52, 5 gr.). Il Signore, continua dicendo il CR, ci ha imposto invece il dovere di eccitare gli uomini alla lode e alla proclamazione del nome di Dio mediante esempi notori di virtù, *illustribus virtutis actionibus*, poiché ce lo ha detto in questo modo:

*Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in coelis est* (Mt 5, 16)<sup>45</sup>.

Ecco, dunque, che l'obbligo di dar «luce» con la propria condotta riguarda tutti i fedeli, in vista della salvezza delle nazioni. Da questo punto di vista, anche il sacerdote dovrà impegnarsi nell'essere moralmente coerente con l'impegno battesimale. Tuttavia, e siccome il ministero è essenzialmente funzione specifica all'interno della missione della Chiesa, la responsabilità missionaria chiama più direttamente in causa tale funzione. Perciò siamo rimandati al tema successivo, quello, cioè, sulla specifica modalità d'impegno nella santità che viene esigita dal sacerdozio stesso.

<sup>44</sup> Sulle affermazioni e la teologia che li sorregge, cfr. ILLANES, *op. cit.* nota 1, soprattutto pp. 162 s.

<sup>45</sup> CR IV, 10, 9.

#### 4. Il ministero e l'esemplarità di vita

Se, in forza del battesimo, i pastori hanno ricevuto una grazia e si sono impegnati ad agire in conformità con essa, l'ordinazione sacramentale, accrescendola ulteriormente, pone anche un'indicazione particolare a questo proposito. Si tratta, concretamente, dell'impegno dei sacerdoti nell'*esemplarità di vita*.

Si tratta di un concetto che va chiarito. Innanzitutto, non si tratta di un modo di vita formalmente definito al di là della semplice e totale dedizione al ministero. Bisogna poi tener conto del fatto che, essendo la chiamata battesimale indirizzata verso la pienezza della carità, l'esemplarità deve essere percepita soprattutto nello *sforzo* per raggiungerla. Non sembra che ci siano altri spazi alla deduzione.

Comunque, a questo proposito ci sono due luoghi da studiare: il primo è uno dei significati della tonsura clericale, concretamente la circolarità della figura; il secondo è lo stesso insegnamento del CR nei confronti della probità di vita degli ordinandi. Il primo di essi farà l'affermazione dell'esemplarità; il secondo, invece, ci dirà il perché di tale esigeza. Vediamone, quindi, il primo.

Dunque, nel caso della circolarità della tonsura, ci troviamo dinanzi a un argomento impegnativo. San Tommaso d'Aquino, infatti, ne aveva ravvisato il simbolismo della perfezione nella virtù, in base alla dottrina aristotelica sulla perfezione del circolo<sup>46</sup>. Domingo de Soto, da parte sua, riporta quasi alla lettera la stessa affermazione di san Tommaso, ma introducendo il concetto di «raggiungimento» e soprattutto «professione della perfezione»: «la figura, essendo circolare, porta l'immagine della perfezione, che i ministri dell'altare raggiungono e professano»<sup>47</sup>. Il CR dice, invece, che tale circolarità significa la *perfectioris vitae professio*; il che significa alla lettera «la testimonianza di una vita più perfetta»<sup>48</sup>.

Ora, in italiano la differenza nella grafia è del tutto palese; ma in latino la diversità tra *perfectionis* e *perfectioris* è talmente piccola,

<sup>46</sup> «Respondeo dicendum quod eis qui ad divina ministeria applicantur competit rasura et tonsura in modum coronae, ratione figurae. Quia corona est signum regni et perfectionis, cum sit circularis. Illi autem qui divinis ministeriis applicantur, adipiscuntur regiam dignitatem, et perfecti in virtute esse debent» (Suppl. q. 40, a. 1 c).

<sup>47</sup> «Tertio, ratione figurae, quae cum sit circularis, imaginem perfectionis praesert, quam altaris administri adipiscuntur et profitentur» (d. 24, q. 2, a. 1; p. 25b).

<sup>48</sup> Vedi Appendice II.

da far pensare subito ad un errore di stampa. Ma la consultazione dei manoscritti originali conferma che si tratta inequivocabilmente del comparativo in genitivo: di vita «più perfetta», *perfectioris*<sup>49</sup>. L'espressione era allora inconsueta, e quindi non risulta rapportabile a nessuna forma di ulteriore elaborazione lessicale della teologia sulla vita religiosa. Comunque, l'enigma incomincia a sciogliersi quando si legge l'articolo *de probitate morum* nella stessa opera del Soto. Lì si scopre che, dietro quella piccolissima differenza nella grafia, vi è un vero abisso teologico.

Domingo de Soto era del tutto consapevole del fatto che, diversamente da quanto accadeva nella professione monastica, la santità dei pastori non era identificabile con l'essenza della funzione ecclesiale. Ora, a giudicare le cose dal comportamento dei redattori del CR, questa convinzione basilare fu ben compresa da essi, giacché avrebbero cercato nel Soto un fondamento preciso a questa «professione della perfezione cristiana», senza però trovarlo. Ciò che invece hanno potuto leggervi è che, secondo gli insegnamenti di san Girolamo e di san Giovanni Crisostomo, la vita dei pastori dovrà essere migliore di quella degli altri fedeli; altrimenti verrebbe a crearsi una situazione negativa, allorquando la vita cristiana dei fedeli sia qualitativamente superiore a quella dei sacerdoti<sup>50</sup>. Viene compromessa, infatti, l'autorevolezza morale dei pastori. Da qui, dunque, partirebbe una particolare esigenza di santità, legata al fatto che il ministero non viene attuato in modo isolato e autonomo, ma all'interno di una comunità che deve essere edificata. L'impegno nell'esemplarità di vita, quindi, ha un fondamento essenzialmente relativo: nasce dal rapporto di responsabilità del ministro nei confronti della Chiesa.

Ma quest'ultima considerazione ci introduce ormai al fondamento teologico di tale esigenza di esemplarità, che è il punto successivo.

<sup>49</sup> Cfr. Cod. Vat. Lat. 4994, ms2, p. 394.

<sup>50</sup> «D. Hieronymus (8, q. 1, can. «Qualis») ait, quod presbyteri et diacones debent summa diligentia providere, ut cunctum populum cui praesident, conversatione, scientia ac sermone praeceant. Imo et qui sunt in minoribus ordinibus id etiam debent curare. Vehementer enim, inquit, Ecclesiam Dei destruit meliores esse laicos quam clericos» (d. 25, q. 1, a. 4: II, p. 58a); e poi si riferisce a san Giovanni Crisostomo, il quale «sacerdotes docet tanto morum intervallo debere reliquo populo antecellere, quanto brutis ovibus rationalem pastorem» (ibid.). Per il testo di san Girolamo, cfr. *Commentaria in Epistolam ad Titum* (2, 15): PL 26, 590C; e per quello di san Giovanni Crisostomo, cfr. *De sacerdotio*, II, 2: PG 48, 633.

Si ricorderà, senz'altro, che il testo fondamentale riportato all'inizio non esplicitava questo punto in modo sufficiente. Perciò dobbiamo attingere ad altri luoghi del CR; concretamente, al tema del soggetto dell'ordine, e più specificamente a quanto detto sull'*integritas vitae et morum* dei pastori. Qui si ribadisce che tale integrità viene richiesta all'ordinando, non solo perché l'ordinazione è un *sacramentum vivorum*, «ma anche perché deve porre davanti agli altri la luce della virtù e l'innocenza»<sup>51</sup>.

Questa affermazione è da mettere in rapporto col significato dell'imposizione della stola nell'ordinazione presbiterale, il cui simbolismo riguarda, come già dal secolo VI in Occidente, il ministero della parola<sup>52</sup>. «Si dichiara — dice — che il sacerdote viene investito dalla virtù superna, affinché possa portare la croce di Cristo il Signore e il giogo soave della divina legge, e trasmetterla non solo a parola, ma anche con l'esempio di una vita santissimamente e onestissimamente vissuta»<sup>53</sup>. Siamo dunque davanti a un insegnamento esplicito riguardo l'esemplarità di vita; ma soprattutto siamo dinanzi al fondamento teologico, che è la struttura del ministero della parola, di cui fa parte la testimonianza di vita. Questa affermazione merita di essere approfondita.

Secondo il CR, tutti i fedeli si sono impegnati, in forza della comune vocazione battesimale, a offrire la «luce delle buone opere». Quindi, nessuno si trova dispensato da questo onere originario dell'essere cristiano. Ma nel caso del sacerdote c'è un impegno particolare, sorto dalla sua dedizione alla trasmissione ufficiale della fede e della morale della Chiesa. Certamente, l'insegnamento dei pastori è vincolante in forza della natura stessa dell'atto con cui viene trasmesso, e non a seconda della coerenza di vita di colui che insegna. «*Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit*» (Lc 10, 16) è una indicazione emblematica del Signore, che il CR ricorda già nel suo proemio<sup>54</sup>. Tuttavia, la trasmissione della fede possiede una

<sup>51</sup> «*Primum itaque in eo qui sacerdos creandus est, vitae et morum integritas commendatur magnopere oportet; non solum quia, si mortiferi alicuius peccati conscius se initiari curet vel etiam patiatur, novo se et maximo scelere obstringit; sed etiam quia virtutis et innocentiae lumen aliis praeferre debet*» (CR II, 7, 31).

<sup>52</sup> Cfr. M. RIGHETTI, *Manuale di Storia Liturgica*, I (Milano<sup>2</sup>1950), pp. 520s.

<sup>53</sup> «*Declaratur sacerdotem indui ex alto, qua possit crucem Christi Domini et iugum suae divinae legis perferre, eamque non verbi solum, sed vitae sanctissime et honestissime actae exemplo tradere*» (CR II, 7, 25).

<sup>54</sup> Cfr. n. 4.

struttura, di cui fa parte la testimonianza della propria vita. Quindi, si può dire che l'esempio dei pastori fa parte, in senso ampio, dello stesso servizio che i sacerdoti sono chiamati a svolgere in vista della santità di tutti. D'altra parte, se i pastori fossero eventualmente incoerenti, verrebbero a collocarsi nella situazione di quegli scribi e farisei, che si erano seduti sulla cattedra di Mosè, e dei quali il Signore condannò l'esempio (cfr. Mt 23, 1-3). In tal caso, verrebbero a palesare la loro mancanza di solidarietà con lo sforzo comune nel cercare la pienezza dell'amore, e la loro carenza di carità per il gregge loro affidato.

Ma anche quest'ultima considerazione ci rinvia al punto seguente, che inoltre verrà a chiudere la presente relazione.

## 5. Il fulcro dello sforzo quotidiano

Come sarà stato senz'altro percepito, il CR è particolarmente schietto, sia nella strutturazione teologica del suo contenuto, sia anche nella stessa espressione dei contenuti. Tale atteggiamento magari potrà essere considerato come molto interessato del dato essenziale, e perciò stesso poco ricco di dottrina e di spunti di riflessione. Comunque, ciò che non si potrà dire è che il CR sia stato superficiale o che abbia voluto fornire soltanto l'elenco dei contenuti scontati della dottrina cattolica. Concretamente, nel caso della ricerca della santità nel ministero ordinato ci troviamo dinanzi a una teologia, che ha l'originalità di voler fondare il tutto sul solo fondamento del *posto del ministero* nella Chiesa. Perciò, se lo stesso CR dovrà attingere anche alla vocazione battesimale dei pastori, ciò non è stato a causa della difficoltà di trovare tutto il fondamento nel ministero<sup>55</sup>, ma anche poiché ha voluto sottolineare che il ministero stesso acquista il suo profondo significato all'interno della comune vocazione alla santità nella Chiesa.

Tutto ciò vuol dire che la ricerca della santità nello svolgimento del ministero sacro è sorretta dall'amore alla santità dei fedeli. In tal senso, non ha alcun significato sottovalutare il sacerdozio comune dei fedeli e la loro chiamata alla santità, quasi che questo giovasse

<sup>55</sup> Dal ministero, infatti, si ricava un fondamento comparativo, e quindi relativo, non assoluto come dal battesimo.

a mettere in rilievo la dignità del ministero ordinato. Anzi, sarà appunto l'amore per la santità e per il sacerdozio comune ciò che potrà favorire la chiamata al sacerdozio e il suo santo svolgimento. Il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale si rapportano strettissimamente, sicché la possibile esistenza del primo e la sua attuazione poggiano sul sacerdozio ministeriale; e qualora il sacerdozio ministeriale venisse svolto di malavoglia e nella tiepidezza, allora verrebbe compromesso lo sforzo del gregge affidato.

Si deve dire, perciò, che parte non indifferente dello sforzo ascetico dei pastori sarà non l'isolamento o l'allontanamento interiore dai fedeli, ma la carità, che rende il ministro disponibile e aperto a tutti, dal momento in cui non è sacerdote per se stesso, ma per la Chiesa. Non si tratta solo di atteggiamenti, ma di autentiche virtù cristiane, come la comprensione, l'affabilità, l'interessamento sacerdotale ai problemi e alle difficoltà di tutti i fedeli; la costante disponibilità, insomma, a rendersi vicino a tutti per sorreggerli nel pellegrinaggio verso la casa del Padre. Inoltre, il dover essere esempio, rende il sacerdote disposto a «misurarsi» sulla santità di vita dei suoi fedeli, imparando da essi — bambini e anziani, padri e madri, giovani e adulti — le manifestazioni di virtù cristiana, che sarebbero forse da desiderare in lui, perché possa essere un fedele ministro dei suoi.

Concludiamo ormai ricordando un brano posto all'inizio del CR. È quasi una sintesi di tutto quanto è stato qui rilevato. Dice così:

«Se la stessa Sapienza del Padre eterno è discesa sulla terra, per trasmetterci i precetti della vita celeste nell'umiltà della nostra carne, chi non si sentirà costretto dalla carità di Cristo, perché si renda piccolo tra i suoi fratelli, e, quasi una madre che nutre i suoi figli, così avido desideri la salvezza dei prossimi, da voler donargli, come diceva l'Apostolo di se stesso, non soltanto il Vangelo di Dio, ma anche la propria anima?»<sup>56</sup>.

Ecco, dunque, la radice ultima della santità dei pastori; e cioè l'amore di Cristo per i suoi fratelli, che lo portò al dono totale di se stesso nella missione affidatagli dal Padre.

<sup>56</sup> «*Si ipsa aeterni Patris sapientia in terras descendit, ut in carnis nostrae humilitate coelestis vitae praecepta nobis traderet, quem non compellat charitas Christi ut parvulus fiat in medio fratrum suorum, et tamquam nutrix fovens filios suos, ita cupide proximorum salutem desideret, ut, quod de seipso Apostolus testatur [cfr. 1 Th 2, 7-8], eis velit non solum Evangelium Dei, sed etiam animam tradere?*» (CR proem., 11).

## Appendice I

### *Catechismus Romanus II, 7, 4-5 (textus receptus)*

Si tratta ora di offrire la trascrizione integrale del testo latino, considerato fondamentale nelle analisi fatte. Ne è stata disposta la stesura mediante numeri e sottodivisioni proprie, affinché emerga la struttura del contenuto così come è stata esposta e analizzata nell'articolo. D'altra parte, questo testo non è riconducibile a nessuna delle fonti finora conosciute. Magari un qualche spunto i redattori hanno potuto trovarlo tra i canoni del Sinodo Provinciale di Colonia, il cui capitolo 21 accenna alla necessità della rettitudine d'intenzione per poter accedere legittimamente agli ordini. Tale possibilità si fonda sul fatto che lo stesso Gropper vi fa riferimento nel suo *Enchiridion*, che del resto veniva pubblicato insieme con tali decreti sinodali<sup>57</sup>. Comunque, il testo fornito è così breve, che ai redattori del CR sarebbe servito soltanto di spunto per la propria esposizione. Ecco allora il testo annunciato.

[1] «*Sed quoniam in omni actione suscipienda magnopere refert quem sibi quisque finem constituat (optimo enim fine posito, recte omnia consequuntur), de hoc imprimis qui sacris initiari volunt admonendi sunt, ut nihil sibi tanto munere indignum proponant. Qui quidem locus eo diligentius tractandus erit, quo gravius hoc tempore ea in re peccare fideles solent.*

<sup>57</sup> Il Gropper, infatti, si esprimeva così: «*Quo autem affectu et quo pactu ad capiendos ordines accedendum sit, in titulo "de impositione manuum" satis superque ostendimus*» (ed. de Vianis, *Venetis* 1555, f. 247r). Questo *titulus* si riferisce al primo gruppo dei decreti del sinodo provinciale di Colonia, intitolato *De munere episcopali*, ed il cui sottotitolo — che indica pure il contenuto dei capitoli ivi compresi — aggiunge *Officium episcopi post verbi praedicationem, consistit potissimum in impositione manuum* [cap. 1-35] *et visitatione ecclesiarum* [cap. 36]. Con queste premesse, è comprensibile che tutto il gruppo sia stato conosciuto come *de impositione manuum*. Ora, il capitolo 21 di questa serie si intitola appunto *Videndum quo affectu ad ordines accedatur*, e si esprime nei seguenti termini: «*Quo denique affectu ac proposito accedant ordinandi videndum, accurateque investigandum est. Num videlicet Dei causa tantum, an potius suae commoditatis gratia ad ordines capessendos aspirent, quaerentes quae sua sunt non quae Iesu Christi. Quid enim est sua quaerere et non quae Iesu Christi, nisi cum tales non gratis Deum diligunt, non Deum propter Deum quaerunt, temporalia commoda sequentes, lucris inhiantes, et honores ab hominibus expetentes. Quisquis ergo talis est, non Dei filius nec ovili Christi idoneus pastor futurus, sed mercenarius est. Ubique Deus hominis intentionem et mentem spectat, quam Christus in Evangelio lucernam corporis atque oculum vocat. Qui si simplex fuerit, totum corpus lucidum erit. Sin autem fuerit nequam, totum corpus tenebrosus erit. Quare si lumen quod in initiando est, tenebrae sint, ipsae tenebrae quantae erunt?*» (ed. de Vianis, *Venetis* 1555, f. 7r).

*Alii enim eo consilio ad hanc vivendi rationem se convertunt, ut quae ad vicium vestitumque necessaria sunt, parent, ita ut, praeter quaestum, nihil aliud in sacerdotio — quemadmodum vulgo caeteri omnes in quovis sordidi artificii genere — spectare videantur. Quamvis enim, ex Apostoli sententia, natura et divina lex iubeat ut qui altari servit, ex altari vivat [cfr. 1 Cor 9, 13], tamen quaestus et lucri causa ad altare accedere maximum sacrilegium est. Alios honorum cupiditas et ambitio ad sacerdotalem ordinem ducit. Alii vero ut divitiis affluant initiari volunt. Cuius quidem rei illud argumento est, quod nisi opulentum aliquod ecclesiasticum beneficium eis deferatur, nullam sacri ordinis cogitationem habent.*

*Hi vero sunt quos Salvator noster mercenarios appellat (cfr. Io 10, 12 s.), et quos Ezechiel dicebat semetipsos et non oves pascere [cfr. Ez 34, 2]. Quorum turpitudine et improbitas non solum sacerdotali ordini magnas tenebras offudit, ita ut iam nihil fere a fideli populo haberi possit contemptius et abiectius; verum etiam efficit ut ipsi nihil amplius ex sacerdotio consequantur, quam Iudas ex apostolatus munere, quod illi sempiternum exitium attulit.*

[2] *Illi autem ostio in Ecclesiam introire merito dicuntur [cfr. Io 10, 1], qui, a Deo legitime vocati, ecclesiastica munera eius unius rei causa suscipiunt, ut Dei honori inserviant.*

*Neque tamen hoc ita accipiendum est, quasi eadem lex aequae omnibus non sit imposita. Homines enim ob eam rem conditi sunt, ut Deum colant; quod praecipue fideles, qui baptismi gratiam consecuti sunt, ex toto corde et ex tota anima et ex totis viribus praestare debent [cfr. Dt 6, 5]. Verum qui ordinis sacramento initiari volunt hoc sibi proponant opus est, ut non solum Dei gloriam in omnibus rebus quaerant (quod quidem cum omnibus hominibus, tum maxime fidelibus commune esse constat); sed etiam ut, alicui certo Ecclesiae ministerio addicti, in sanctitate et iustitia illi serviant [cfr. Lc 1, 74 s.].*

*Nam ut in exercitu omnes quidem milites imperatoris legibus parent, sed inter eos tamen alius centurio, alius praefectus est, alii alia munera obeunt; ita, quamvis omnes fideles pietatem et innocentiam omni studio sectari debeant (quibus rebus maxime Deus colitur), eos tamen qui ordinis sacramento sunt initiati praecipua quaedam munera et functiones in Ecclesia exsequi oportet. Nam et sacra pro se ipsis et pro omni populo faciunt; et divinae legis vim tradunt, ad eamque prompto et alacri animo servandam fideles hortantur et instituunt; et Christi Domini sacramenta, quibus omnis gratia impertitur et augetur, administrant; et, ut uno verbo complectamur, a reliquo populo segregati, in omnium longe maximo et praestantissimo ministerio se exercent».*

## Appendice II

### *I testi relativi alla tonsura clericale*

In questo campo, il CR dipende redazionalmente dal Soto. I quattro simbolismi della tonsura vengono presi da questi, tranne il quarto, che è quello dove si verifica la svolta più evidente. Ecco i testi per farne un confronto.

SOTO (d. 24, q. 2, a. 1)

CR II, 7, 14

Ut ergo ex his tandem rationes conclusionis eliciamus, ex quintuplici misterio congruitas coronae colligit.

[1] Primo, ex memoria dominicae coronae. Petrus enim apostolus eadem fertur insignitus in memoriam spineae coronae, quam Christi crucifixo- res eius capiti imposuerunt. Quare praecipua causa huius ritus non fuit illa quam a nazareis Antiquae Legis Magister Sententiarum adfert, sed haec quod cum hostes Christi ad ignominiam et dedecus eum coronaverint, religiosissimum duxerunt apostoli idem insigne ad suum ipsorum decus et gloriam Christi usurpare.

Primum autem omnium ferunt Apostolorum Principem eam consuetudinem induxisse ad memoriam coronae, quae ex spinis contexta, Salvatoris nostri capiti fuit imposita;

ut quod impii ad Christi ignominiam et cruciatum excogitarunt, eo Apostoli ad decus et gloriam uterentur,

simulque significarent curandum esse a ministris Ecclesiae ut omnibus in rebus Christi Domini nostri speciem et figuram gerant.

[2] Secundo, quia corona, ut diximus, regiam dignitatem designat, quae Ecclesiae ministris competit, ut Hieronymus ait (c. 12, q. 1, can. «Duo sunt»). Quod enim Petrus apostolus generaliter christianos omnes appellat «genus electum, regale sacerdotium» [1 Pt 2, 9], per antonomasiam clericis congruit.

Quamquam nonnulli asserunt hac nota regiam dignitatem declarari, quae iis maxime, qui in sortem Domini vocati sunt, videtur convenire. Quod enim sanctus Petrus Apostolus fideli populo tribuit («Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta» [1 Pt 2, 9]), peculiari quadam et magis propria ratione ad ecclesiasticos ministros illud pertinere facile intelligimus.

[3] Tertio, ratione figurae, quae cum sit circularis, imaginem perfectionis praesefert, quam altaris administri adipiscuntur et profitentur.

Etsi non desunt qui vel perfectioris vitae professionem a clericis susceptam, circuli figura, quae omnium perfectissima est, significari existiment;

[4] Quarto denique, ratione detractionis capillorum ex parte superiori per rasuram, ne clericorum mens, temporalibus occupationibus oppressa, a divinatorum contemplatione praepediatur; et ex parte inferiori per tonsuram, ne eorum sensus temporalibus obvolvantur. Qua utique ratione detonsio illa super aures fieri debet, ne sensum auditus operiant.

CARRANZA (II, 306, rr. 4901-6).

[a] Porque los cabellos en el hombre nacen de los humores superfluos que hay en él, mándanlos cortar a los clérigos por advertirlos

[vedi infra sub d]

[b] que de los bienes temporales que nacen de la tierra han de dejar todo lo superfluo y tomar solamente lo que fuere necesario para la vida natural;

vel externarum rerum contempionem,

[c] y que su principal atención y cuidado ha de ser enriquecerse de las haciendas que nacen del cielo y del mismo Dios.

animique ab omnibus humanis curis vacuitatem declarari putent,

[d] [vedi supra sub a]

quod capilli, supervacaneum quiddam in corpore, tondeantur.

SOTO (cont.)

[5] Adhiberi quoque potest et quinta causa: quia decet clericatus ordinem a reliquo vulgo illo publico signaculo discerni.

Alcune osservazioni su quanto trascritto:

1. Il testo del Soto è stato preso dal vol. II, p. 25 ab, tranne il brano *Petrus enim ... Christi usurpare* (n. 1), che lo è stato dallo stesso volume, p. 24a.

2. Il primo simbolismo — la cosiddetta istituzione petrina della tonsura (cfr. n. 1) — proviene, come è noto, dal *De gestis anglorum* (V, 21: PL 95, 278 B) di san Beda il Venerabile<sup>58</sup>.

3. Il riferimento del Soto al celebre canone *Duo sunt genera Christianorum* (n. 2) è del *Decretum Magistri Gratiani*, c. XII, q. 1, c. 7 (ed. Friedberg, p. 678). In un primo momento, gli autori del CR avevano fatto riferimento allo pseudo-Girolamo<sup>59</sup>; ma siccome non indicarono l'opera concreta, i revisori non hanno potuto trovare la citazione originale<sup>60</sup>, e quindi il testo precedente venne sostituito dalla formula attuale.

4. Il secondo, il terzo e soprattutto il quarto dei simbolismi esposti dal Soto hanno la loro origine in san Tommaso d'Aquino.

*«Respondeo dicendum quod eis qui ad divina ministeria applicantur competit rasura et tonsura in modum coronae, ratione figurae. Quia corona est signum regni et perfectionis, cum sit circularis. Illi autem qui divinis ministeriis applicantur, adipiscuntur regiam dignitatem, et perfecti in virtute esse debent.*

*Competit etiam eis ratione subtractionis capillorum: et ex parte superiori per rasuram, ne mens eorum temporalibus occupationibus a contemplatione divinorum retardetur; et ex parte inferiori per tonsuram, ne eorum sensus temporalibus obvolvantur»*<sup>61</sup>.

5. Il testo del Carranza, per quanto oggi possiamo sapere, non ha avuto una fonte redazionale precisa. Tuttavia, si può pensare che

<sup>58</sup> Su questo argomento in generale è utile consultare A. MICHEL, voce *Tonsure*, in DThC 15/1 (1946) 1228-1235.

<sup>59</sup> Il testo allora incominciava così: «Quamquam sanctus Hieronymus voluit hac nota regiam dignitatem declarari» (Cod. Vat. Lat. 4994, ms2, p. 393 s.)

<sup>60</sup> Cfr. Cod. Vat. Lat. 6146, f. 104r. Si tratta di una annotazione fatta dal card. Guglielmo Sireto. Sulla natura di questi documenti, cfr. R. LANZETTI, *Los dictámenes sobre el manuscrito del Catecismo Romano*, in «Scripta Theologica» 17 (1985/2) 553-599.

<sup>61</sup> *Suppl. q. 40, a. 1 c.*

esso abbia trovato spunto da una delle obiezioni analizzate da san Tommaso, e concretamente per quanto riguarda il simbolismo della superfluità dei capelli<sup>62</sup>; e poi, magari, tra i canoni del Concilio Provinciale di Colonia (*De munere episcopali*), ha potuto trovare qualche indicazione generica per quanto riguarda il significato ascetico della povertà, ampiamente sviluppata in quella parte.

<sup>62</sup> «*Præterea, per capillos superflua significantur: quia capilli ex superfluis generantur. Sed ministri altaris omnem superfluitatem a se debent expellere. Ergo totaliter debent caput radere, et non in modum coronæ*» (Suppl., q. 40, a. 1, arg. 3).

# IST DER MENSCHLICHE EMBRYO GEISTIG BESEELT? Das feierliche Lehramt der Kirche über die Beseelung des Menschen im Lichte der aktuellen naturwissenschaftlichen Beobachtungen

Antoine SUAREZ

---

**Inhaltsverzeichnis:** *Einführung* - 1. *Der Mensch hat nur eine, und zwar eine vernünftige, geistige Seele*: Eine dogmatische Definition mehrerer Konzilien - 2. *Ist nach der aktuellen Naturwissenschaft der menschliche Embryo ein Mensch?* - Definitionen - Entwicklungsbiologische Beobachtungen bei Säugern - Wann ist ein Körper hier und jetzt dasselbe Lebewesen wie ein Körper in einem späteren Zeitpunkt? - Embryonen von Säugern sind Individuen - Embryonen können kontinuierlich in erwachsene Säuger übergehen - Die Eingabe von Information, die mit Verschmelzung der Membranen der Gameten einsetzt, ist im Zeitpunkt der ersten Zellfurchung abgeschlossen - Die embryonale Entwicklung verläuft (fast immer) ohne Mutationen der Spezies - Die Steuerung der Zelldifferenzierung im Embryo hängt nicht von der physiologischen Wechselwirkung mit dem mütterlichen Organismus ab - Der menschliche Embryo ist dasselbe Lebewesen wie der erwachsene Mensch, der kontinuierlich aus dem Embryo entsteht - Beginnt das Leben eines jeden Menschen mit einer Befruchtung? - Sind alle Zellgebilde, die aus Verschmelzung einer Samenzelle und einer Eizelle von Menschen resultieren, Menschen? - 3. *Der menschliche Embryo ist geistig beseelt* - Die Aussage «Der menschliche Embryo ist ein noch nicht geistig beseeltes Individuum der Spezies Mensch» verstößt gegen verbindliche Konzilsverkündigungen - Die Position Thomas' von Aquin - Man kann rational beweisen, dass der menschliche Embryo eine Person ist - Eine nicht unproblematische phänomenologische Einbildung - 4. *Antwort auf die geläufigen Einwände gegen die geistige Beseelung und das Personsein des menschlichen Embryos* - Mehrlingsbildung und Zellfusion - Zentralnervensystem und Hirntod - Die hohe Rate spontaner Aborte - 5. *Moralische Schlussfolgerungen* - *Schluss*

---

## Einführung

In bioethischen Diskussionen kommt folgende Situation immer öfters vor: Es gibt Autoren, die anerkennen, dass der menschliche Embryo ein Mensch im Sinne der Zugehörigkeit zur biologischen Spezies Mensch ist, und zugleich behaupten, dass er noch keine ver-

nünftige Seele haben könne oder dass man nicht wissen könne, wann Gott dem Embryo die geistige Seele einflösst. *Selbst das Lehramt der Kirche*, macht man auch in diesem Zusammenhang geltend, *habe sich über die Beseelung des Embryos nicht verbindlich geäußert*.

Hauptanliegen dieser Abhandlung ist zu zeigen, dass infolge der modernen naturwissenschaftlichen Beobachtungen eine Lage entstanden ist, die eine Explizierung des feierlichen Lehramtes der Kirche über die geistige Beseelung des Menschens verlangt.

Im I. Teil wird belegt, dass die Aussagen «der Mensch hat nur eine, und zwar eine vernünftige, geistige Seele» und «das menschliche Geschöpf besteht aus Geist und Fleisch» dogmatische Konzils-erklärungen sind. Es wird angenommen, dass in diesen Erklärungen unter dem Wort «Mensch» der Angehörige der Spezies Mensch in jedem Zeitpunkt seines Lebens zu verstehen ist.

Im II. Teil wird eine präzise Definition des Begriffs «*menschlicher Embryo*» eingeführt und bewiesen, dass die darunter bezeichneten Körper *Säugetiere der Spezies Mensch in den ersten Wochen ihrer Existenz sind*.

Im III. Teil wird die Schlussfolgerung aus den Teilen I und II gezogen: Die Aussage «der menschliche Embryo sei ein Angehöriger der Spezies Mensch, der *noch nicht* geistig beseelt worden ist», verstößt eigentlich gegen verbindliche dogmatische Konzils-erklärungen. Lässt man die Aussage gewähren, gibt man faktisch die Wahrheit der geistigen Beseelung des Menschen auf.

Im IV. Teil werden kurz einige geläufige Einwände gegen die geistige Beseelung des Embryos diskutiert.

Die Untersuchung wird im V. Teil mit einigen allgemeinen moralischen Überlegungen in bezug auf den Umgang mit Embryonen geschlossen.

## **I. «Der Mensch hat nur eine, und zwar eine vernünftige, geistige Seele»: Eine dogmatische Definition mehrerer Konzilien**

Folgende Erklärungen gelten als verbindliche dogmatische Definitionen des Lehramtes der Katholischen Kirche<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. F. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik*, 2. Band, 7. Auflage, S. 105-107, Münster, 1936.

*Erklärung 1:* «Der Mensch hat nur eine, und zwar eine vernünftige, geistige Seele». (IV. Konzil von Konstantinopel, *De unitate animae humanae*, Jahr 870)<sup>2</sup>.

*Erklärung 2:* «Das menschliche Geschöpf (oder der Mensch) besteht aus Geist (oder Vernunftseele) und Körper (oder Fleisch)». (IV. Lateran-Konzil, Erklärung gegen die Albigenser und die Katarer, Jahr 1215; I. Vatikan-Konzil, *Constitutio dogmatica «Dei Filius»*, Jahr 1870)<sup>3</sup>.

*Erklärung 3:* «Die vernünftige Seele gestaltet die Leibesmaterie zu einem lebendigen menschlichen Leibe und bildet mit ihm eine menschliche Natur». (Konzil von Vienne, *Constitutio «Fidei catholicae»*, Jahr 1312)<sup>4</sup>.

Dieselbe Lehre wird auch heute vom feierlichen Lehramt vertreten. Auch wenn der Aussage nicht der Charakter einer Definition zukommt, hält das Zweite Vaticanum fest: «In Leib und Seele einer, vereint der Mensch durch seine Leiblichkeit die Elemente der stofflichen Welt in sich (...) Wenn er daher die Geistigkeit und Unsterblichkeit seiner Seele bejaht, wird er nicht zum Opfer einer trügerischen Einbildung» (II. Vatikan-Konzil, «*Gaudium et spes*»)<sup>5</sup>.

Welche Körper sind aber mit den Worten «Mensch», «menschliches Geschöpf» und «menschlicher Leib» in den Erklärungen 1-3 gemeint? Sind zum Beispiel Aussagen wie «das Kind hat eine geistige Seele» oder «Lebewesen schlafende Erwachsene ist geistig beseelt» oder «der Mensch ist vom Anfang seines Lebens an geistig beseelt» auch als verbindlich definiert zu betrachten?

Wir machen folgende

*Grundannahme:* Das Wort «Mensch» («homo», «creatura humana») in den Konzilserklärungen bezeichnet jedes Individuum oder Lebewesen der biologischen Spezies Mensch in jedem Zeitpunkt seines Lebens.

<sup>2</sup> «Can. 11: Veteri et Novo Testamento unam animam rationabilem et intellectualement habere hominem docente et magistris Ecclesiae eandem opinionem asseverantibus: (...)» Vgl. H. DENZINGER und A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Nr. \*657, Freiburg, Herder, 1965.

<sup>3</sup> (Deus) condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam: ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. (...) verus homo factus, ex anima rationali et humana carne compositus, (...)» Vgl. DENZINGER-SCHÖNMETZER, Nr. \*800, \*801 und \*3002.

<sup>4</sup> DENZINGER-SCHÖNMETZER, Nr. \*900, \*902; F. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik*, 2. Band, 7. Auflage, S. 107, Münster, 1936.

<sup>5</sup> CONCILIO VATICANO II, Past. Konst. *Gaudium et Spes*, Nr. 14.

Dementsprechend sind Aussagen wie «das menschliche Kind ist geistig beseelt» oder «der schlafende Erwachsene der Spezies Mensch ist geistig beseelt» oder «das Kind und der Erwachsene, der aus dem Kind entsteht, haben dieselbe geistige Seele» oder «der Mensch ist vom Anfang seines Lebens an geistig beseelt» implizit in den zitierten Konzilserklärungen enthalten.

Im Sinne dieser *Grundannahme* scheinen auch gewisse Äußerungen des aktuellen ordentlichen Lehramtes zu sprechen:

— «Das menschliche Leben ist heilig, von seinem Aufkeimen an verlangt es das unmittelbare schöpferische Eingreifen Gottes» (Johannes XXIII. und Paul VI.)<sup>6</sup>

— «Das ist die Lehre des Konzils: "Das Leben ist daher von der Empfängnis an mit höchster Sorgfalt zu schützen (...)" (*Gaudium et Spes*, Nr. 51). Und das ist die ständige Lehre und Praxis der Kirche» (Johannes Paul II.)<sup>7</sup>.

Sollte man unsere *Grundannahme* bestreiten, dann wäre es, angesichts der zentralen Bedeutung, welche in der Glaubenslehre dem Begriff *Mensch* zukommt, wichtig zu bestimmen, welche andere Grundannahme genommen werden müsste. Dies dürfte, wie man vermuten kann, kein einfaches Problem sein. Darum wollen wir hier diese Fragestellung ausklammern und von vornherein festhalten: Die Richtigkeit unserer Argumentation und unserer Schlussfolgerungen hängt von der Gültigkeit unserer *Grundannahme* ab. Trifft diese Grundannahme nicht zu, dann sind unsere Schlussfolgerungen zurückzuweisen.

## II. Ist nach der aktuellen Naturwissenschaft der menschliche Embryo ein Mensch?

Die erwachsenen Lebewesen erscheinen in Klassen unterteilt, die man *Spezies* nennt. Jede *Spezies* ist durch prägnante Körper- und Verhaltensmerkmale charakterisiert. Unsere Begriffe *Mensch*, *Esel*, *Nilpferd* usw. entsprechen diesen biologischen Klassen.

<sup>6</sup> JOHANNES XXIII, Enz. *Mater et Magistra*, Nr. 143, AAS 53 (1961); PAUL VI. Enz. *Humanae vitae*, Nr. 13, AAS 60 (1968).

<sup>7</sup> Johannes Paul II. Ansprache an die Teilnehmer des 11. Europäischen Kongresses über vorgeburtliche Medizin. *L'Osservatore Romano*, deutsche Ausgabe, S. 9, 29.4.1988.

Nun haben die modernen Beobachtungen hervorgebracht, dass höhere Organismen, welche klar die entscheidenden Merkmale einer bestimmten Spezies von Säugern aufweisen, durch kontinuierliche Zellteilung aus embryonalen Frühstadien (1-, 2-, 4-, 8-Zellstadium, Morula, Blastozyste, ...) hervorgehen; Voraussetzung für die Entstehung dieser Frühstadien ist die Verschmelzung von zwei Zellen (Samenzelle und Eizelle), den sogenannten Gameten. Die äusseren Merkmale, die eine *Spezies* kennzeichnen, differenzieren sich also nicht sprunghaft; ein embryonales Frühstadium geht in den Körper mit menschlicher Figur kontinuierlich über. Jedoch können die Frühstadien, aus denen erwachsene Menschen entstehen, nicht vor Ablauf der Entwicklung von gewissen anderen Zellgebilden unterschieden werden, deren Nichtmenschlichkeit als sicher gilt: Zum Beispiel kann aus einer Vereinigung von menschlicher Ei- und Samenzelle ein Tumor (Teratom, Mola hydatidosa) resultieren, der im Anfangsstadium dasselbe Entwicklungsmuster zeigt wie ein Embryo. Um zu bestimmen, ob ein Zellgebilde ein Mensch ist, ist die sogenannte *genetische Identität* auch kein klares Kriterium: Eine befruchtete Eizelle und eine Hautzelle des daraus resultierenden Körpers haben die gleichen Chromosomen, die gleiche genetische Information.

Somit stellt sich die Frage: Ab wann haben wir in der Entwicklung, die von einem Embryo zu einem erwachsenen Menschen führen kann, mit einem Individuum oder Säugetier der Spezies Mensch zu tun? Diese Frage kann auch folgendermassen gestellt werden: Ab wann ist in der Entwicklung ein Lebewesen vorhanden, von dem man behaupten kann, es sei *dasselbe* Lebewesen wie der Erwachsene, der später daraus resultieren wird? Trifft zum Beispiel dies schon für die unbefruchtete Eizelle zu? Oder kann man das vom embryonalen Zellgebilde erst nach der physiologischen Wechselwirkung behaupten, die in der Gebärmutter stattfindet?

In diesem Teil wird bewiesen, dass in der Entwicklung, die von einem Frühstadium zu einem erwachsenen Säuger führt, die *biologische Identität* erhalten bleibt. Dementsprechend sind das Frühstadium und der daraus resultierende erwachsene Mensch als *dasselbe* Lebewesen zu betrachten, und muss das Frühstadium, auch wenn es keine pränante menschliche Figur hat, als Individuum der Spezies Mensch gelten.

Zunächst definieren wir die Begriffe, die wir oft verwenden.

*Definitionen*

— *Individuum*: Einzell- oder Vielzellorganismus, der nicht Bestandteil eines anderen Organismus ist. Im selben Sinne verwenden wir auch die Bezeichnungen *Lebewesen* und *Körper*.

— *Kontinuierliches Wachstum*: Geht ein Individuum *A* durch *Zellteilung* in ein und *nur* ein vielzelliges Individuum *B* über, und dann *B* in ein und *nur* ein vielzelliges Individuum *C*, und so weiter bis zu einem vielzelligen Individuum *N*, dann sagen wir, dass *A* in *N* *kontinuierlich übergegangen* ist.

— *Erwachsenes Lebewesen*: Wir verwenden dieses Wort im Sinne der entwicklungsbiologischen Fachsprache, um das Stadium der Entwicklung zu bezeichnen, in dem das Lebewesen die Merkmale manifestiert, die für eine bestimmte *Spezies* entscheidend sind.

— *Individuum einer Spezies* ist jeder Erwachsene der Spezies *und* jeder Organismus, der *dasselbe* Lebewesen ist wie ein potentieller Erwachsener der Spezies.

— *Mensch*: Wie gesagt verstehen wir darunter das Individuum der Spezies, die in der Zoologie *Homo sapiens* genannt wird.

— *Embryo*: Damit bezeichnen wir im Folgenden jedes Frühstadium zwischen der *ersten Zellfurchung* (nach der Gametenverschmelzung) und der Erscheinung der embryonalen Symmetriachse (auch *Primitivstreifen* genannt), das die *Potenz* hat, sich zu einem *erwachsenen* Säugetier zu entwickeln, das heisst, das sich *prinzipiell* zu einem *erwachsenen* Säugetier entwickeln kann; fehlen einem Frühstadium die günstigen Entwicklungsbedingungen, darf man nicht ausschliessen, dass dieses Frühstadium ein Embryo ist. (Einige verwenden neuerdings das Wort «Präembryo», um die Frühstadien zu bezeichnen, die wir Embryonen nennen).

— *Zygote* wird jedes Stadium zwischen der Verschmelzung der Gametenmembranen und der vollendeten ersten Zellfurchung genannt.

— Ein *Menschlicher Embryo* ist der Embryo, aus dem *prinzipiell* ein erwachsener Mensch entstehen kann.

### Entwicklungsbiologische Beobachtungen bei Säugern

Die heute gesicherten wissenschaftlichen Beobachtungen über die embryonale Entwicklung bei Säugern können wie folgt zusammengefasst werden:

a) Im 2-, 4-, 8-Zellstadium und in der Morula, die *sukzessive* nach einer Gametenverschmelzung durch *Zellteilung* entstehen, trennen sich die Zellen nach der Teilung nicht, noch werden sie unabhängig von einander, sondern bleiben bis zum 8-Zell Stadium durch *zytoplasmische Verbindungsbrücken* miteinander gekoppelt<sup>8</sup>. Im 8-Zellstadium erscheinen die sogenannten *Gap-Junctions*. Diese kommunizierende Zellverbindung ist die häufigste Zellverbindung in den Geweben aller Säugetiere und spielt eine wichtige Rolle bei deren Embryogenese schon vor der Einnistung in den Uterus<sup>9</sup>.

b) Funktionell sind alle Zellen bis zum 8-Zellstadium äquivalent und totipotent: jede Zelle kann jeden Teil des späteren Erwachsenen von sich aus bilden; wird eine Zelle vom Embryo getrennt, wird sie selbst zu einem Embryo, sodass zwei verschiedene Erwachsene entstehen. Mehrlingsbildung ist weiter bis zur Erscheinung des Primitivstreifens möglich<sup>10</sup>.

c) Embryonen einer bestimmten Spezies von Säugern werden von der Gebärmutter einer anderen Spezies abgestossen<sup>11</sup>.

d) Durch biochemische Aktivierung einer unbefruchteten Eizelle oder durch Kernverpflanzung hat man bei Mäusen embryonale Zellgebilde mit nur weiblichem oder nur männlichem Genomanteil produziert. Solche Zellgebilde differenzieren sich im Uterus nur wenig und sterben bald ab. Bei Säugetieren kann aus einer Eizelle ohne das Zutun eines männlichen Genoms, auch unter günstigen Bedingungen, kein erwachsener Körper entstehen; es fehlt hier offensicht-

<sup>8</sup> Für eine Übersicht vgl.: W.R. LOEWENSTEIN, *The Cell-to-cell channel of gap junctions*, «Cell», 48, S. 725-726, 1987.

<sup>9</sup> S. LEE, N.B. GIULIA and A.E. WARNER, *Gap junctional communication and compaction during preimplantation Stages of Mouse development*, «Cell», 51, S. 851-860, 1987. B. ALBERTS ET AL., *Molekularbiologie der Zelle*, Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, S. 763, 1986.

<sup>10</sup> B. ALBERTS ET AL., *Molekularbiologie der Zelle*, Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, S. 918, 1986.

<sup>11</sup> G.B. ANDERSON, *Interspecific pregnancy: Barriers and prospects*, «Biology of Reproduction», 38, S. 1-15, 1988.

lich ein wesentlicher Informationsbeitrag<sup>12</sup>. Trotz regen Interesses und experimenteller Bemühungen gibt es keine überzeugend belegten Fälle von Parthenogenese bei Säugetieren<sup>13</sup>.

e) Werden parthenogenetische oder androgenetische Zellgebilde in Kontakt mit Gewebe einer entwickelten Maus gebracht (sei es in vivo zum Beispiel durch Implantation in die Niere eines Tieres - sogenannter Wirt -, oder in vitro), dann bilden sie Teratome, d.h. tumorartige Gebilde, die alle Sorten von differenzierten Geweben (Muskelzellen, Nervenzellen, Zähne, usw.) enthalten<sup>14</sup>.

f) Embryonen (mit einem männlichen und einem weiblichen Genomanteil), die statt in den Uterus in eine Niere implantiert werden, können ihr organisiertes Wachstum nicht fortsetzen, sondern werden zerstört<sup>14,15</sup>. Die Zellen entwickeln sich dann auf unkontrollierte Weise und bilden ebenfalls Teratome oder Teratocarcinome (eine Art von Krebs, der für das Wirt-Tier lebensgefährlich sein kann)<sup>14</sup>.

g) Verschmilzt man einen Embryo mit einem Zellgebilde, das aus einer Zelle mit nur männlichem oder nur weiblichem Genomanteil stammt, so entwickelt sich ein normales erwachsenes Tier (eine sog. Chimäre). Werden Teratocarcinomzellen (die in einem erwachsenen Wirt unkontrolliert wachsen und dessen Tötung bewirken) in eine normale Blastozyste injiziert, kooperieren sie mit ihren embryonalen Nachbarzellen normalen Ursprungs, und ein gesundes chimärisches Tier entsteht<sup>13,14</sup>.

<sup>12</sup> Vgl. zum Beispiel: J. McGRATH, D. SOLTER, *Completion of mouse embryogenesis requires both the maternal and paternal genomes*, «Cell», 37, S. 179-183, 1984; M.A.H. SURANI ET AL., *Development of reconstituted mouse eggs suggests imprinting of the genome during gametogenesis*, «Nature», 308, S. 548-549, 1984; J.L. SWAIN ET AL., *Parental legacy determines methylation and expression of an autosomal transgene: a molecular mechanism of parental imprinting*, «Cell», 50, S. 719-727; J.L. MARX, *A parent's sex may affect gene expression*, «Science», 239, S. 352-353, 1988.

<sup>13</sup> B. ALBERTS ET AL., *Molekularbiologie der Zelle*, Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, S. 919, 1986. Die sogenannten *vollständigen Blasenmolen* (complete Hydatidiform Mole) beim Menschen entstehen aus Eiern mit männlichen Chromosomen (*androgenetische Eier*).

<sup>14</sup> Für eine Übersicht vgl. G.R. MARTIN, *Teratocarcinomas and Mammalian Embryogenesis*, «Science», 209, pp. 768-776, 1980.

<sup>15</sup> C.M. WARNER ET AL., *Why aren't embryos immunologically rejected by their Mothers?*, «Biology of Reproduction», 38, S. 17-29, 1988.

*Wann ist ein Körper hier und jetzt dasselbe Lebewesen wie ein Körper in einem späteren Zeitpunkt?*

Die Erklärung der Entwicklung, die von einem Embryo zur Bildung eines Vielzellorganismus führt, bleibt das zentrale Problem der Biologie. Auch wenn viele Fragen noch unbeantwortet sind, hat die Biologie auf der Grundlage der *Zelltheorie*, der *Informationstheorie* und der *Evolutionsstheorie* in letzter Zeit wesentliche Fortschritte beim Verständnis dieses Kernproblems erzielt.

Ein Tier erscheint *in einem bestimmten Zeitpunkt* als eine funktionale Einheit von sehr komplexen, sich gegenseitig bedingenden Prozessen, in denen materielle Bewegungen nach einer bestimmten *Information* gestaltet und gesteuert werden. Dass ein Embryo sich zu einer erwachsenen Maus und nicht zu einem erwachsenen Nilpferd entwickelt, hängt von dem *Genom* ab, das heisst von der in den Chromosomen codierten *genetischen Information*. Jedoch zeigen die Beobachtungen a)-g) deutlich, dass das Verhalten einer Zelle nicht nur von seinem Genom abhängt, sondern auch vom Informationszustand an der *Zelloberfläche* und von der Lage, die die Zelle im Embryo einnimmt (man spricht in diesem Zusammenhang von «*positional information*» oder «*räumlicher Information*»). Ferner hängt das Verhalten einer Zelle auch von seiner Entwicklungsgeschichte ab («*Zellgedächtnis*»). Die Hypothese, dass die Entwicklung eines Lebewesens nicht nur von seinem Genom abhängt, ist heute allgemein anerkannt. *Die Zellen eines bestimmten Körpers scheinen sich nicht deshalb zu unterscheiden, weil sie verschiedene Gene enthalten, sondern weil sie verschiedene Gene exprimieren*<sup>16</sup>. Die Entwicklung eines Lebewesens bedarf eines Programms, das die *Expression der Gene* in Raum und Zeit steuert, das heisst für deren harmonisches Zusammenwirken sorgt. Diese *Steuerung* bestimmt, *wann* und *wo* jede Zelle sich zu teilen hat, und bewirkt, dass Zelldifferenzierung im Dienste einer einheitlichen Entwicklung geschieht<sup>17</sup>. Ohne ein solches Steuerungsprinzip können Moleküle und Zelle zu keiner Lebenseinheit geformt werden.

<sup>16</sup> B. ALBERTS ET AL., *Molekularbiologie der Zelle*, Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, S. 921-924, 1986.

<sup>17</sup> Vgl. J.D. WATSON, *Molecular Biology of the Gene*, Vol. II, S. 747, Menlo Park, California: W.A. Benjamin, 1987.

Die Information wird durch *Zellteilung* immer wieder *kopiert* und von Stadium zu Stadium weitergegeben. Das Kopierverfahren geschieht durch die Fähigkeit gewisser Moleküle sich selbst zu replizieren. *Das Replikationsverfahren ist die molekulare Grundlage der Informationsübertragung.* Die Information, die bewirkt, dass in einem bestimmten Zeitpunkt eine bestimmte Menge materieller Elementarteilchen zu einem Esel *und nicht* etwa zu einem Nilpferd gestaltet wird, war vollständig in früheren Stadien gegenwärtig. Ein Körper, der auch unter günstigen Bedingungen nicht *kontinuierlich* durch Zellteilung in ein erwachsenes Lebewesen einer bestimmten Spezies übergehen kann, darf nicht als Individuum dieser Spezies betrachtet werden.

Was heisst, dass *ein Zellgebilde im Zeitpunkt A* (kurz *A* genannt) *dasselbe* Lebewesen wie *ein Körper in einem späteren Zeitpunkt B* (kurz *B* genannt) ist? Das kann nicht heissen, dass im Übergang von *A* zu *B* die Materie erhalten bleibt, denn dabei wird die Materie ununterbrochen ausgetauscht. Es kann auch nicht heissen, dass die Information, welche für die *aktuelle* Gestaltung der Materie verantwortlich ist, *dieselbe* bei *A* und *B* ist, denn die jeweils *aktuell* wirkende Information ändert von Zeitpunkt zu Zeitpunkt: So sieht ein Mensch als Baby und als Erwachsener in verschiedener Hinsicht ganz anders aus. Die Aussage, «*A* und *B* sind *dasselbe* Lebewesen», heisst, dass die hinreichende Bedingung, damit *B* ein Individuum der Spezies *S* und nicht ein Individuum einer anderen Spezies ist, eine im Zustand *A* (zum Teil wirken, zum Teil codiert) vorhandene Information ist<sup>18</sup>.

Die Anwendung der Informationstheorie auf das Studium des Lebens zeigt immer deutlicher, dass ein Lebewesen zu einem bestimmten Zeitpunkt *ein Zustand oder Stadium in der Ausführung eines spezifischen Programms* (d.h. einer Reihenfolge von Befehlen oder Instruktionen) *ist*. Es ist wichtig, die Begriffe *Zustand* (oder *Stadium*) und *Instruktion* (oder *Befehl*) von einander zu unterscheiden: *Instruktion* bezeichnet eine codierte Information; *Zustand* meint das Ergebnis der *Ausführung* einer Instruktion. Jeder Zustand in der Ausführung eines spezifischen Programms resultiert durch Koordination und Integration vieler *parallel* laufender Funktionen. Das Programm, das

<sup>18</sup> Vgl. J.D. WATSON, *Molecular Biology of the Gene*, Vol. I, S. 3-8, Menlo Park, California: W.A. Benjamin, 1987.

eine biologische Spezies definiert, ist im Genom als *genetische Information* codiert. Die *Steuerung* der Expression der Gene bei der Programmausführung findet auf der Ebene der *molekularen Wechselwirkungen* statt<sup>19</sup>. Die Ausführung eines spezifischen Programms (die Gestaltung der Materie durch die spezifische Information) lässt viele Variationen (verschiedene Geschlechter, verschiedene Farben der Augen oder der Haut, usw.) und *nicht-deterministisches* Verhalten (z.B. Lernverhalten) zu. «A und B sind *dasselbe* Lebewesen», heisst, dass A und B zwei Zustände in *derselben* Ausführung eines spezifischen Programms sind; geht ein Lebewesen A *kontinuierlich* in ein Lebewesen B über und gehören A und B *derselben* Spezies an, dann sind A und B *dasselbe* Lebewesen. Dieses Prinzip ist nichts anderes als die wissenschaftliche Formulierung von dem, was wir intuitiv denken, wenn wir zum Beispiel jemandem das Photoalbum zeigen und dabei sagen: «Schau, das bin ich als Baby».

Ein Lebewesen in einem bestimmten Zeitpunkt ist wie ein Klang (ein Zustand) in der Aufführung eines musikalischen Werkes, bei der bis zu Billionen von Musikern (die verschiedenen Zellen) *parallel* hunderte von Instrumenten mit mehreren Registern, Tasten und Saiten (die verschiedenen Gene, die jede Zelle exprimieren kann) spielen. Zwei Klänge gehören zur *selben* Aufführung einer Symphonie nicht darum, weil in der Luft dieselben Moleküle schwingen, sondern weil die den zwei Klängen entsprechenden Notensequenzen (die Instruktionen), auch wenn sie ganz verschieden voneinander sind, in der beim ersten Klang (Anfangszustand) vorliegenden Partitur (*genetische Information*) geschrieben standen. Über die ganze Aufführung hindurch ist die ununterbrochene Wirkung eines Dirigenten (die *Steuerung* der Expression der Gene) wichtig, der in jedem Zeitpunkt die *Einheit* des Orchesters bewerkstelligt.

Wir können das Gesagte im folgenden Prinzip zusammenfassen:

*Prinzip der biologischen Identitätserhaltung:* Bleibt in einem Entwicklungsprozess die körperliche Individualität *und* die spezifische Zugehörigkeit erhalten, dann bleibt die biologische Identität erhalten: *Körperliche Individualität und spezifische Zugehörigkeit machen die biologische Identität aus.*

<sup>19</sup> Vgl. M. PTASHNE, *How gene activators work*, «Scientific American», 260, 1, S. 24-31, 1989.

Beachtet man die Hauptprozesse (Verschmelzung von Eizelle und Samenzelle, Zellteilung, Aufenthalt in der Gebärmutter), welche zur Entstehung eines erwachsenen Säugetiers führen, kann man das *Prinzip der biologischen Identitätserhaltung* wie folgt formulieren:

Ein Embryo *A* hier und jetzt ist *dasselbe* Lebewesen wie ein erwachsener Säuger *B* der Spezies *S* in einem späteren Zeitpunkt, wenn

- 1) *A* ein Individuum ist *und*
- 2) *A* unter *günstigen* Bedingungen *kontinuierlich* in *B* übergehen kann *und*
- 3) die *Eingabe* von Information, die mit der Verschmelzung der Membranen der Gameten einsetzt, im Stadium *A* bereits abgeschlossen ist *und*
- 4) die im *A* codierte *genetische Information* der Spezies nicht durch die Zellteilung verändert wird *und*
- 5) die *Steuerung* der Genexpression (Zelldifferenzierung) während des Aufenthalts in der Gebärmutter nicht von der physiologischen Wechselwirkung mit dem mütterlichen Organismus abhängt.

1) und 2) sind die Bedingungen für die Erhaltung der körperlichen Individualität, 3), 4) und 5) die Bedingungen für die Erhaltung der Spezies. Im folgenden wird gezeigt, dass die embryonale Entwicklung bei Säugern diese Bedingungen erfüllt.

Sind Zellgebilde vorhanden, die sich trotz normaler Entwicklungsbedingungen nicht zu Erwachsenen einer Spezies *S* weiterentwickeln, so muss angenommen werden, dass das in diesen Zellgebilden enthaltene Programm nicht hinreicht, damit in einem späteren Zeitpunkt materielle Elementarteilchen einen erwachsenen Körper von *S* bilden. Folglich können solche Zellgebilde nicht als Individuen dieser Spezies betrachtet werden. Anderenfalls könnte man ebenso gut annehmen, dass Embryonen oder Erwachsene einer Spezies auch potentielle Individuen einer verschiedenen Spezies seien.

### *Embryonen von Säugern sin Individuen*

Beobachtungen a) und b) bestätigen, dass *Frühstadien von Säugern somatische Einheiten oder Vielzellenorganismen sind*. Spätestens bei der ersten Zellteilung ist eine *Steuerung* vorhanden, die für eine

*einheitliche* Entwicklung sorgt. Alle Zellen des embryonalen Gebildes bilden, solange sie vereint sind, eine biologische Einheit. Wäre das embryonale Zellgebilde bloss ein Haufen unabhängiger Zellen, hätten wir, da jede Zelle noch *totipotent* ist, mindestens zwei Individuen. In der Tat entstehen eineiige Zwillinge, wenn in einem 2-, 4- oder 8-Zell-Stadium die Zellen sich bei der Teilung vollständig voneinander trennen. Vor der Spaltung gibt es ein Individuum; nach der Spaltung gibt es deren zwei oder mehr.

Beobachtung f) belegt, dass der Embryo kein Gewebe der Mutter, sondern eine funktionale Einheit für sich ist.

Also können wir feststellen:

*Erkenntnis 1*: Ein Embryo ist ein Individuum, ein Lebewesen für sich.

*Embryonen können kontinuierlich in erwachsene Säuger übergehen*

Embryonen können unter günstigen Einpflanzungsbedingungen *kontinuierlich* durch Zellteilung in erwachsene Säuger übergehen: Nach der Verschmelzung der Gameten ist keine andere Zellfusion für die Entstehung eines erwachsenen Säugetiers nötig.

Beobachtung d) zeigt hingegen, dass vor der Verschmelzung der Gameten kein Zustand des spezifischen Programms vorhanden sein kann. Spermien, unbefruchtete Eizellen, parthenogenetische Zellgebilde, die von einem Individuum einer bestimmten Spezies stammen, sind daher keine Individuen dieser Spezies, denn aus ihnen können auch unter günstigen Bedingungen keine entwickelten Individuen dieser Spezies *kontinuierlich* entstehen.

Also können wir feststellen:

*Erkenntnis 2*: Embryonen sind Individuen, die *kontinuierlich* in erwachsene Säuger übergehen oder übergehen können; hingegen können sich Keimzellen von Säugern vor der Verschmelzung auch unter günstigen Bedingungen nicht zu einem erwachsenen Säugetier weiterentwickeln.

*Die Eingabe von Information, die mit der Verschmelzung der Membranen der Gameten einsetzt, ist im Zeitpunkt der ersten Zellfurchung abgeschlossen*

Die Entwicklung parthenogenetischer Zellgebilde unterscheidet sich äusserlich in nichts von jener der Embryonen. Könnte man nicht

annehmen, dass die Entwicklung der Frühstadien allein durch ein in der Eizelle vorhandenes Programm gesteuert wird, und dass die Verschmelzung mit der im Spermium vorhandenen Information später geschieht? Folgende Beobachtungen sprechen dagegen:

Wäre diese Annahme korrekt, so wäre der Zustand nach der Verschmelzung der Gameten äquivalent dem Zustand zuvor. Dann aber müsste die Information auch nach der Verschmelzung räumlich nicht gleichmässig verteilt sein, und könnten die verschiedenen Kompartimente funktionell nicht äquivalent sein. Dies ist aber der Fall, wie Beobachtung b) belegt: Obwohl die Zellteilungen nach den verschiedenen Richtungen des Raumes geschehen, sind der ganze Embryo und jede in der Teilung resultierende Zelle, wenn sie vom Embryo getrennt wird, äquivalent.

Man kann den Sachverhalt auch mit einem Vergleich aus der Informatik erklären: Im allgemeinen gilt es, dass ein Rechenprozess bereits mit einem Teil der Information anfangen kann, bevor die Eingabe ganz abgeschlossen ist. Werden zwei getrennt prozessierende Computer  $C1$  und  $C2$  zu einer grösseren Recheneinheit  $C$  vereinigt ( $C = C1 + C2$ ), die das Programm  $P$  ausführen kann, und waren weder  $C1$  noch  $C2$  vor deren Verbindung imstande, das Programm  $P$  auszuführen, dann gibt es eine Zeit nach der Verbindung von  $C1$  und  $C2$ , in der eine Synchronisation und ein Informationsaustausch stattfinden: während dieser Zeit ist vom Standpunkt des Computers  $C$  aus die Eingabe der Information nicht abgeschlossen. Gibt es nach der Verbindung einen Zeitpunkt  $T$ , nach dem bei erneuter Trennung sowohl  $C1$  als auch  $C2$  das Programm  $P$  ausführen können, dann ist die Eingabe von Information mit Sicherheit spätestens im Zeitpunkt  $T$  abgeschlossen. Gibt es einen solchen Zeitpunkt nicht, dann ist die Aussage, « $C$  führt jetzt das Programm  $P$  aus», in keinem Zeitpunkt vor Ende der Ausführung entscheidbar. Der Zeitpunkt  $T$  der embryonalen Entwicklung ist die *erste Zellfurchung*: die Information ist vom 2-Zellstadium bis zum 8-Zellstadium vollständig im Ganzen und ganz in jedem beliebigen abgetrennten Teil.

Folglich ist anzunehmen:

*Erkenntnis 3*: Die Eingabe von Information, die mit der Verschmelzung der Membranen der Eizelle und der Samenzelle beginnt, ist *sicher* im Zeitpunkt der *ersten Furchung* abgeschlossen.

Für diese Annahme spricht auch der Befund, dass die menschliche embryonale Entwicklung *mit Sicherheit* nach dem 4-Zellstadium

die Aktivierung des embryonalen Genoms erfordert, und *nicht* mit der von der Mutter vererbten Information *allein* weitergehen kann<sup>20</sup>. Bei Säugern kann das Leben der ersten Entwicklungsstadien nicht als eine «Weiterführung des in den Keimzellen vorhandenen Lebens» betrachtet werden.

Et sei aber schliesslich auch bemerkt: Dass die Eingabe der Information *vor* der ersten Zellfurchung abgeschlossen sei, kann man aufgrund unserer Argumentation *nicht* ausschliessen.

*Die embryonale Entwicklung verläuft (fast immer)  
ohne Mutationen der Spezies*

Im Replikationsverfahren können Mutationen der Information vorkommen, aber *fast* nie so bedeutende, dass aus Frühstadien, für deren Entstehung ein Esel und eine Eseling verantwortlich waren, etwas anderes als ein Esel entsteht. Findet im Übergang einer Generation zur nächsten eine Veränderung der Spezies statt, dann hat sich die spezifische Information während der Weitergabe zum Nachkommen verändern müssen. Eine spezifische Veränderung verlangt grosse Dislokationen der Moleküle innerhalb der *Gene*, in denen die Information codiert ist. Es wird angenommen, dass solche *genetischen Mutationen*, wenn sie eintreten, während des Replikationsverfahrens bei der Bildung der Keimzellen oder im Laufe der frühen embryonalen Entwicklung vorkommen. Jedoch sagt die heutige Evolutions- und Informationstheorie des Lebens, dass Mutationen, die einen Übergang zu *einer höheren Spezies* bewirken, *ganz seltene Ereignisse* sind.

Wir können somit feststellen:

*Erkenntnis 4:* Embryonen können in erwachsene Säuger ohne Mutationen der *genetischen Information* der Spezies übergehen.

*Die Steuerung der Zelldifferenzierung im Embryo  
hängt nicht von der physiologischen Wechselwirkung  
mit dem mütterlichen Organismus ab*

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem biologischen Status des menschlichen Embryos wird manchmal behauptet, Embryonen

<sup>20</sup> P. BRAUDE ET AL., *Human gene expression first occurs between the four- and the eight-cell stages of preimplantation development*, «Nature», 332, S. 459-461, 1988.

bedürftigen des Aufenthalts in einer menschlichen Gebärmutter, um wirkliche Individuen der Spezies Mensch zu werden; durch Einnistung in die Gebärmutter werde die Zygote vorübergehend zum Bestandteil des mütterlichen Körpers; mit der Einnistung beginne im Embryonalknoten des Blastozysten die Differenzierung der Zellen; verantwortlich dafür sei eher die physiologische Wechselwirkung mit der mütterlichen Umgebung als die innere Information des Embryos; daher sei das Zellgebilde in den ersten zwei Wochen der Entwicklung als «Präembryo» zu bezeichnen<sup>21, 22</sup>.

Das ist, wie ich denke, der stärkste Einwand gegen das Menschsein des Embryos. Nicht weil es irgendwelche Beobachtungen gibt, die den Einwand belegen, sondern weil man ihn nicht leicht widerlegen kann. Denn tatsächlich entwickeln sich Embryonen von Säugern einer bestimmten Spezies in der Gebärmutter einer anderen Spezies nicht zu Ende (Beobachtung c); von daher erscheint die Hypothese als durchaus plausibel, dass die besondere physiologische Wechselwirkung, die in einer Gebärmutter der eigenen Spezies stattfindet, für die *Steuerung* der Expression der Gene und der damit verbundenen Zelldifferenzierung im Embryonalknoten verantwortlich sei. Durch die Tatsache, dass der Embryo dasselbe Genom wie der Erwachsene besitzt, wird diese Hypothese nicht widerlegt. Die Identität des Genoms beweist nämlich noch nicht, dass der Embryo dasselbe Lebewesen wie der Erwachsene ist; denn sonst müsste man auch annehmen, eine vom menschlichen Organismus abgetrennte Muskelzelle sei auch ein Individuum der Spezies Mensch.

Um zu beweisen, dass die *Steuerung* der Zelldifferenzierung nicht der physiologischen Wechselwirkung mit der Mutter entspringt, sondern der *inneren Information* des Embryos, muss man die Experimente mit parthenogenetischen und androgenetischen Zellgebilden, mit Teratomen und mit Teratocarzinomen berücksichtigen. Die Beobachtungen d) bis g) zeigen deutlich

*erstens*, dass die Wechselwirkung mit der Mutter, die während

<sup>21</sup> Leitartikel, «Nature» 326, S. 229-230, 1987.

<sup>22</sup> The Ethics Committee of the American Fertility Society, *Ethical considerations of the new reproductive technologies*, «Fertility and Sterility», 46, No 3, Supplement 1, S. 26S-27S, 1986; C.A. BEDATE AND R.C. CEFALO, *The zygote: to be or not to be a person*, «The Journal of Medicine and Philosophy», 14, S. 641-645, 1989; T.J. BOLE III, *Metaphysical accounts of the zygote as a person and the veto power of facts*, «The Journal of Medicine and Philosophy», 14, S. 647-653, 1989.

des Aufenthalts im Uterus stattfindet, *als solche* nicht zur *Steuerung* der Entwicklung und insbesondere nicht zur Zelldifferenzierung beiträgt, denn sonst müssten androgenetische Zellgebilde im Uterus, anstatt zu Blasenmolen zu degenerieren, mindestens Teratome produzieren;

*zweitens*, dass eine direkte Wechselwirkung mit dem mütterlichen Organismus vielmehr das organisierte Wachstum eines normalen Embryos zerstört und die Mutter ernsthaft gefährdet: der Embryo ist kein Gewebe der Mutter, sondern eine funktionale Einheit für sich;

*drittens*, dass ein normaler Embryo für die *Steuerung* der Zellteilung weit wirksamer ist als ein erwachsener Organismus.

Kurz, die Zona pellucida, die Verbindung Gebärmutter-Trophoblast und später die Placenta scheinen wie eine *informatische Barriere* zu funktionieren, welche den Stoffwechsel zwischen Mutter und Embryo ermöglicht, zugleich aber die Autonomie eines jeden der beiden Organismen schützt. Mit anderen Worten:

*Erkenntnis 5*: Die *Steuerung* der Expression der Gene und der damit verbundenen Zelldifferenzierung während des Aufenthalts eines Säugerembryos in einem Uterus der entsprechenden Spezies hängt nicht von der physiologischen Wechselwirkung mit dem mütterlichen Organismus ab.

*Der menschliche Embryo ist dasselbe Lebewesen  
wie der erwachsene Mensch,  
der kontinuierlich aus dem Embryo entsteht*

Gemäss dem *Prinzip der biologischen Identitätserhaltung* folgt aus dem Gesagten: Jeder Embryo, ob ein- oder mehrzellig, einer bestimmten Spezies von Säugern ist *dasselbe* Lebewesen wie der Erwachsene, der aus ihm unter günstigen Einpflanzungsbedingungen *kontinuierlich* entstehen kann.

Aussagen aktueller Standardwerke unterstützen sogar die Vorstellung, dass «die Hauptfunktion der Entwicklung» darin bestehe, «die (im Embryo) verborgene kleine Kreatur (den winzigen Erwachsenen) grösser zu machen»<sup>23</sup>. Die Aussagen: «Embryonen sind win-

<sup>23</sup> J.D. WATSON, *Molecular Biology of the Gene*, Vol. II, S. 785, Menlo Park, California: W.A. Benjamin, 1987.

zige Erwachsene» und «Erwachsene sind entwickelte Embryonen» sind äquivalent. Im Gegensatz zur aristotelischen Embryologie sagt die heutige Biologie, *dass die Spezies während der Embryogenese erhalten bleibt*: Aufgrund der in ihnen vorhandenen Information unterscheiden sich die Anfangsstadien der verschiedenen Spezies so scharf voneinander wie die entsprechenden Erwachsenen voneinander.

Ausgehend von diesen Erkenntnissen ergeben sich mehrere Schlussfolgerungen.

*Der tragende Pfeiler* unseres Beweises ist folgende Beobachtung: *Beobachtung*: Menschen sind Säugetiere, und ihre embryonale Entwicklung verläuft analog der Entwicklung der übrigen Säugetiere.

In-vitro-Befruchtung und Forschung an menschlichen Embryonen haben neuerdings diese Beobachtung klar belegt<sup>16</sup>.

Aus dieser Beobachtung und aus *Erkenntnis 1-5* folgt rein logisch: *Schlussfolgerung 1*:

a) *Der menschliche Embryo und der erwachsene Mensch, in den der Embryo unter günstigen Einpflanzungsbedingungen kontinuierlich übergeben kann, sind ein und dasselbe Lebewesen; ein menschlicher Embryo ist ein Individuum der Spezies Mensch, ein Mensch in den ersten Wochen seines Lebens.*

b) *Ob eine Zygote, die unter günstigen Bedingungen in einen erwachsenen Menschen übergeben kann, ein Mensch ist, lässt sich aufgrund der heute vorliegenden biologischen Erkenntnisse nicht entscheiden, das heisst man kann es naturwissenschaftlich weder ausschliessen noch behaupten.*

c) *Ei- und Samenzellen sind keine Menschen.*

*Beginnt das Leben eines jeden Menschen mit einer Befruchtung?*

Spezies pflanzen sich fort, indem aus Individuen einer Spezies neue Individuen derselben Spezies entstehen.

Unter *Zeugung* verstehen wir die Operation, aus der ein neues Individuum einer bestimmten Spezies hervorgeht.

Nach dem heutigen Stand der Kenntnisse gibt es bei Säugern zwei Möglichkeiten der Fortpflanzung:

— durch Verschmelzung von zwei Gameten; den Zeitpunkt der Zeugung nennen wir dann *Befruchtung*;

— durch (natürliche oder künstliche) Trennung von zwei oder mehreren *totipotenten* Körperteilen eines Embryos voneinander.

Andere Formen der Fortpflanzung bei Säugern sind im Prinzip nicht auszuschliessen.

Aus den *Erkenntnissen 1-5* ergibt sich:

a) Die *Befruchtung* findet nicht statt, bevor die Membranen beider Gameten verschmelzen, und ist sicher vollendet, wenn die erste Zellfurchung abgeschlossen ist.

b) Im Falle von Mehrlingsbildung gibt es vor der Abspaltung ein biologisches Individuum und nach der Abspaltung deren zwei.

Zusammenfassend können wir für den *Beginn des menschlichen Lebens* feststellen:

*Schlussfolgerung 2: Das Leben der meisten Menschen beginnt mit einer Befruchtung. Menschen können aber auch auf andere Weise ihr Leben beginnen, nämlich mit der Abspaltung eines totipotenten Bestandteils eines Embryos.*

Es können folglich Menschen mit 1, 2 oder mehr Zellen vorkommen.

Um Konfusionen zu vermeiden, scheint es ratsam, im Sinne dieser Erkenntnis, zwischen *Zeugung* und *Befruchtung* zu unterscheiden: *Nicht jede Zeugung findet im Zeitpunkt der Befruchtung statt.*

*Sind alle Zellgebilde, die aus der Verschmelzung einer Samenzelle und einer Eizelle von Menschen resultieren, Menschen?*

Folgende Beobachtung bei Menschen ist gesichert:

*Beobachtung:* Aus der *Verschmelzung* zweier Keimzellen von Menschen können Zellgebilde mit starken Anomalien der Erbsubstanz hervorgehen, welche in der Gebärmutter gleich wie parthenogenetische Zellgebilde reagieren: Sie entwickeln sich gar nicht oder nur wenig und werden im Uterus abgestossen<sup>24</sup>. So hört man

<sup>24</sup> M. PLACHOT ET AL., *Chromosome analysis of human oocytes and embryos*, «Human Reproduction», 3, S. 125-127, 1988; G. PAPADOPOULOS ET AL., *The frequency of chromosome anomalies in human preimplantation embryos after in vitro fertilization*, «Human Reproduction», 3, Supplement 1, S. 46-47, 1988; M.S.E. WIMMERS AND J.V. VAN DER MERWE, *Chromosome studies on early human embryos fertilized in vitro*, «Human Reproduction», 3, S. 894-900; 1988; J. VAN BLERKOM AND G. HENRY, *Cytogenetic analysis of living human oocytes: cellular basis and developmental consequences of perturbations in chromosomal organization and complement*, «Human Reproduction», 3, S. 777-790, 1988.

manchmal, dass mehr als 50% aller Zellgebilde<sup>25</sup>, die aus einer Verschmelzung menschlicher Keimzellen entstehen, auf diese Weise verloren gehen würden.

Aus der *Verschmelzung* menschlicher Keimzellen können zudem Zellgebilde mit gewissen genetischen Anomalien (z. B. Trisomie 21) entstehen, die sich aber zu erwachsenen Menschen entwickeln.

Man muss also im Falle der menschlichen Spezies annehmen, dass aus einer Verschmelzung der Gameten vielfach Zellgebilde resultieren, denen das *Steuerungsprogramm* der Entwicklung oder ein wesentlicher Bestandteil davon fehlt, sodass aus ihnen auch unter günstigen Entwicklungsbedingungen keine Erwachsenen entstehen können. Solche Zellgebilde dürfen nicht als Individuen der Spezies Mensch betrachtet und sollten nicht Embryonen genannt werden.

Daraus ist zu schliessen:

*Schlussfolgerung 2: Viele Zellgebilde, die natürlich als Frühabort verloren gehen, sind (vor dem Abort) keine Menschen. Hat ein Zellgebilde eine innere Anomali (wie z. B. Trisomie 21), die prinzipiell nicht verhindert, dass dieses Zellgebilde sich zu Ende entwickelt, ist das Zellgebilde ein kranker Embryo, ein kranker Mensch.*

Es ist wichtig zu betonen: Um zu bestimmen, welche Körper Menschen sind und welche nicht, *muss man immer vom erwachsenen Körper ausgehen*, das heisst vom Körper, der deutlich die für die Spezies entscheidenden Merkmale aufweist, und dann die Regel aufstellen:

Jeder Körper, der unter günstigen Entwicklungsbedingungen kontinuierlich in einen erwachsenen Menschen übergehen kann, ist ein Mensch.

Jede andere Regel ist beim heutigen Stand der biologischen Kenntnisse willkürlich und führt zu absurden Schlussfolgerungen. Nimmt man zum Beispiel eine bestimmte Anzahl (46) von Chromosomen als Definition für den Menschen, so ist eine Zelle meiner Haut ein Mensch, ein Mongoloider dagegen nicht. Dass aber ein Mongoloider ein erwachsener Mensch ist, ist eine nicht zu verleugnende

<sup>25</sup> Die heutigen Beobachtungen ermöglichen keine sicheren Angaben über spontane Frühaborte. Grosse Fluktuationen sind von Frau zu Frau anzunehmen. Die Zahl 50% ist eine grobe Schätzung und eher als obere Grenze zu betrachten. A.J. WILCOX ET AL., *Incidence of early loss of pregnancy*, «The New England Journal of Medicine», 319, S. 189-194, 1988, geben den Wert von 31% der implantierten Zellgebilde an.

Evidenz: Er zeigt alle entscheidenden Merkmale der Spezies. Also muss man schliessen, dass Frühstadien mit Trisomie 21 Menschen sind.

Freilich sind wir heute meistens nicht imstande, Anomalien des Erbmaterials in den Frühstadien zu erkennen, ohne die Zellgebilde zu töten. Zudem können wir auch nicht immer mit Sicherheit entscheiden, welche Anomalien artspezifisches Leben ausschliessen. Hingegen kann mit Sicherheit gesagt werden, dass es unter den Zellgebilden, die aus der Verschmelzung einer menschliche Samenzelle und einer menschlichen Eizelle hervorgehen, viele gibt, die menschliche Embryonen sind, das heisst Menschen in den ersten zwei Wochen ihres Lebens.

Zur *Bestimmung des Menschseins* ist also folgendes zu beachten: *Die einzige zurzeit bestehende Methode, die ermöglicht, mit Sicherheit festzustellen, ob ein Zellgebilde, das aus der Verschmelzung einer menschlichen Eizelle und einer menschlichen Samenzelle hervorgegangen ist, ein Mensch ist, ohne es zu töten, ist die Einpflanzung des Zellgebildes unter optimalen Bedingungen in eine normal funktionierende menschliche Gebärmutter.* Ist ein solches Zellgebilde bei der ersten Furchung kein Mensch, dann wird es nie ein Mensch werden und wird im Uterus abgestossen werden. Kann hingegen ein solches Zellgebilde sich unter den erwähnten Bedingungen (das heisst in Abwesenheit von Abtreibungshandlungen, Infektionen, Plazentastörungen, usw.) zu einem erwachsenen Menschen entwickeln, ist dieses Zellgebilde, *sicher spätestens von der ersten Furchung an*, ein Mensch gewesen.

Um Konfusionen zu vermeiden, ist es ratsam, im Sinne dieser Erkenntnis zwischen *Befruchtung* und *Gametenverschmelzung* zu unterscheiden: *Nicht jede Verschmelzung führt zu einer Befruchtung.* Zellgebilde mit starken Anomalien, aus denen sich keine Körper mit den entscheidenden Merkmalen der Spezies kontinuierlich entwickeln können, haben biologisch denselben Stellenwert wie unbefruchtete Eizellen oder wie parthenogenetische Zellgebilde und sollten nicht Embryonen genannt werden.

### III. Der menschliche Embryo ist geistig beseelt

*Die Aussage «Der Menschliche Embryo ist ein noch nicht geistig beseeltes Individuum der Spezies Mensch» verstösst gegen verbindliche Konzils-erklärungen.*

Wie die Argumentation im II. dieser Arbeit zeigt, ist im heutigen Stand der Wissenschaft die Verbreitung der Erkenntnis zu erwarten, dass der menschliche Embryo ein Individuum der Spezies Mensch ist<sup>26</sup>.

Behauptungen wie:

a) «Der menschliche Embryo sei noch nicht geistig beseelt und daher keine Person»,

b) «Über die Beseelung des Embryos habe die Kirche sich noch nicht verbindlich geäußert»,

haben eigentlich im Lichte der vorliegenden naturwissenschaftlichen Beobachtungen folgende Bedeutungen:

a') «Der Mensch ist in der Anfangsphase seines Lebens nicht geistig beseelt und daher keine Person»,

b') «Die Kirche hat offen gelassen, ob der Mensch am Anfang seines Lebens geistig und vernünftig beseelt sei».

Gemäss unserer *Grundannahme* verstossen die Behauptungen a') und b') gegen die *Konzilsverkündigungen 1-3*. Dementsprechend wird das feierliche Lehramt der Kirche faktisch auch durch die Behauptungen a) und b) in Frage gestellt. Will man die dogmatische Wahrheit der geistigen und vernünftigen Beseelung des Menschen bewahren,

<sup>26</sup> Diese Erkenntnis hat kürzlich bereits Eintritt in offizielle Dokumente gefunden:

— Die Eidgenössische Expertenkommission Humangenetik und Reproduktionsmedizin anerkennt, «dass der Embryo in vitro die früheste Gestalt individuellen menschlichen Lebens darstellt» (Bericht an das Eidg. Departement des Innern und Eidg. Justiz- und Polizeidepartement, Bern, 19.8.1988, Nr. 534, S. 81). Trotzdem möchte die Mehrheit der Kommission dem Embryo in vitro nicht die Rechtspersönlichkeit zuerkennen (vgl. ebd. Nr. 534, S. 80).

— Die Parliamentary Assembly of the Council of Europe erkennt: «that the human embryo, though displaying successive phases in its development which are designated by different terms (zygote, morula, blastula, pre-implantation embryo or pre-embryo, embryo, foetus), displays also a progressive differentiation as an organism and none the less maintains a continuous biological and genetical identity» (Recommendation 1100 (1989), Nr. 7, *Text adopted by the Assembly* on 2 February 1989, 24th Sitting).

— Das Schweizerische Bundesgericht erkennt, «dass mit der Befruchtung einer Eizelle eine menschliche Individualität determiniert ist». Dementsprechend «kann das Schicksal des Embryo in vitro der Rechtsgemeinschaft nicht gleichgültig sein» (Urteil der I. öffentlichrechtlichen Abteilung vom 15. März 1989 i.S. K. und Mitbeteiligte sowie S. und Mitbeteiligte gegen Grosser Rat des Kantons St. Gallen, Erwägungen 9c). Ob dem Embryo in vitro jedoch die personalen Grundrechte zukommen, erachtet das Bundesgericht als derzeit umstritten; es habe sich aber in seinem Urteil auch nicht vorgenommen, diese Frage abschliessend zu klären (vgl. ebd.).

wäre es eigentlich notwendig, die im I. Teil zitierten Konzilserklärungen im folgenden verbindlichen Sinne zu explizieren:

*Jeder Angehörige der biologischen Spezies Mensch hat eine Vernunftseele, und zwar dieselbe in jedem Zeitpunkt seines Lebens. Sofern man unter dem menschlichen Embryo jene Zellgebilde versteht, die im Sinne der naturwissenschaftlichen Beobachtungen Individuen der Spezies Mensch in den ersten Wochen ihres Lebens sind, steht ausser Zweifel, dass der menschliche Embryo eine geistige und vernünftige Seele hat. Ist ein Embryo in einem bestimmten Zeitpunkt dasselbe Lebewesen der Spezies Mensch wie ein Erwachsener in einem späteren Zeitpunkt, dann haben der Embryo und der Erwachsene dieselbe Vernunftseele».*

Die dogmatische Kompetenzfrage, ob eine solche Explizierung anders als durch eine feierliche Handlung des Lehramtes erfolgen kann, wäre zu klären<sup>27</sup>.

Da Zellgebilde, die trotz optimaler Entwicklungsbedingungen natürlich von der menschlichen Gebärmutter abgestossen werden, aufgrund der vorliegenden Beobachtungen nicht als Angehörige der Spezies Mensch betrachtet werden können, könnte ergänzend auch präzisiert werden, dass solche Zellgebilde als geistig unbeseelt zu betrachten sind. Dementsprechend sind Eizellen, Samenzellen, parthenogenetische Zellgebilde nicht als geistig beseelt zu betrachten. Hingegen sind menschliche Embryonen (das heisst Individuen der Spezies Mensch in den ersten Wochen ihrer Existenz) mit chromosomalen Anomalien wie Trisomie 21 geistig beseelt.

### Die Position Thomas' von Aquin

Gegen die geistige Beseelung des Embryos beruft man sich oft auch auf die Position Thomas' von Aquin. Ihm waren die genannten Konzilserklärungen bestens bekannt. Warum hat er dann eindeutig vertreten, dass der menschliche Embryo in den ersten 40 bis 46 Tagen der Entwicklung *geistig unbeseelt* sei? Diese Frage haben wir in einer anderen Untersuchung behandelt<sup>28</sup>. Es sei hier allein

<sup>27</sup> Für die Evangelisierung einer Zivilisation, die die wissenschaftliche Wahrheit hoch schätzt, wäre eine solche feierliche Erklärung durchaus förderlich. Sie würde nämlich vor Augen führen, dass die Kirche in ihrem Lehramt sich auch nach den wissenschaftlichen Beobachtungen und Wahrheiten richtet, dass also zwischen Glauben und Wissenschaft eine tiefe Einheit besteht.

<sup>28</sup> A. SUAREZ, *Ist der menschliche Embryo ein Mensch? Thomas von Aquin im Lichte der modernen naturwissenschaftlichen Ergebnisse*, «Wissenschaft und Glaube», 1, 1990 im Druck.

bemerkt, dass *Thomas den menschlichen Embryo und den Erwachsenen, der aus dem Embryo entsteht, für zwei verschiedene Lebewesen hält, für zwei Körper also, deren Seelen von einander spezifisch verschieden sind*. Die Position Thomas' hinsichtlich der Beseelung lässt sich gut mit einem Satz zusammenfassen, den er einmal als Gegeneinwand anführt: «*Die Seele wird zugleich mit dem Körper geschaffen*»<sup>29</sup>. Für Thomas stehen und fallen Menschsein und Personsein eines Körpers zusammen. Dementsprechend wird der Moment der Beseelung von Thomas ganz *scharf* auf den Zeitpunkt festgelegt, wo ein Körper der Spezies Mensch zu existieren beginnt. Als ein solcher Zeitpunkt konnte vernünftigerweise damals nur der Zeitpunkt gelten, in dem im Laufe des Wachstums zum ersten Mal ein Körper mit äusserer menschlicher Gestalt beobachtbar war. Die Position Thomas dürfte wohl der Denkweise der damaligen Konzilsväter entsprechen. Steht heute fest, dass der Embryo ein Individuum der Spezies Mensch ist, so führt die Argumentation Thomas' geradlinig zum Schluss, *dass der Embryo eine Vernunftseele hat und daher eine Person ist*.

Dass ein schlafender Erwachsene in einem bestimmten Zeitpunkt *eine und dieselbe* geistige Seele hat wie ein sprechender Erwachsener in einem späteren (oder früheren) Zeitpunkt, können wir allein schliessen, indem wir *durch Beobachtung* feststellen, dass der schlafende und der sprechende Körper *ein und dasselbe* Lebewesen der Spezies Mensch sind. Das heisst wir akzeptieren das Prinzip:

Sind zwei Körper zu zwei verschiedenen Zeitpunkten *dasselbe* Lebewesen der Spezies Mensch, haben beide Körper *eine und dieselbe* vernünftige Seele.

Von der Richtigkeit dieses Prinzips hängt nicht primär ab, ob der Embryo geistig beseelt ist oder nicht, sondern ob der Erwachsene auch in den Zeitpunkten geistig beseelt ist, in denen er keine rationalen Operationen manifestiert. Gilt das Prinzip im Falle des schlafenden Erwachsenen, dann gilt es auch im Falle des Embryos. Stellt man die geistige Beseelung eines spezifisch-menschlichen Lebewesens *M* am Anfang seines Lebens in Frage (und es sei nur, indem man behauptet, dass die Gegenwart der Seele *sehr wahrscheinlich* sei), dann kann man im selben Mass die geistige Beseelung des Menschen *M* in all jenen Zeitpunkten seines Lebens in Frage stellen, in denen *M* keine rationalen Operationen manifestiert, das heisst fast immer.

<sup>29</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 118, a. 3, sed contra.

Ein Zweifel darüber, ob in einem Körper eine geistige Seele gegenwärtig ist oder nicht, kann nur deshalb auftauchen, weil man *naturwissenschaftlich* (das heisst aufgrund von *Beobachtung und Logik*) nicht imstande ist, zu unterscheiden, ob der betreffende Körper ein Tier der Spezies Mensch oder ein Lebewesen einer der bisher bekannten nichtmenschlichen Spezies ist. *Ein solcher Zweifel kann niemals damit begründet werden, dass man nicht weiss, wann Gott einem bereits vorhandenen spezifisch menschlichen Körper die geistige Seele einflösst.* Die Vorstellung, dass ein Körper der Art Mensch ohne geistige Seele bestehen kann, kommt der Verneinung der substantiellen Einheit von Fleisch und Seele im Menschen gleich und verstösst gegen die genannten Konzilserklärungen.

Wie Thomas selbst zeigt<sup>30</sup>, ist diese Vorstellung an sich alt: Sie wurde zum ersten Mal durch Arius (IV. Jahrhundert) verwendet, um die Auffassung zu stützen, Christus, das heisst der menschengewordene Sohn Gottes, sei keine göttliche Person. Wie es scheint, erweist sich heute dieselbe Vorstellung immer noch erfolgreich, diesmal um sagen zu können, der Embryo, das heisst der Mensch in den ersten zwei Wochen seines Lebens, sei keine menschliche Person. Indessen wäre es naiv, dieser Vorstellung mit der gutmutigen Behauptung entgegentreten zu wollen, «in der Frage nach dem Lebensrecht des Embryos komme es nicht darauf an, wann die Beseelung stattfindet, sondern darauf, dass der Embryo ein Mensch sei»; es wäre wie Feuer mit Benzin löschen zu wollen.

Die Einwände gegen das Lebensrecht des Embryos kann man nur entschärfen, indem man von vornherein folgendes festhält:

a) *Ein Körper der Spezies Mensch hat eine und dieselbe geistige Seele in jedem Zeitpunkt seines Lebens* (genauso wie Thomas sagte).

b) *Es steht heute naturwissenschaftlich fest, dass der Embryo ein Körper der Spezies Mensch ist* (genau das Gegenteil von dem, was Thomas sagte).

c) *Folglich kann ein Embryo (das heisst ein Körper, der sich prinzipiell kontinuierlich zu einem erwachsenen Menschen entwickeln kann) nur zustande kommen, wenn eine geistige Beseelung stattgefunden hat* (logischerweise, genau das Gegenteil von dem, was Thomas geschlossen hat).

<sup>30</sup> *Summa Theologiae*, III, q. 5, a. 3, c. Vgl. A. SUAREZ, *Engendré non pas fabriqué*, in *L'embryon: un homme*, S. 111-112, Lausanne: Société suisse de bioéthique, 1987.

Die Arianische Kontroverse machte die Definition notwendig, dass der Sohn Gottes eine Göttliche Person ist. Auf diesem geistigen Fundament wurde die christliche Zivilisation gebaut. Vielleicht ist auch die Definition, dass der Sohn des Menschen, der Embryo, eine menschliche Person ist, d.h. eine vernünftige Seele hat, für die Erneuerung dieser Zivilisation heute notwendig.

*Man kann rational beweisen,  
dass der menschliche Embryo eine Person ist*

Ausserdem haben wir in drei anderen Untersuchungen<sup>31</sup> rein rational bewiesen, dass in jeder vernünftigen Rechtsordnung dem menschlichen Embryo die Grundrechte einer Person zuerkannt werden müssen. Man kann den Beweis folgendermassen zusammenfassen:

Folgendes Prinzip ist die Grundlage unserer Rechtsordnung:

Ist ein Körper in einem Zeitpunkt *A* *dasselbe* Lebewesen wie ein Körper in einem späteren (oder früheren) Zeitpunkt *B*, und ist der Körper im Zeitpunkt *B* eine Person, dann ist der Körper im Zeitpunkt *A* eine Person, nämlich *dieselbe* Person wie der Körper im Zeitpunkt *B*.

Aus diesem Grundprinzip und aus *Schlussfolgerung 1* folgt unmittelbar:

*a) Jeder menschliche Embryo (auch jeder «Präembryo»!) ist eine Person, und zwar dieselbe wie der Erwachsene, zu dem der Embryo sich unter günstigen Bedingungen entwickeln kann.*

*b) Es ist nicht ausgeschlossen, dass es unter den menschlichen Zygoten Personen gibt.*

Einerseits ist das Personsein eine *notwendige* Bedingung für die Zugehörigkeit eines erwachsenen Säugers zur Spezies Mensch. Wäre es nicht so, dürfte man nicht, wie wir ständig tun, aufgrund der Zugehörigkeit eines Körpers zur Spezies Mensch schliessen, dieser Körper sei eine Person.

<sup>31</sup> A. SUAREZ, *Ist der menschliche Embryo eine Person? Ein rationaler Beweis*, «Schweizerische Ärztezeitung», 69, S. 1030-1033, 24/1988; *Der Embryo, eine Person. Ein Beweis*, in J. BONELLI UND E. GIOVANNINI, *Der Status des Embryos*, Wien: IMABE und Schw. Gesellschaft für Bioethik, 1989. *Ist der Mensch eine Person in jedem Zeitpunkt seines Lebens?*, «Schweizerische Ärztezeitung», 70, S. 2084-2087, 49/1989.

Andererseits sind gemäss *Schlussfolgerung 1* die im menschlichen Embryo vorhandenen Prinzipien eine *hinreichende* Bedingung, damit der Erwachsene, der aus dem Embryo entstehen kann, ein Mensch sei. Wäre der menschliche Embryo keine Person, so wäre das Personsein auch keine *notwendige* Bedingung, damit der Erwachsene, der aus dem Embryo entsteht, ein Mensch sei.

Folglich muss der menschliche Embryo eine Person sein<sup>32</sup>.

Es ist nicht zu bestreiten, dass zwischen Personsein und sprachlichen Fähigkeiten eine wesentliche Beziehung besteht. Diese Beziehung ist aber nicht so zu verstehen, dass ein *bestimmter* Körper sprachliche Fähigkeiten manifestieren muss (um von den anderen als Person anerkannt zu werden), sondern *dass dieser Körper einer biologischen Spezies angehören muss, die grösstenteils Individuen enthält, welche gelegentlich sprechen*. Jeder der den Anspruch erhebt: «Die anderen müssen mich heute Nacht, während ich schlafe, als eine Person anerkennen, und zwar als dieselbe Person wie hier und jetzt», pflichtet folgendem Prinzip bei: Meine biologische Identität als Angehöriger der Spezies Mensch (die einzige bisher bekannte Spezies von Körpern, deren Individuen gelegentlich sprachliche Fähigkeiten manifestieren) weist mein Personsein eindeutig und verbindlich aus.

Kurz: ein Haufen materieller Elementarteilchen wird zugleich ein menschlicher Körper und eine Person. Die artspezifische Information geht von Stadium zu Stadium der Entwicklung eines menschlichen Säugetiers untrennbar mit einem Prinzip über, das der Materie das Personsein verleiht.

Unser rationaler Beweis hängt nicht davon ab, ob die Eigenschaft des Personseins eines Wesens aus der Evolution resultiert, oder ob für ihr Auftreten die Gegenwart einer *geistigen* Seele im Körper notwendig ist. Nimmt man aber an, dass die Identität des Menschen, auch was sein Personsein betrifft, Produkt der Evolution ist, muss man mit noch mehr Grund annehmen, dass der Embryo eine Person ist; denn die gesamte Information, die ein Erwachsener aus der Evolution erhält, ist notwendigerweise in der Zygote enthalten.

Es ist indessen bemerkenswert, dass die meisten, welche in der Diskussion über die Legitimität der Forschung an menschlichen Embryonen behaupten, Embryonen seien keine Personen, ausdrücklich

<sup>32</sup> A. SUAREZ, *Ist der menschliche Embryo eine Person? Ein rationaler Beweis*, «Schweizerische Ärztezeitung», 69, S. 1030-1033, 24/1988.

anerkennen, dass eine geistige Seele notwendig ist, damit ein menschliches Lebewesen eine Person ist. So kann man in einem Leitartikel der Zeitschrift «Nature» lesen: «Um die Entwicklung von Embryonen rechtzeitig zu stoppen, die durch In-vitro-Fertilisation produziert worden sind, ist es für die Forscher wichtig, zu wissen, wann die Seele in den Leib kommt. Eine Anhäufung unerwünschter menschlicher Individuen in den Retorten ist nämlich in allen Fällen zu vermeiden<sup>33</sup>.

Nehmen wir (im Sinne dieser Worte in «Nature») an, eine geistige Seele sei notwendig, damit ein Körper eine Person sei. Da aber vorgängig bewiesen wurde, dass bereits der Embryo eine Person ist, ist die Idee einer geistigen Seele, die *erst* in einen bereits fixfertig gebauten Körper eintritt, nicht mehr zulässig. Eher ist zu schließen, dass die biologische Materie von der Zeugung an nur unter der Wirkung dieser Seele ein menschlicher Embryo werden kann; das heisst: Die menschliche Seele ist vom allerersten Anfang der Existenz eines Wesens der Spezies Mensch zugegen; ohne die Gegenwart einer geistigen Seele kann kein Säugetier der Spezies Mensch entstehen. Wir kommen also zum selben Ergebnis wie das Konzil von Vienne und wie Thomas' von Aquin.

Die Informationstheorie erlaubt, diesen Sachverhalt etwas besser zu verstehen:

Die Unmöglichkeit parthenogenetischer Zeugung belegt, dass bei Säugetieren das *allgemeine Steuerungsprogramm* der Entwicklung nicht vor der Verschmelzung der Gameten besteht. Dementsprechend scheint die Information, die für die Zugehörigkeit eines Lebewesens zu einer bestimmten, und nicht zu einer anderen Spezies von Säugern und für seine biologische Identität notwendig und hinreichend ist, aus drei Elementen zu bestehen:

- Der in der Eizelle enthaltenen genetischen Information.
- Der in der Samenzelle enthaltenen genetischen Information.
- Dem Steuerungsprogramm, das mit der Zeugung entsteht.

Diese *Steuerung* lässt sich gewissermassen in der Sprache der Informatik mit dem *Betriebssystem* vergleichen. Das *Betriebssystem* ist die wichtigste *Softwarekomponente* eines Computers. Sie besteht selbst

<sup>33</sup> Leitartikel, «Nature», 326, S. 229-230, 1987.

aus vielen einzelnen Programmen und koordiniert die einzelnen Operationen und die inneren Abläufe der Anlage. Das *Betriebssystem* verbindet die Hardware und das auszuführende Programm. Zu den wichtigsten Aufgaben des *Betriebssystems* gehört die Behandlung unerwarteter Information aus der Peripherie (der *Oberfläche* der Zellen, im Falle der biologischen Entwicklung). Programme, welche die *Parallelausführung* vieler verschiedener Funktionen bedingen, erfordern sehr komplexe *Betriebssysteme*. Allerdings gilt auch dieser Vergleich mit der Informatik nur begrenzt. Denn eine Computeranlage bleibt bei der Ausführung eines Programms selbst unverändert. Die «Software», die aus einer Gametenverschmelzung resultiert, bewirkt hingegen, dass auch die «Hardware» mit jedem Programmschritt in einen neuen Zustand übergeht: Im Leben bilden Betriebssystem, Hardware und Programm (oder mit einem andern Bild, Dirigent, Orchester und Partitur) eine Einheit, mit der das Lebewesen steht und fällt. «Selbst die einfachste Zelle ist viel ingeniöser als irgendeine bisher entworfene computergesteuerte intelligente Maschine»<sup>34</sup>.

Nichts spricht gegen die Annahme, dass das *allgemeine Steuerungsprogramm* der geistigen Seele eingesprägt ist. So wäre die geistige Seele weder für die im Spermium noch für die im Ei enthaltene Information verantwortlich; sie wäre eine notwendige Bedingung für *die oberste Steuerungsinstanz*, die mit der Zeugung entsteht. Die geistige Seele ist dementsprechend notwendiges (wenngleich nicht hinreichendes) Prinzip zugleich der biologischen Funktionen und zugleich der rationalen Operationen des Menschen. Die verbreitete These, man dürfe ein unbeobachtbares Prinzip nicht als Ursache einer beobachtbaren Wirkung annehmen, tönt zwar wissenschaftlich, ist aber gerade durch eine moderne Wissenschaft, nämlich die Quantentheorie, widerlegt worden.

Die Vorstellung also, dass der menschliche Körper Produkt der biologischen Evolution sein kann, bedarf der Präzisierung. Es kann wohl sein, dass die Evolution einen Säugertyp hervorgebracht hat, dessen spezifische Information die der heutigen menschlichen Spezies ist. Aber in einem bestimmten Zeitpunkt hat das in der biologischen Materie codierte Betriebssystem verschwinden, und hat eine geistige Seele ihre Funktionen übernehmen müssen (Diese Hypot-

<sup>34</sup> Vgl. B. ALBERTS ET AL., *Molekularbiologie der Zelle*, Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, Prolog S.XL.

hese ist nichts anderes als dass, was nach Thomas von Aquin in jeder menschlichen Embryogenese geschieht: Die tierische Seele zersetzt sich, und die geistige übernimmt die Steuerung der biologischen Funktionen)<sup>35</sup>. Da in jeder ethnischen Gruppe von Menschen Individuen vorkommen, die rationale Handlungen verrichten können, ist zu schliessen, dass jene Vorfahren der heutigen menschlichen Spezies verschwunden sind; zum Glück haben wir mit ihnen nur als Fossilien in der Paläontologie zu tun. Denn wären sie bestehen geblieben, hätten wir ein grosses Durcheinander: Es gäbe Tiere mit menschlicher Figur, die keine Personen wären und wie Esel behandelt werden könnten. So muss man genau genommen sagen, dass *nur* die in den Gameten vor der Verschmelzung enthaltene genetische Information Produkt der Evolution sein kann. Diese Information allein reicht aber auch nach der Verschmelzung für die Formung eines menschlichen Organismus nicht aus. Das allgemeine Steuerungsprogramm muss bei jeder Zeugung von anderswoher mit der geistigen Seele kommen. Also ist eigentlich die Hypothese, dass der Körper des Menschen der Evolution entspringe, logisch nicht haltbar, es sei denn sie wird im obengenannten Sinne verstanden.

### *Eine nicht unproblematische phänomenologische Einbildung*

Die Vorstellung, dass die personale Würde etwas sei, das man an einem Erwachsenen *direkt sieht*, ist eine nicht unproblematische *phänomenologische Einbildung*:

Tatsächlich ist die Denkweise, die auf das Personsein des anderen zu schliessen vermag, *dieselbe* kausal-logische Denkweise, die die Existenz Gottes abzuleiten ermöglicht. Man kann nicht behaupten, dass die Existenz Gottes unbeweisbar sei, ohne zugleich das kausal-logische Denken ausser Kraft zu setzen und damit den einzigen *rationalen* Zugang zur personalen Würde des anderen zu verbauen: Ohne kausal-logisches Denken werde ich den anderen bloss für das halten, was ich sehe: ein Lebewesen unter vielen, das als solches keinen besonderen Respekt verdient. Diese an sich lineare Konsequenz wird man leicht übersehen, wenn man der genannten *phänomenologischen Einbildung* zum Opfer fällt.

<sup>35</sup> Vgl. *Summa Theologiae*, I, q. 118, a. 2, ad. 2.

Hält man personale Würde nicht für etwas, das man aus Beobachtungen ableiten muss, sondern für etwas an sich selbst *Beobachtbares*, dann wird man meinen, die *Biologische Identität* eines Körpers als Säuger der Spezies Mensch sei nicht notwendig, um auf die Würde dieses Körpers zu schliessen. Folglich wird man auch die rationale Begründung des Personseins des Embryos für unmöglich halten. Vor allem aber wird man dann kausal-logisches Denken und mit ihm die Existenz Gottes als völlig überflüssig für die Begründung einer menschenwürdigen Gesellschaft betrachten. Denn eben die Würde des Menschen «läge einem jeden vor Augen. Wer indessen behauptet, das Säugetier Mensch mit personaler Würde geziert zu *«sehen»*, ohne kausales Denken zu gebrauchen, behauptet *etwas zu beobachten, das man nicht beobachten kann*. Andersens Märchen vom nackten König versinnbildlicht, wie verhängnisvoll eine solche Einbildung sein kann: Tut man den *Beobachtungen* Gewalt an, dann tritt *Beliebigkeit* an die Stelle von verbindlicher Wahrheit. Und dann passiert es leicht, dass man eben die personale Würde des anderen nur so lange «sieht», wie es mir in den Kram passt.

Kurz: Die Position, die die Erkennbarkeit der Existenz Gottes verneint, und die Position, die die personale Würde für unmittelbar sichtbar hält, unterstützen sich gegenseitig und versperren gemeinsam den rationalen Zugang zur personalen Würde des Mitmenschen.

Dieser bemerkenswerte kognitive Mechanismus scheint auch im Denken von Immanuel Kant eine zentrale Rolle zu spielen. In seiner Kritik der Gottesbeweise geht Kant vom *Postulat* aus, dass der Grund einer Erscheinung nur eine andere Erscheinung sein kann. Dementsprechend könne man nicht ausgehend von den Erfahrungen der Sinneswelt auf die Existenz Gottes kausal-logisch schliessen. Dementsprechend könne man auch nicht, ausgehend von beobachtbaren körperlichen Wirkungen, die Existenz des freien Willens ableiten<sup>36</sup>. Diesem *Postulat* zufolge ist es unmöglich, auf die Gegenwart eines Bewusstseins bei den anderen und somit auf ihr Personsein zu schliessen. Also hat der Begriff «Person eines jeden anderen» innerhalb von Kants Erkenntnistheorie keinen Sinn. Dementsprechend kann der praktische Imperativ: «Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals als Mittel brauchst»<sup>37</sup>,

<sup>36</sup> Vgl. *Werke*, Bd. II, S. 370, Berlin: Walter Gruyter 1968.

<sup>37</sup> Ebd. IV, S. 429.

nur eine Floskel sein. Tatsächlich geht Kant im Imperativ nicht von der *beobachtbaren* «Menscheit», sondern von der *unbeobachtbaren* «Person» aus. Also kann er auf personale Würde nur im Falle des eigenen Körpers schliessen. Infolgedessen kann der Imperativ nur bedeuten, dass ich nur jene Körper wie Menschen behandeln soll, denen *ich* den Status einer Person zuerkenne. Wer unter die Räder der Kritik Kants kommt, ist nicht primär Gott, sondern der Mensch. Dass in seinem System die Würde der anderen in der Luft hängen bleibt, konnte Kant nur deshalb übersehen, weil er, anstatt sich zu bemühen, die Würde des Menschen zu begründen, diese völlig *unkritisch* von vornherein annimmt und zur Grundlage seiner Sittenmetaphysik macht. Indem er davon ausgeht, dass man Bewusstsein und freien Willen nicht *kausal-logisch* aus sinnlichen Erfahrungen ableiten darf, nimmt er offenbar an, dass die Würde eines Menschen etwas direkt Sichtbares für die anderen sei. Auf diese *phänomenologische Illusion* gründet die Ethik von Kant. Dieser Illusion ist unsere Gesellschaft weitgehend zum Opfer gefallen. Wie Andersens Märchen lehrt, kann bei derartiger kollektiver Einbildung nur eines helfen: *kritische Naivität*, dass jemand sagt, was er tatsächlich mit den Augen sieht. Im Märchen schreit ein Kind: «Der König ist nackt». Jemand soll heute rufen: «Was ich *mit den Augen* sehe, sind menschliche Säuger». *Die Würde leiten wir kausal ab.*

#### IV. Antwort auf die geläufigen Einwände gegen die geistige Beseelung und das Personsein des menschlichen Embryos

##### *Mehrlingsbildung und Zellfusion*

*Einwand:* Der frühe Embryo ist wohl artspezifisch menschliches Leben. Bis zum 15. Tag seiner Entwicklung ist er aber nicht «unteilbar» (Möglichkeit von Mehrlingsbildung und Zellfusion). Folglich kann er nicht geistig beseelt sein und keine personale Individualität besitzen<sup>38</sup>; eine geistige Seele könne sich nämlich nicht in zwei teilen.

<sup>38</sup> Vgl. THE ETHICS COMMITTEE OF THE AMERICAN FERTILITY SOCIETY, *Ethical considerations of the new reproductive technologies*, «Fertility and Sterility», 46, No 3, Supplement 1, S. 26S-31S, 76S-78S, 1986; E. DEUTSCH, *Parliamentary Hearing of the Council of Europe on the use of human embryos*, «Human reproduction», 7, S. 470, 1986; T. CAVALIER-SMITH, *When does life begin?*, «Nature», 314, S. 492, 1985. F. BÖCKLE, *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 2, Freiburg i.Br.: Herder, 1978, S. 43.

*Antwort:* Unsere Analyse hat gezeigt: Dass der menschliche Embryo ein Lebewesen und daher ein Individuum ist, ist unleugbar. Will man dem Embryo das Menschsein absprechen, dann gibt es nur eine Möglichkeit, kohärent zu bleiben, nämlich zu sagen, das embryonale Leben sei nicht artspezifisch menschlich (diese ist die Position Thomas' von Aquin). Nun ist es gerade das, was heute niemand in Frage stellt. Äquivalenz und Totipotenz der Zellen bis zum 8-Zell-Stadium ist, wie wir gesehen haben, kein Argument gegen das Menschsein des Embryos, sondern ein klarer Beweis dafür, dass vor der ersten Furchung ein Individuum der Spezies Mensch vorhanden ist.

Die Möglichkeit von Mehrlingsbildung und Zellfusion sprechen nicht gegen die geistige Individualität des menschlichen Embryos. Es ist durchaus vernünftig anzunehmen, dass die schon existierende Seele einen der embryonalen Körper nach der Teilung weiterbeseelt, und dass die anderen erst zum Zeitpunkt der Teilung geistig beseelt und somit zu Embryonen werden. Ähnlich spricht bei der Fusion zweier Embryonen (Chimärenbildung) nichts gegen die Annahme, dass einer der beiden Menschen stirbt, und dass der andere den Leib des Verstorbenen assimiliert. Denkt man die Dinge so, ist man zu keiner absurden Schlussfolgerung gezwungen: weder «muss eine Seele sich in zwei Seelen spalten», noch «müssen zwei Seelen zu einer einzigen Seele fusionieren». Freilich darf man dann konsequenterweise nicht mehr sagen: «Das Leben eines jeden Menschen beginnt mit der Befruchtung». Richtig ist dann dagegen die Aussage: «*Jeder menschliche Embryo, ob ein- oder mehrzellig, ist eine Person*» (siehe oben die Ausführungen über den Unterschied zwischen Befruchtung und Zeugung).

Man merke, dass der Einwand der Mehrlingsbildung nicht entschärft werden kann, indem man behauptet, die Teilung sei von der Befruchtung an programmiert und dementsprechend seien zwei Personen von der Befruchtung an vorhanden gewesen, denn die Teilung kann ohne weiteres *künstlich* herbeigeführt werden.

### *Zentralnervensystem und Hirntod*

*Einwand:* Das Nervensystem ist für den Vollzug rationaler Operationen notwendig, welche den Geist kennzeichnen. So wie man den Hirntod als Definition des Todes einer menschlichen Person ak-

zeptiert, so muss man im Erscheinen des Zentralnervensystems den Zeitpunkt der Entstehung der personalen Individualität sehen<sup>39</sup>.

*Antwort:* Leitet man aus dem Erscheinen des Zentralnervensystems die Gegenwart eines geistigen Prinzips ab, so muss logischerweise dieses eine notwendige Bedingung sein, damit sich in einem Körper ein menschliches Zentralnervensystem bildet, und folglich damit dieser Körper ein Mensch sei. Nun sind *alle* notwendigen Prinzipien für die Zugehörigkeit eines Körpers zur Spezies Mensch im Embryo von der Zeugung an vorhanden, aus dem dieser Körper kontinuierlich entstanden ist. Also war die geistige Seele auch im Embryo bereits bei der Zeugung gegenwärtig.

Aus der Tatsache, dass das Zentralnervensystem eine notwendige Bedingung ist, damit ein menschlicher Körper rationale Operationen vollziehen kann, darf man nicht ableiten, dass dieses System auch eine notwendige Bedingung für die Gegenwart einer geistigen Seele sei, sondern nur dass ein Körper erst rationale Operationen vollziehen kann, wenn eine geistige Seele *und* das Zentralnervensystem vorhanden sind.

Die Behauptung, die Gegenwart einer geistigen Seele in einem menschlichen Körper dürfe *erst* abgeleitet werden, wenn er rationale Operationen vollziehen kann, setzt die Annahme voraus, die geistige Seele sei wohl für den Vollzug solcher Operationen, aber nicht für die Zugehörigkeit eines Körpers zur Spezies Mensch notwendig. Infolgedessen aber dürfte man auch nicht im Falle eines schlafenden Erwachsenen auf die Gegenwart einer geistigen Seele schliessen. Es sei nochmals wiederholt: Dass in einem schlafenden Erwachsenen eine geistige Seele vorhanden ist, schliessen wir weder weil er rationale Operationen manifestiert, noch weil wir dessen Zentralnervensystem beobachten, sondern weil *er Angehöriger einer Spezies ist, welche Individuen enthält, die gelegentlich solche Operationen manifestieren*. Dies trifft aber für den Embryo von der Zeugung an und nicht erst beim Erscheinen des Zentralnervensystems zu. Also ist vielmehr anzunehmen, dass es ohne menschliche Seele keinen menschlichen Embryo und auch kein menschliches Zentralnervensystem geben kann.

<sup>39</sup> Vgl. zum Beispiel: DAVID WILLIAMSON, *Persons and Embryos*, «The Tablet», 1 August 1987, S. 815-817. T. CAVALIER-SMITH, *When does life begin?*, «Nature», 314, S. 492, 1985. W. RUFF, zitiert in F. BÖCKLE, *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 2, Freiburg i.Br.: Herder, 1978, S. 44.

Man könnte auch sagen, dass der Embryo im Zeitpunkt der Befruchtung und der Embryo im Zeitpunkt des Erscheinens des Zentralnervensystems *dasselbe* Lebewesen sind, also haben sie auch *die-selbe* Seele. Im Übrigen erscheint das Zentralnervensystem nicht sprunghaft, sondern allmählich. Der Ablauf der Entwicklung erlaubt durchaus, die Frühstadien als ein sich entwickelndes Gehirn zu denken, aus dem sich allmählich andere Körperteile differenzieren.

Die ersten Zeichen rationaler Operationen treten in der Regel mehrere Jahre nach der Geburt ein. Dementsprechend ist anzunehmen, dass das Zentralnervensystem nicht bei seinem Erscheinen, sondern erst nach einem langen Reifungsprozess imstande ist, rationale Operationen zu vollziehen. Dieser Zeitpunkt darf wohl nach der Zeugung als der wichtigste im Leben eines menschlichen Organismus gelten. Doch haben wir heute noch keine genaue Kenntnis der physiologischen Prozesse, die diesen Zeitpunkt kennzeichnen.

Man beachte schliesslich, dass die Definition des Todes als Tod des Hirnstammes nicht primär den Tod der menschlichen Person, sondern jenen des menschlichen Säugetiers besagt: Ist der Hirnstamm irreversibel tot, dann ist der Körper kein Säugetier, kein höherer Organismus mehr, und infolgedessen auch keine Person mehr. Unsere Diskussion hängt nicht von der Definition des *Todes*, sondern von der Definition des erwachsenen Menschen ab. Nimmt man den Tod des Hirnstammes als Definition des Todes an, so folgt daraus *nicht*, dass *sämtliche* Zellgebilde, die aus einer Verschmelzung menschlicher Gameten hervorgehen, bis zum Erscheinen des Zentralnervensystems keine Säugetiere der Spezies Mensch sind, sondern *nur* dass jene Zellgebilde, welche sich prinzipiell nicht zu Körpern mit funktionierendem Hirnstamm entwickeln können, keine Säugetiere der Spezies Mensch und infolgedessen keine Personen sind. Folglich sind Zellgebilde, die sich unter günstigen Bedingungen zu *Anenzephalen* entwickeln können, geistig beseelt und Personen, denn *anenzephal*e Kinder haben bei der Geburt einen funktionierenden Hirnstamm.

### *Die hohe Rate spontaner Frühaborte*

*Einwand:* Da auch im natürlichen Geschlechtsverkehr viele Embryonen verloren gehen, ist Eliminierung von überzähligen Embryonen bei Programmen von In-Vitro Fertilisation und Embryotransfer (IVF/ET) gerechtfertigt.

*Antwort:* Unter den Zellgebilden, die aus einer Gametenverschmelzung resultieren, *gibt es viele*, die keine Menschen und daher geistig unbeseelt sind, nämlich die meisten Zellgebilde, die natürlich von der (gut funktionierenden) menschlichen Gebärmutter abgestossen werden. Solche Zellgebilde sollten nicht *Embryonen* genannt werden. Geht man davon aus, wie die neueren Studien nahelegen, dass beim Menschen 40% aller Gametenverschmelzungen zu natürlichen Frühaborten führen<sup>40</sup>, muss man gemäss *Schlussfolgerung 3* annehmen, dass etwa 60% der überzähligen Zellgebilde von IVF/ET-Programmen Menschen und daher geistig beseelt sind. Welche Zellgebilde Embryonen (das heisst Menschen, Personen) sind, und welche nicht, kann man heute meistens, wie schon gesagt, nur durch Einpflanzung in den Uterus entscheiden. Die absichtliche Eliminierung überzähliger Embryonen muss also als Mensehentötung gelten.

Manche Verteidiger des Embryos versuchen diesen Einwand damit zu entkräften, dass sie auf den Unterschied zwischen Naturgeschehen und absichtlichem menschlichem Handeln hinweisen. Man sagt zum Beispiel: Von zwei Spaziergängern wird einer von einem Dachziegel getötet, der vom Wind von einem Dach geweht wird; der andere von einem Dachziegel, der von einem Menschen gezielt geworfen wird; der Mörder wird sich kaum damit ausreden können, er habe bloss getan, was die Natur auch tut. So sehr diese Argumentation für sich genommen richtig ist, ist sie in diesem Zusammenhang kontraproduktiv. Sie nimmt nämlich implizit an, dass *alle* Zellgebilde, die aus einer Gametenverschmelzung resultieren, auch jene, die sich unter optimalen Bedingungen *nicht* zu Ende entwickeln, Menschen sind. Wie gezeigt, geben die vorliegenden Beobachtungen keinen Anhaltspunkt für diese Vorstellung. Wird sie trotzdem befürwortet, dann kann man mit *ebensoviel* Grund befürworten, dass *kein* Zellgebilde, das aus einer Gametenverschmelzung resultiert, in den ersten 14 Tagen ein Mensch ist. Mit anderen Worten: Reagiert man auf den Einwand mit der Analogie des Naturereignisses, vertritt man implizit eine Willkürposition und rechtfertigt damit die Willkürposition der Gegner.

<sup>40</sup> A.J. WILCOX ET AL., *Incidence of early loss of pregnancy*, «The new England Journal of Medicine», 319, S. 189-194, 1988.

## V. Moralische Schlussfolgerungen

Aus dem Gesagten folgt unmittelbar:

— Vernichtet man absichtlich nach der ersten Zellfurchung, die auf eine Gametenverschmelzung folgt, die resultierenden Zellgebilde, übt man Mord in etwa 60% der Fälle. Dies gilt namentlich für IVF/ET-Programme, wie auch für alle nidationshemmenden Einrichtungen und Pillen.

— Sagt man im Kontext pränataler Diagnostik, es gehe darum, *ausschliesslich* jene Zellgebilde zu eliminieren, von denen anzunehmen ist, dass sie sich zu kranken Menschen entwickeln könnten, räumt man ein, dass man kranke Personen ausmerzen will.

— Manchman hört man diesen Einwand: «Da nicht aus jeder Vereinigung von menschlicher Ei- und Samenzelle ein Mensch hervorgeht, sind die Grenzen, die uns ein tötendes Handeln verbieten, nicht mehr so scharf». Diese Behauptung ist ebenso unlogisch wie die Behauptung: «Man darf eine Atombombe auf eine Gegend werfen, wenn man es aus einer Höhe tut, von der aus man nicht mehr Menschen von Steinen unterscheiden kann».

— Ethische Kommissionen von Ärztekammern anerkennen, dass IVF/ET heute unvermeidbar sehr oft zu höhergradigen Mehrlingschwangerschaften führt und dass diese Lage ohne verbrauchende Forschung an Embryonen nicht verbessert werden kann<sup>41</sup>. Lässt man trotzdem IVF/ET zu und empfiehlt man gleichzeitig, selektive Abtreibung von Föten zu betreiben, erteilt man faktisch eine Lizenz zur Menschentötung.

— Bringt es die Technik so weit, dass Verlust von *Embryonen* kein Grund mehr gegen IVF sein muss<sup>42</sup>, wäre ethisch und rechtlich immerhin folgendes zu bedenken: IVF/ET zuzulassen, ohne *allen* Embryonen günstige Entwicklungsbedingungen strafrechtlich zu garantieren, hiesse faktisch Menschentötung zu legitimieren.

<sup>41</sup> Vgl. MARY WARNOCK, *New Scientist*, 9.7.1987; Zentrale Kommission der Bundesärztekammer zur Wahrung ethischer Grundsätze, *Dt. Ärzteblatt*, 86, B1575-B1577, 7.8.1989.

<sup>42</sup> Für die Diskussion des ethischen Standortes einer IVF/ET ohne Vernichtung von Embryonen vgl. A. RODRIGUEZ UND R.L. MONDÉJAR, *La fecondazione «in vitro»*, Roma, Città Nuova Editrice, 1986; W. KLUTH, *Recht auf Leben und Menschenwürde als Mass-Stab ärztlichen Handelns im Bereich der Fortpflanzungsmedizin*, «Zeitschrift für Politik», 36/2, S. 115-137, 1989.

— Verbietet man andererseits Embryonenspende, Leihmutterchaft und mögliches Aufziehen ausserhalb des Mutterleibes so absolut, dass man dadurch faktisch auch die Rettung von bereits bestehenden überzähligen Embryonen verbietet, vertritt man, dass gewisse Menschen in Not nicht gerettet werden dürfen.

— Verbietet man die Gentechnologie an Keimbahnzellen so absolut, dass, auch wenn es möglich wäre, Embryonen mit Erbkrankheiten nicht behandelt werden dürften, vertritt man, dass gewisse kranke Menschen prinzipiell nicht geheilt werden dürfen.

## Schluss

Das Hautproblem bei der Frage des Status des Embryos ist wahrscheinlich weniger ethischer als kognitiver Natur, nämlich die Anerkennung, dass der menschliche Embryo, auch wenn er keine menschliche Figur zeigt, *derselbe* Mensch wie der Erwachsene ist, in den der Embryo unter günstigen Entwicklungsbedingungen kontinuierlich übergeht. Die Überwindung des *figurativen* zugunsten des *formalen* Denkens, das die heutige Biologie von uns verlangt, bereitet Mühe. Man kann wohl sagen, dass die heutige Biologie dem berühmten *nominalistischen* Roman widerspricht: *Die Rose*, wie jedes Lebewesen, ist kein blosser *Name* für eine Figur, sondern ein hochintelligentes *Programm*. Es scheint, als ob trotz intensiven Gebrauchs der Informatik manche noch nicht ganz begriffen hätten, was ein *Programm* ist; dass eben der menschliche Embryo und der menschliche Erwachsene, auch wenn sie ganz anderes aussehen, zwei Zustände in *derselben* Ausführung des *Programms* Mensch sein können. Im Lichte der heutigen Biologie ist die Behauptung «der menschliche Embryo ist kein Mensch» («kein Säugetier der menschlichen Spezies») ebenso absurd wie die Behauptungen «der erste Teil von Händels *Messias* ist noch nicht der *Messias*», oder «der *Messias* von Händel beginnt erst mit dem *Halleluja*» oder «der erste Klang des *Messias* und der *Halleluja*-Klang sind nicht zwei Klänge desselben Werkes».

Die Kirche hat sich verbindlich über die geistige Beseelung des Menschen geäussert. Anerkennt man, dass der Embryo ebenso Angehöriger der Spezies Mensch ist wie der Erwachsene, dann muss man anerkennen, dass der Embryo von den dogmatischen Erklärun-

gen über die Beseelung des Menschen prinzipiell so betroffen ist wie der Erwachsene. Ist der Embryo *derselbe* Mensch wie der Erwachsene, *dann* hat der Embryo *dieselbe* geistige Seele wie der Erwachsene. Ist der Embryo *derselbe* Mensch wie der Erwachsene, *dann gibt es kein Argument gegen die geistige Beseelung und das Personsein des Embryos, das nicht zugleich ein Argument gegen die geistige Beseelung und das Personsein des Erwachsenen wäre.* Die Frage nach dem Status des Embryos ist die Frage nach dem Status eines jeden von uns: Entweder ist der erwachsene Mensch geistig beseelt und eine Person und dann ist auch der Embryo geistig beseelt und eine Person, oder der Embryo ist geistig unbeseelt und keine Person und dann ist niemand geistig beseelt und eine Person. Akzeptiert man, dass der Embryo, das heisst der Mensch zu Beginn seines Lebens, kein Lebensrecht hat, anerkennt man, dass das Leben der zukünftigen Erwachsenen den Erwachsenen der jetzigen Generation zur Disposition steht. Was in der Diskussion über den Status des Embryos auf dem Spiel steht, ist wahrscheinlich nichts weniger als die Grundlage jeder vernünftigen Rechtsordnung und das Weiterbestehen der Spezies Mensch überhaupt. Eine Explizierung des bisherigen feierlichen Lehramtes könnte wesentlich zum Wohl des Menschen als Person und als Spezies beitragen.

**Pagina bianca**

# SOME INS AND OUTS OF INCULTURATION

Andrew BYRNE

---

**Contents:** *Introduction - Part one. Meaning or meanings of inculturation?* - 1. What is inculturation? - 2. Genesis of the term inculturation. - 3. A term betrayed? 4. Contents of Standaert's article. - 5. Critique of Standaert. *Part two. Inculturation in the light of the Magisterium.* - 6. Is inculturation necessary? - 7. Is inculturation a good thing? - 8. Aspects to bear in mind. - 9. General considerations. - 10. Dangers connected with inculturation. - 11. The ideal to aim for. *Conclusions.*

---

## Introduction

The word inculturation is of recent coinage and has rapidly been accepted within theological debate. This would appear to imply that it meets a real need, and that there is general agreement on its significance. Not all is well, however. In fact there is considerable controversy surrounding the very meaning of inculturation. So much so, that the Holy Father has asked for a clarification, which has resulted in a document of the International Theological Commission prepared in conjunction with the Pontifical Council for Culture. In a recent speech to this Council he commented: «I wish to underline the active role which the Pontifical Council for Culture has played in the work of the International Theological Commission on the subject of *faith and inculturation*. You participated closely in the drawing up of the document which has just been prepared under this title and which will further our understanding of the biblical, historical,

anthropological, ecclesial and missionary significance of the inculturation of the Christian faith. The stakes here are decisive for the Church's activity, both within the various traditional cultures and within the complex forms of modern culture»<sup>1</sup>.

The essence of the controversy appears to be that some people who claim to have coined (or helped to coin) the concept of inculturation feel that they have, so-to-speak, suffered a «hijack» and that the term is now being given a significance (specifically, by the Church's Magisterium) which both empoverishes and betrays its original meaning. These people would like to restore the original significance to the term.

Our view is that we cannot exclude *a priori* that these people may be right in claiming that the Magisterium has altered the meaning of inculturation<sup>2</sup>. Our main purpose in this article, however, is not to establish whether they are right or wrong but rather to understand what inculturation means when it is used by the Church's Magisterium. As we shall see, the matter is somewhat complicated, because the Magisterium is itself finding its way to understanding what it means by inculturation and is clearly aware of what these critics think<sup>3</sup>. In order to grasp the meaning of inculturation in the Magisterium we shall be reviewing a number of places where it has been employed, especially by Pope John Paul II.

Our manner of proceeding is as follows. In Part One, after stating briefly the significance attached to the term by the Magisterium and giving an account of the genesis of inculturation, we examine, in some depth, a divergent view which, in our opinion, expresses effectively the reservations of some critics.

In Part Two, we attempt to map out how the Magisterium understands inculturation, its necessity and advantages, and what areas it affects. We then discuss possible dangers connected with incultu-

<sup>1</sup> *Addr. to the Pontifical Council for Culture*, 13-I-89, 5, in *L'Osservatore Romano* (Engl. ed.) 23-I-89, pp. 3-4. The document of the International Theological Commission has been published with the title *Fede e Inculturazione* in *La Civiltà Cattolica* 3326, 21-I-89, 158-177.

<sup>2</sup> Alterations have taken place in other fields. Thus, it is a well-known fact that some religious institutions as approved by the Church are very different from the organisations originally conceived by their founders.

<sup>3</sup> It is also important to bear in mind that in this matter, where we are dealing with a theological neologism, with whose users the Magisterium is seeking to establish dialogue, divergence *from* the Magisterium's views need not have the same negative connotations which dissent from clearly stated Church doctrine would have.

ration and, finally, we look at the ideal aimed at. In our Conclusions, we try to take into account the questions raised regarding a possible impoverishment of the term. Our findings would indicate that there are certain interpretations of the word which the Magisterium appears deliberately to avoid and/or exclude<sup>4</sup>. The problems raised by those who are critical are often real, but their proposed solutions are at times inadequate. The answer is to find adequate solutions.

## Part One. Meaning or meanings of inculturation?

### 1. *What is inculturation?*

In words of Pope John Paul, inculturation signifies «the incarnation of the Gospel in native cultures»<sup>5</sup>.

### 2. *Genesis of the term inculturation*

A careful study of the origin and meaning of the term was published in 1978 by Fr. Ary Roest Crolius, S.J.<sup>6</sup>. To summarise Roest Crolius' findings, it would seem that the first time the word appears in print may be in 1962 in an article by Fr. Masson, S.J.<sup>7</sup>. Between then and 1977 approximately, there is a period of gestation, when different forms of the term (specifically «acculturation», «enculturation» and «inculturation») are jostling for position. To sort

<sup>4</sup> It is legitimate to hypothesise that the Magisterium has so acted because it suspects that such interpretations could be detrimental to the faith.

<sup>5</sup> JOHN PAUL II, Enc. *Slavorum Apostoli*, 2-VII-85, 21, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* (henceforth abbreviated to IGP2) VIII, 2 (1985) 51: «“inculturazione” — l'incarnazione del Vangelo nelle culture autoctone» (the original Latin text is on p. 24). The wider context of this quotation reads as follows: «In the work of evangelisation which they (Saints Cyril and Methodius) carried out — as pioneers in the lands inhabited by the Slav peoples — is contained both a model of what now bears the name of “inculturation” — the incarnation of the Gospel in native cultures — and at the same time the introduction of those cultures into the life of the Church». This text is quoted in INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, Document *Fede e Inculturazione* (1988), I, 11, in *La Civiltà Cattolica* 3326, 21-1-89, 163.

<sup>6</sup> See A.A. ROEST CROLIUS, *What is So New about Inculturation?*, in *Inculturation. Working papers on Living Faith and Cultures*, Pont. Greg. University, Rome 1984, V, 1-18; first published in «Gregorianum» 59 (1978) 721-738.

<sup>7</sup> J. MASSON S.J. *L'Eglise ouverte sur le monde*, in «Nouvelle Revue Théologique» 84 (1962) 1038, where Masson uses the expression «un catholicisme inculturé»; see ROEST CROLIUS, *What is So New*, *cit.*, p. 2. I note that Fr. Masson does not present his use of the word «inculturation» as an innovation (there are no inverted commas, for example), so it is quite possible there may be earlier uses of the term.

out the difficulties, Roest Crolius proposes the following: «For the sake of clarity, we propose to consider *enculturation* as a technical term in cultural anthropology for indicating the learning experience by which an individual is initiated and grows into his culture, while reserving the term *inculturation* to denote the process by which the Church becomes inserted in a given culture. *Acculturation* could then also retain its anthropological signification, as synonymous with “culture-contact” and is better not confounded with “inculturation”»<sup>8</sup>.

One page 7, he explains further: «The transposition from the anthropological “enculturation” to the missiological “inculturation” can be considered as an application of the principle of analogy. Just as we say that the individual becomes inserted into his own culture (becomes enculturated) we can speak of the Church becoming inserted into a given culture (becomes inculturated). Analogy does not only express a similitude but also a difference. The main difference between enculturation and inculturation is that in the first case, the individual does not yet have a culture, and acquires his culture in the process of enculturation, whereas the Church, though it is bound to no particular culture, does not enter into a given culture unless already linked with elements of another culture. And even, depending on the definition given to “culture”, we can say that several elements which belong to the very nature of the Church are of a cultural character. Therefore, from an anthropological point of view, the process of inculturation has also the characteristics of a process of acculturation».

Later in the article he writes: «Recapitulating, we can describe the process of inculturation in the following way: *the inculturation of the Church is the (p. 16) integration of the Christian experience of a local Church into the culture of its people, in such a way that this experience not only expresses itself in elements of this culture, but becomes a force that animates, orients and innovates this culture so as to create a new unity and communion, not only within the culture in question but also as an enrichment of the Church universal*»<sup>9</sup>.

Finally, on page 18, he quotes the Message of the 1977 Synod of Bishops and adds «this may well be the first time that the word

<sup>8</sup> ROEST CROLIUS, *What is So New*, cit., p. 6.

<sup>9</sup> ROEST CROLIUS, *What is So New*, cit., pp. 15-16.

“inculturation” has been employed in a document meant for the entire Church». The quote says: «The Christian message must find its roots in human cultures and must also transform these cultures. In this sense we can say that catechesis is an instrument of “inculturation”»<sup>10</sup>.

The first time Pope John Paul II used the word in a Papal document appears to be in April 1979 in his *Discourse to the Pontifical Biblical Commission*<sup>11</sup>. He has had recourse to it on frequent occasions since<sup>12</sup>. So too have various organs of the Holy See<sup>13</sup>.

From my understanding of Fr. Roest Crollius' 1978 article, the meaning he proposes to give to inculturation is perfectly compatible with the usage which Pope John Paul II makes of the term from 1979 onwards. So far so good.

### 3. A term betrayed?

However, others think otherwise. In a recent article, Fr. N. Standaert, S.J., reviews the use of the term inculturation in what he

<sup>10</sup> *Message of the Synod of Bishops to the People of God*, 28-X-1977, 5 in *L'Osservatore Romano*, Engl. ed., 3-XI-1977. The official Latin text says: «Nuntium christianum oportet ut in culturis humanis radices agat assumendo eas atque transformando. Hoc sensu dicere licet catechesim quoddam instrumentum “inculturationis” esse. Quod significat eam evolvere et insimul ab intra illuminare vitae formas illorum ad quos sese dirigit. Fides christiana per catechesim in ipsas culturas inserenda est. Vera “incarnatio” fidei per catechesim supponit non solum processum “dandi” sed etiam “accipiendi”» (SYNODUS EPISCOPORUM (1977), *Nuntius Cum iam ad exitum*, 28-X-1977, 5, in *Enchiridion Vaticanum*, 6, 1977-1979, 12a ed., Dehoniane, Bologna 1983, n. 385).

See also A.A. ROEST CROLLIUS, *Inculturation and the Meaning of Culture*, in *Inculturation. Working papers on Living Faith and Cultures*, Pont. Greg. University, Rome 1984, V, 33-54.

<sup>11</sup> 26-IV-79, in IGP2 II, 1 (1979) 980-981. This text is quoted in note 70, below.

<sup>12</sup> For example, Ap. Exh. *Catechesi Tradendae*, 16-X-79, 53; *Meeting with the Bishops of Zaire*, Kinshasa, 3-V-80; *Addr. to Kenyan Bishops*, Nairobi, 7-V-80; Ap. Exh. *Familiaris Consortio*, 22-XI-81, 10; *Addr. to the Congress on Matteo Ricci*, 25-X-82; *Addr. to the world of culture*, Seoul, Korea, 5-V-84; Enc. *Slavorum Apostoli*, 2-VII-85, 21; *Meeting with intellectuals and university students*, Yaoundé, Cameroon, 13-VIII-1985, 8; *Addr. at the inauguration of the Catholic Higher Institute of Eastern Africa*, 18-VIII-85, 7; *Addr. to the Pontifical Council for Culture*, 13-I-86, 4; *Addr. to the Indian Episcopal Conference*, 1-II-86, 5-6; *Homily*, Cartagena, Colombia, 6-VII-86, 7-8; Ap. Lett. *Vicesimus Quintus Annus*, 4-XII-88, 16 & 20, in *L'Osservatore Romano* (Engl. ed.), 22-V-89.

<sup>13</sup> Cf. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Instr. on Christian Liberty and Liberation*, 22-III-86. Also (it should be noted, though, that the output of this Commission does not form part of the Church's Magisterium), INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *Selected themes of Ecclesiology...* (1984), 4, in *Documenta (1969-1985)*, Vatican City 1988, 494-505, and the Document referred to in note 5, above.

denominates «the Roman documents» and expresses his deep dissatisfaction<sup>14</sup>.

Standaert's article is a plea to preserve the original meaning of the word inculturation which, he says (in language which wishes to be respectful) is being watered down in the texts of the Magisterium. Given the seriousness of these charges we shall analyse them carefully (Section 4) and then offer a commentary (Section 5).

#### 4. Contents of Standaert's article

Father Standaert's article has an introduction, three sub-sections and a conclusion<sup>15</sup>. In the introduction, Standaert says he is going

<sup>14</sup> N. STANDAERT, S.J., *L'histoire d'un néologisme. Le terme «inculturation» dans les documents romains*, in «Nouvelle Revue Théologique» 110 (1988) 555-570.

The first thing which emerges from this article is that Standaert supplies further evidence (confirming that provided by Roest Crolius) that the Society of Jesus has been deeply involved in the genesis and early development of the concept of inculturation. This in itself is a good thing, given the long experience and outstanding efforts of the Jesuits in over four centuries of service to the Church.

Looking a little closer, one finds recurring references to Matteo Ricci and his attempts to live the faith in 17th Century China. Now, one of the results of Vatican II was to call for a renewal of the religious orders (cf. PC 1) and, in particular, a return to their original spirit (cf. PC 2b; see also SACRED CONGREGATION FOR RELIGIOUS AND SECULAR INSTITUTES, Ap. Exh. *Evangelica Testificatio*, 29-VI-1971, 11, in *Vatican II. The Conciliar and Post Conciliar Documents (1981 edition)*, ed. A. FLANNERY, O.P., Dominican Publications, Dublin 1980, 685).

It would seem that in the postconciliar process of self-examination and renewal, the Society of Jesus has asked itself if anything needs to be done regarding its missionary efforts (ROEST CROLIUS, *What is so New*, cit., p. 2, refers to the 32nd General congregation of the Society of Jesus — 1 Dec 1974 to 7 Apr 1975). In this context, a deeply felt concern of the Society appears to be what Navarrete has called «the disastrous matter of the Chinese rites» (cf. U. NAVARRETE, S.J., *Privilegio de la Fe: Constituciones pastorales del Siglo XVI. Evolución posterior de la práctica de la Iglesia en la disolución del matrimonio de infieles*, in *El vínculo matrimonial*, ed. T.G. BARBERENA, BAC, Madrid 1978, 285: «la desastrosa cuestión de los ritos chinos»).

In a nutshell, it would seem that — as a way of obeying the injunctions of Vatican II — there is a desire to raise again the question of how the Catholic faith is to be communicated in the missions and, specifically, to propose a more effective way of ensuring that Christianity becomes fully at home in countries like China, India and in Africa.

In studying this matter, the «new» input appears to be the contribution which the *local people* themselves make to the process of evangelisation, plus a greater openness on the part of the missionaries to this contribution, an openness which will lead them not just to tolerate but actively to encourage it.

<sup>15</sup> The article was written in French. The English translations offered here are our own. In some cases, I have thought it correct to transcribe as well the French original.

to analyse briefly the usage of the neologism inculturation «in the Roman documents».

He adds that his purpose is «not to find out what the Magisterium is teaching, but to examine how the originality of inculturation has been transmitted» and, as a result, to see «some tendencies which can be deduced from these texts, with the hope of understanding their dynamics better» (p. 555).

The first sub-section is titled: *Adaptation - Inculturation*. Standaert says these terms differ in meaning. He tells us that *adaptation* (or accommodation) was widely used in missionary thinking in the 1950s and 60s to signify two things: first, that *missionaries* should adapt *themselves* to the cultures of the people to whom they take the Gospel; second, as regards the *contents* of their message, that it *should not be adapted* (missionaries should preach the Gospel, which is a universal and changeless message) but simply be rendered intelligible.

*Inculturation* (which, Standaert tells us, presupposes a previous process of adaptation) differs on both counts. As regards the *actors*, inculturation refers not so much to the missionaries as to the local people, to the local culture. As regards the *message* (which has been brought by the missionaries and been made intelligible), inculturation refers not to its translation into local terms but rather to «a new creation within the culture» (p. 556). Standaert illustrates what he means with examples from theology and liturgy. In liturgy, he says, whereas adaptation will lead to using the vernacular or perhaps changing the colour of the vestments, «in the project of inculturation, liturgy will take on forms that are completely new (for example, the Zaire rite)» (p. 557). Standaert says that adaptation and inculturation go ahead hand in hand, but insists that inculturation goes a stage beyond adaptation and will almost necessarily have to be done by *local* people, since missionaries are usually incapable of becoming sufficiently inserted into their new culture to do it.

Having distinguished inculturation from adaptation, Standaert says that «this distinction does not always appear in some official texts» (p. 557). Thus Matteo Ricci and Saints Cyril and Methodius are quoted by Pope John Paul II as examples of inculturation when, according to Standaert, what they were doing was not inculturation but adaptation.

On the other hand, Standaert continues, «other texts show that inculturation refers to local cultures» (p. 558)<sup>16</sup>.

The second sub-section of Standaert's article is titled: *Incarnation - inculturation*. Standaert provides ample evidence that the present Pope associates incarnation and inculturation (pp. 559f). He then (p. 560) quotes Fr. Arrupe, S.J.: «Inculturation is the *incarnation* of the Christian life and message in a specific area»<sup>17</sup>.

The problem, says Standaert, is the meaning of *incarnation* in this context. Standaert proceeds to exclude a major part of the concept of incarnation from inculturation, saying that what Christ did in becoming man was more in line with what we would expect from a model missionary (in Standaert's view, therefore, Christ's incarnation is more a work of adaptation than inculturation).

Whereas incarnation tells us that «God (becomes) man», inculturation — says Standaert (p. 561), quoting P. Beauchamp — tells us «God (became) this man», and «he cannot be *this* man except through this society which is not like the other societies»<sup>18</sup>. As for the Christian *message*, when — in the context of inculturation — we say it must be incarnated, we are saying — says Standaert — that it needs to «take on a new flesh in the other culture, with all that this implies as regards growth» (p. 561)<sup>19</sup>.

Besides, Standaert adds, it is not so much *Christianity* that is inculturated, as *people*, and *local people* at that: «I inculturate to myself a foreign datum; thus the people of Zaire inculturate the Gospel to themselves; they incarnate the Gospel in their culture» (p. 562). Further, he stresses that the Christian message is basically «passive» in the process of inculturation, like Christ who becoming man underwent experiences like being wrapped in swaddling clothes. Standaert claims that this passiveness of Christianity to the local cultures leads

<sup>16</sup> The implication appears to be that the Magisterium is in two minds about this aspect of inculturation. However, we should point out that Standaert only gives references (p. 559), not direct quotations, to confirm his opinion. Also, what Standaert actually says in itself proves nothing, inasmuch as (following his definition) adaptation *also* refers to local culture (albeit in a different way).

<sup>17</sup> P. ARRUPPE, *Lettre et document de travail sur l'inculturation*, in *Acta Romana Societatis Iesu* XVII/2 (1978) 283.

<sup>18</sup> P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, Du Cerf, Paris 1982, 142-143.

<sup>19</sup> Presumably divesting itself of its previous flesh (the cultural trappings it brought with it from the missionary's culture). One of the major implications of this process is that the new culture will condition the Christian message, since the Christian message is taking root «not in a desert, but in a forest with great trees» (p. 561).

to an enrichment of the cultures concerned but requires the Church to accept she will be subject to a certain amount of *conditioning* (p. 562).

At the end of this sub-section Standaert returns to the Magisterium which he quotes to the effect that Christianity plays an *active* role in inculturation («the Church assumes everything in all peoples»). To this, Standaert adds a dissenting voice (on the basis of what he has just said about Christianity's duty to play a primarily *passive* role) saying: «inculturation is not only an active process» (p. 562). In a footnote he quotes P. Beauchamp: «Let us not go on repeating, like a consecrated formula, that the Church has always adopted the most diverse cultures, etc. Certain great obstacles have never been overcome: that's a fact»<sup>20</sup>.

The third sub-section has as its title: *Evangelisation of cultures and inculturation of the Gospel*. Here is presented the third important distinction Standaert wishes to make. He quotes C. Geffré as saying: «The process of evangelisation follows a double movement. There is at the same time the inculturation of Christianity and the Christianisation of culture»<sup>21</sup>.

According to Standaert the Gospel message «is such an amazing event<sup>22</sup> for each individual and each culture that it necessarily brings about a break with the original culture» (p. 563). This conversion or change, brought about in a culture by contact with Christianity can be called, he says, «the evangelisation of cultures». He does not say this break is wrong. He sees it as something inevitable, given the *metanoia* demanded by Christ. But he implies that the resultant broken pieces (*my* image) need to be put together again.

For Fr. Standaert, this is where inculturation comes in: «Inculturation stresses an altogether different aspect (...): "Each culture expresses the Gospel in an original way and manifests new aspects (of it). Inculturation is thus an element of the recapitulation of all things in Christ (cf. Eph 1:10) and of the catholicity of the Church (cf. *Lumen Gentium*, 16, 17)"» (p. 563)<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> BEAUCHAMP, op. cit., 139, in STANDAERT, art. cit., 563, note 30.

<sup>21</sup> C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Du Cerf, Paris 1983, 222f (p. 563, note 32).

<sup>22</sup> In the original, «un fait si étrange».

<sup>23</sup> The text Standaert quotes comes from INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *Selected Themes of Ecclesiology...* (1984), 4. 2, in *Documenta* (1969-1985), Vatican City 1988, 500-501.

Having made this distinction<sup>24</sup>, Standaert says that both aspects (evangelisation and inculturation) are necessary, but that the texts of the Magisterium confuse the two<sup>25</sup>. As a result, «the originality of inculturation» (p. 564) risks being lost. Standaert proceeds to suggest that all this may be due to the fact that the Magisterium has chosen a «minimalist» interpretation of Vatican II, *Ad Gentes* 22, against the «maximalist» interpretation which he attributes to de Lubac and K. Rahner. The «maximalists» would stress the autonomy of local cultures, allowing experimentation, which (despite the known risks) should *precede* theological reflexion (p. 564). Basically, confidence should be placed in the local Churches.

The «minimalist» view is, says Standaert<sup>26</sup>, afraid of experiments by local Churches and, though speaking vaguely of pluriformity, stresses the importance of not putting tradition in danger (p. 564).

Standaert proceeds to give evidence that this «minimalist» view is at work in Rome, by quoting an address of Pope John Paul II to the Bishops of India in 1986, where Paul VI's *Evangelii Nuntiandi* 63 is partially quoted, so as to stress the fact that there should not be «the slightest betrayal of the essential truth» (p. 565).

Standaert quotes other documents (the *Relatio Finalis* of the 1985 Synod; the 1986 *Instruction on Christian Freedom and Liberation* and the 1986 *Report on «sects» or «religious movements»*) to show that the same «minimalising» tendencies are at work<sup>27</sup>.

As a result, Standaert says, «the essence of inculturation gets lost in vagueness»<sup>28</sup>.

Concluding this third sub-section, Standaert says we need to restore a clear distinction between «evangelisation of cultures» and

<sup>24</sup> The only authoritative backing Standaert gives for his definitions of these two elements is that of Geffré, which we have quoted. The two terms *are* used by the Pope and by the International Theological Commission, but it is not by any means clear that the Pope or the Commission accept the distinctive meanings given to them by Standaert.

<sup>25</sup> «In fact too often the Roman texts see inculturation as the contribution with which the Gospel enriches cultures, which enables it to “elevate them and transform them” (...) instead of seeing in it the contribution of cultures to the discovery, interpretation and carrying out (“réalisation”, in the original) of this same Gospel» (p. 564).

<sup>26</sup> Quoting A. CAMPS, O.F.M., *Évangile et inculturation: L'aspect théologique du problème*, in «Église et mission» 240 (1985) 29.

<sup>27</sup> He makes the point that none of these last named documents emanate from the Pope himself (p. 566).

<sup>28</sup> «L'essentiel de l'inculturation se perd dans le vague» (p. 567).

«inculturation of the Gospel» and (with a touch of humour) asks us to be aware that this minimalist Roman interpretation of Vatican II is itself a sign of inculturation «by the Roman Magisterium» (pp. 567f).

The Conclusion (pp. 568-70) is an appeal, quoting Fathers Arupe and Masson, to humbly welcome local cultures rather than disdainfully distrust them. Rather than stifle originality, we should encourage it, recognising we do not know Christ in his fulness but still have much to learn about him (and specifically from local cultures).

### 5. *Critique of Standaert*

Though his tone is moderate, Fr. Standaert makes severe accusations against the Church's Magisterium. One's first instinct, as a Catholic and student of theology, is to reject them out of hand. We have chosen not to do this, not because we doubt the validity of the Magisterium, but because, in our opinion, Standaert has done a service in expressing in (relatively) respectful language what a number of other people feel and are acting out in different parts of the world. If we can establish a real dialogue, good can emerge, for the Church and for souls. We shall comment therefore on a number of points arising from Standaert's article.

On page 555, he tells us frankly that in analysing the texts of the Magisterium his aim has *not* been «to find out what the Magisterium is teaching»<sup>29</sup>, but to examine how the originality of inculturation has been transmitted». There is a danger here: as Catholics we should always strive to approach the Magisterium (or Scripture) with an attitude of filial love and respect, even when the Magisterium, as often happens in our present case, is approaching a matter with a spirit of dialogue rather than seeking to lay down the law.

In distinguishing (pp. 555-59) between adaptation (or accommodation) and inculturation, Standaert has the support of Roest Crollius. The latter, however, is more modest in his language: «Those who contributed to its formation (that is, to the formation of the term inculturation) and adopted it as an expression of the dynamic relation between the Church and the variety of cultures had several other terms at their disposal. The word «adaptation» was perhaps

<sup>29</sup> In the original: «non pour y chercher un enseignement du Magistère».

the most widely used. In employment and meaning, it could be considered as identical with «accommodation». Both terms, however, were felt as expressive more of an extrinsic contact between the Christian message and a given culture»<sup>30</sup>. It is worth nothing that, unlike inculturation, the term adaptation was used extensively by Vatican II<sup>31</sup>. What is open to question is the accuracy of Standaert's definitions. Of the four authors he cites, two (Arrupe and Roest Crollius) are not explicit; the other two (Maurier and Geffré) are, and confirm Standaert's view that inculturation (as opposed to adaptation) cannot be done by the missionaries but must be done by the local people<sup>32</sup>. However, these two authors write in 1986 (Maurier) and 1983 (Geffré), whereas the works quoted of Arrupe and Roest Crollius are dated 1978. The Magisterium, which by Standaert's own admission has *not* accepted his way of distinguishing inculturation from adaptation (but instead gives the name of inculturation to what Standaert would call adaptation)<sup>33</sup>, was already using the term inculturation in 1979 and applying it to Matteo Ricci in 1982<sup>34</sup>.

From the above data I deduce the following:

1) the term adaptation was certainly in use long before inculturation and was adopted by the Second Vatican Council.

2) However, this word has evident drawbacks, which the Council itself notes, by stressing that adaptation must not lead to an altering of the Christian message and that, whereas adaptation (in the sense of ensuring that the Christian message effectively reaches the

<sup>30</sup> ROEST CROLLIUS, *What is So New*, *cit.*, p. 3.

<sup>31</sup> See, for example: GS 44a; AG 22c; SC 37-40; SC 119. See also, after the Council, PAUL VI, M.P. *Ecclesiae Sanctae*, 6-VIII-1966, III, 18 (2), which implements AG 22; and also SACRED CONGREGATION OF RITES, Instr. *Musicam Sacram*, 5-III-67, 61.

<sup>32</sup> STANDAERT, *art. cit.*, 556 note 3. Maurier writes: «On a répété que l'inculturation ne pouvait être faire que par les autochtones» (H. MAURIER, *Réflexion d'un participant* at the Annual Congress of the SEDOS on third world theologies, in «*Spiritus*» 27 (1986) 251). Geffré for his part says: «L'émergence d'un christianisme africain, japonais ou chinois ne peut être l'oeuvre de missionnaires étrangers, mais la création — dans l'Esprit du Christ — par les Églises locales elles-mêmes de figures historiques différentes du même christianisme» (C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Du Cerf, Paris 1983, 306).

<sup>33</sup> See above, Section 4 and note 16.

<sup>34</sup> What I am saying is that, to prove his case, Standaert would need to show that inculturation meant what he says it means well *before* (not *after*) the Magisterium began to use it in a different sense.

people to whom it is addressed) has always taken place<sup>35</sup>, it is *not* the main thing: «The principal instrument of this work of implanting the Church is the preaching of the Gospel of Jesus Christ»<sup>36</sup>.

3) Hence, the word inculturation was coined<sup>37</sup>.

4) (This next step is my contribution) the Magisterium has accepted the word *inculturation* to cover, in a broad sense, *both* what Standaert considers adaptation and what he considers inculturation. And the Magisterium has done this *deliberately* in order to prevent a dichotomy developing between the work of the missionaries and that of the people receiving their message (the «missioned»), a dichotomy which — though *humanly* explicable — the Church cannot accept. Both missionary and «missioned» are Catholics, united, members of the One Body of Christ and they would be betraying Christ if they allowed their differences (which are *minor* matters compared with the Good News of salvation) to divide them. In acting this way, the Church is «drawing the poison» from a potentially toxic brew.

5) This broader definition in no way prevents the work of inculturation (in Standaert's narrow sense) from being done. But it restores it to its rightful place in the Church: it is not a question of «local people versus the missionaries» but of loyal hardworking cooperation between all members of the one Catholic communion.

6) Finally, it should be noted that this unifying concept of inculturation ensures a continuing role for people like Fr. Standaert (who I am assuming is a «Westerner»). Otherwise, following his logic, all the work of inculturation — including the *theory* of inculturation in each local place — would have to be done by the local people; and the missionary would not only have to hand over the reins of the *practical* aspects of inculturation to the local people, but also have

<sup>35</sup> «The Church learned early in its history to express the Christian message in the concepts and languages of different peoples and tried to clarify it in the light of the wisdom of their philosophers: it was an attempt to adapt the Gospel to the understanding of all men and the requirements of the learned, insofar as this could be done. Indeed, this kind of adaptation and preaching of the revealed Word must ever be the law of all evangelisation» (GS 44a).

<sup>36</sup> AG 6c. See also AG 6a: «This task (the Church's missionary activity) (...) is one and the same everywhere and in all situations. (...) The differences which must be recognised in this activity of the Church, do not flow from the inner nature of the mission itself, but from the circumstances in which it is exercised».

<sup>37</sup> As Roest Crolius explains, see above Section 2.

to exercise mental and writing silence about the *theory* of inculturation (at least about inculturation in the «mission lands») because, if not, he would be threatening to impose his (Western) view of inculturation on the «missioned».

Turning to the second sub-section of Standaert's article<sup>38</sup>, we can say that there is general agreement that incarnation and inculturation are related. The problems begin when we ask what is meant by «incarnation» in this context. This is a key issue because Standaert agrees that if we understand incarnation in the normal sense (of God becoming man, and the analogies which are drawn directly from this fact) we are not talking about (what he sees as) inculturation but adaptation.

Standaert proceeds to offer alternatives: either avoid using the word incarnation altogether in the context of inculturation<sup>39</sup>. Or, given the commitment of the Magisterium to the relation incarnation-inculturation, to restrict the meaning of incarnation in this particular context. Here, it seems to me that Standaert becomes rather complicated. He not only suggests that the verb inculturation should be used not of the missionaries but of the local people, but then goes on to propose that it should be used primarily in a reflexive («I inculturate the Gospel to myself») <sup>40</sup> or passive form («the Gospel is inculturated by the local culture») <sup>41</sup>.

Focusing his attention on Christ, Standaert suggests we leave aside Christ's *active* role in becoming man and concentrate on his *passive* role (the example given, as we have already mentioned <sup>42</sup>, is Christ's being wrapped in swaddling clothes) <sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Pages 559-563; see also, above, Section 4.

<sup>39</sup> He tells us (p. 561 note 26) that Roest Crolius never uses the word incarnation in this context; Standaert also suggests alternatives, such as insertion, integration, etc.

<sup>40</sup> «Je m'inculture (à moi-même) telle donnée étrangère; ainsi les Zaïrois s'inculturent l'Évangile» (p. 562).

<sup>41</sup> Page 562. In my opinion, to attempt grammatical limitations of this kind on the usage of a new term is to threaten the term with immediate obsolence.

<sup>42</sup> In Section 4.

<sup>43</sup> Why this stress on the convenience of being *passive* which, at first sight, appears a distinctly odd thing to ask of a Christian? Standaert does not explain, but it seems likely that it is an attempt to correct a certain attitude among some missionaries who could have been too *active*, implanting not only the message of Christ but also inducing their «missioned» to adopt all kinds of practices (belonging to the missionaries) that did not pertain to the essence of Christianity. For Standaert to stress the *passive* role is a way of telling the missionaries to be humble, docile, unassuming, not overbearing, but rather detached

The conclusion of all this is Standaert's stress that inculturation is not so much an activity of the Church or of Christianity, but of the local culture to which both the Church and «the Christian experience» subject themselves, accepting a certain amount of conditioning<sup>44</sup>. If the Church does not accept that it must play a somewhat passive role, then the risk, says Standaert quoting Beauchamp (p. 563)<sup>45</sup>, is that there will be areas of local cultures which Christianity, despite all the talk about «assuming everything in all peoples», will never in fact reach<sup>46</sup>.

The problem posed is real and not easily answered. I will attempt to reply with two lines of argument, the first based on our *real* notion of the Church; the second, on the importance or lack of it of inculturation<sup>47</sup>.

For a Protestant, it is feasible to hold that the visible Church of Christ may have erred on essential matters and done so for centuries. A Catholic, however, believes that the Church cannot err in this way, either in theory (she is protected by the Holy Spirit), or in fact (in her nearly two thousand years journey through history she has always been *Mater et Magistra*). What errors there have been, have been committed by men *who have been unfaithful to Christ's teaching*, a teaching given once and for all by Christ to the Apostles and which the Church preserves and hands on as a sacred deposit<sup>48</sup>.

from themselves (and their culture) and open to all the good and noble features of the local people and *their* culture.

Seen in this light, *passivity* becomes quite attractive. However, I think the matter deserves some comment:

i) is the picture here given of missionaries in the past based on a serious historical analysis or — to put it bluntly — on a *parti pris* approach that would interpret *all* missionary work as a form of «imperialism»?

ii) is the adjective *passive* the most felicitous to describe what is wanted of the missionaries today? I would have thought the process of detachment from self and openness to others (for God's sake) would more accurately and more attractively be described as a highly *active* role.

<sup>44</sup> «Ceci implique également que l'Eglise et l'expérience chrétienne se soumettent à certains conditionnements» (p. 562).

<sup>45</sup> See above, Section 4 note 20.

<sup>46</sup> Once again visions of the «impenetrability» of some aspects of Chinese culture loom large; cf. Section 3 note 14, above.

<sup>47</sup> A third line of argument is that the entire analysis outlined in the previous paragraph leaves an unwelcome taste in one's mouth. To oppose «the Church» (with «Christianity») to «local culture» is a sign of a deficient ecclesiology: are the local people *not* the Church, are they *not* Christians? Is Standaert identifying the Church with the (Western) missionaries? I judge it best not to follow this line, since I think Standaert does not really hold these views, though his expressions at times open themselves to these interpretations.

<sup>48</sup> Cf. 1 Tim 6: 20.

When someone raises the question of Chinese rites<sup>49</sup>, a Catholic cannot let himself get disconcerted. The principal answer, in all cases, is to preach the Gospel of Christ. If someone says that the local culture is likely to be endangered as a result, the Catholic replies: «If it is true culture, it will stand. If it is false, it will wither». And sometimes (like Paul and Barnabas, whom the people of Lystra wished to worship as the gods Mercury and Jupiter), Christians — out of loyalty to God — will have to actively denounce its falsehood: «You must turn away from follies like this to the worship of the living God»<sup>50</sup>.

Only when (and *as long as*) people are willing to listen first to Christ, can we seriously approach the question of appreciating local culture. Because «The Fathers of the Church constantly proclaim that what was not assumed by Christ was not healed»<sup>51</sup>.

Thus, it is wrong to start saying that we are not interested in a major part of Christ's incarnation, and will pay attention only to its passive aspects, such as his being wrapped in swaddling clothes. To divide Christ in this way is asking for trouble.

This brings us to the second line of reply. When we talk of inculturation, do we mean something of vital importance to the Church, or are we dealing with a minor matter?

If — speaking hypothetically — we were to accept Standaert's definition, that is, that inculturation refers to that part of the incarnation which is *passive* (and leaves aside all the active aspects of God becoming man); or — in the same line — if inculturation refers only to the way the local people and their culture contribute to the faith, leaving aside all that Christianity contributes *to them*, then the inescapable conclusion is that inculturation plays a very minor role in the Church's life. Standaert's example of the wrapping of Jesus in swaddling clothes here becomes particularly illuminating. Certainly

<sup>49</sup> Or their equivalents elsewhere, for example Latin American basic communities, or Zaire dances.

<sup>50</sup> Acts 14:14. In passing, let us recall that Paul and Barnabas «failed» in Lystra, Paul being stoned and left for dead (Acts 14:18). But Christians have never been over concerned about such «failures»; as we read in Matt 10:14-15: «Wherever they will not receive you or listen to your words, shake off the dust from your feet as you leave that city or that house; (v. 15) I promise you, it shall go less hard with the land of Sodom and Gomorrah at the day of judgement, than with that city».

<sup>51</sup> AG 3b, which, in a footnote, quotes eight Fathers of the Church, thus underlining the importance the Council attaches to getting this point across.

it could be the object of an article in a learned theological journal («Hebrew-Aramaic forms of wrapping new born babes in swaddling clothes in Galilee in the times of the Emperor Augustus») but it is not a subject of vital, day-to-day importance to the Church.

Standaert and those who agree with him are, in my opinion, faced with a dilemma. Either, *with* the Magisterium, to accept a broad meaning for the concept of inculturation, a meaning which in principle includes the *whole* significance of «incarnation» when we say that inculturation signifies «the incarnation of the Gospel in native cultures» (in this case, inculturation will play a major role in Christian thought and practice for the foreseeable future); or to invent a new term (since the Magisterium has already given *its* meaning to inculturation) to cover the much more restricted meaning Standaert proposes (but then no longer expecting many people to be concerned with it).

My opinion is that the first option is clearly the best, because important questions *are* being raised by Standaert and his colleagues and it would be a pity if these authors opted out of the general debate in the Church. Also, from *their* point of view, their contribution will only be fruitful if it is offered *in communion* with the Church. Not only because of the simple fact that every Catholic should obey (follow, respect, study, feed upon) the Magisterium. But also because the very notions of «Christ's *passive* role in the Incarnation» or «the contribution of local culture to Christianity» *only have a meaning* when seen together with, respectively, Christ's *active* role, and Christianity's redemption of man and culture.

Passing now to the third sub-section of Standaert's article and his distinction between the «evangelisation of cultures» and «inculturation of the Gospel», we cannot agree with the distinction as drawn by Standaert, a distinction which he admits with due frankness has not been confirmed by the Magisterium (p. 564).

Let us see what he says: «The annunciation of the Gospel, we underline this fact, the annunciation of Christ become man, dead and risen, is such an amazing event for each culture and for each individual that it necessarily brings about a break with the original culture or cultural milieu. Christ calls for a conversion, a renewal, a *metanoia*. What is happening here is an *acculturation*: the change brought about in a culture by coming into contact with Christiani-

ty. In this sense we can speak of evangelisation of cultures or Christianisation of cultures» (p. 563)<sup>52</sup>.

If we analyse this carefully, what Standaert is saying is that Christ provokes such a shock that he *necessarily* causes a break with human culture.

I venture to suggest that this is not compatible with Christian teaching, which tells us that Christ is the way, the truth, the life, and the light of the world<sup>53</sup>. Not compatible, that is, unless we identify human culture with the darkness which Christ came to dispel. Grace, we have always been taught, comes not to destroy nature but to perfect it. To allow ourselves to think, even for a moment, that Christianity *necessarily* brings about a break with culture, is to get things altogether wrong. And this wrong is not remedied by saying that inculturation immediately comes along to put the pieces together again. What Christianity defeats is not man, not culture, but death and darkness<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> See also above, note 21.

<sup>53</sup> Cf. John 14:6 and 1:9; and also Matt 5:14. One of the most quoted texts in inculturation is Paul VI's fear of such a break coming about, through human neglect: «The break between Gospel and culture is undoubtedly the drama of our age, as it was also of other ages. We need therefore to make every possible effort to carry out a generous evangelisation of culture, or more accurately, of cultures. They need to be regenerated through meeting the Good News» (PAUL VI, Ap. Exh. *Evangelii Nuntiandi*, 8-XII-75, 20c, in *Insegnamenti di Paolo VI*, XIII - 1975 - 1449; our translation). In his recent Ap. Exh. *Christifideles Laici*, 30-XII-88, 34f, Pope John Paul writes: «To open wide our doors to Christ, to welcome him into the space of our own humanity is not at all a threat for man, but rather the only way to go forward if we wish to recognise man in the full truth of his being».

<sup>54</sup> Another point needs to be made about this paragraph in Standaert's article: the meaning he gives to *acculturation*. This appears to be significantly different from that given by Roest Crollius' (in *What is So New*, *cit.*, p. 4) who says of it: «it denotes the contact between cultures and the ensuing changes. The adoption of this term (to describe the Church's insertion in a given culture), however, would also present some difficulties. First of all, the relation between the Church and a given culture is not the same as the contact between cultures. The Church "in virtue of her mission and nature, is bound to no particular form of culture" (GS 42)». Roest Crollius speaks therefore of a *contact* between cultures (and on page 7 of his article accepts that — although acculturation and inculturation are not identical — since the Christian message is always vested in *some* cultural clothing, «the process of inculturation has also the characteristics of a process of acculturation»). Standaert instead has just told us that Christianity is not just *having contact* with the local culture: it is bringing about a *break* («provoque nécessairement une rupture»). When two cultures meet and one destroys the other (which appears to be Standaert's supposition here) we cannot accept an analogy with Christianity. If instead (following Roest Crollius' view, as I understand it) two cultures meet and each both gives and takes from the other, which is what normally happens (for example, the English language, which still reflects the 1066 Norman Conquest, where the Normans took over as rulers but left much of the domestic Anglo-Saxon life as it was), then analogies can be made with Christianity.

What we *can* do is to admit that sometimes, to become Christians, people have had to make a complete break with their own culture. What we *cannot* do is to lay the blame for this at Christianity's door. If, as still happens not infrequently nowadays, a Jewish community tells one of its members that if he or she becomes a Catholic they must accept a total break with all their Jewish contacts, this is not Christianity's fault. Certainly, in an «either-or» situation, a Christian must be willing to forego everything in order to obey God<sup>55</sup>. However, in so acting, the Christian's deeplying attitude to his culture is not one of rupture, but rather: «I love my land and people a lot, but I must love God first». Once this priority is established, his love for his own culture can find full expression<sup>56</sup>. Standaert could rightly point out that this is not automatic and that sometimes Christians remain for generations as a misunderstood (and non-integrated) community. Here we would agree that an important work of inculturation needs to be done, but we would add that *it will only be effective* if we never forget that Christ is light and life, that he does not destroy<sup>57</sup>.

Standaert next proceeds to suggest that, in his words, «some Roman documents» out of fear are not following (a «maximalist» interpretation of) Vatican II, AG 22. Here we are faced with a question of methodology. A Catholic theologian should surely start out with the conviction that the authentic interpreter of the Church's teaching (in this case, the Second Vatican Council) is the Magisterium? In our present case, as Standaert with all honesty points out, it is not just once, but a number of times that the Pope and various organs of the Holy See have given an interpretation different from the one he favours. The conclusion to be drawn should be obvious.

<sup>55</sup> Cf. Luke 14:25-33.

<sup>56</sup> I would like to emphasise that this choice for God is not one which is incapable of being revoked. Once made, at the beginning of a person's Christian life (or at the beginning of the effective evangelisation of a country), it nevertheless has to be renewed and re-confirmed constantly. The devil is always trying to get both individuals and cultures to revert to sin and darkness; the fight to be faithful to Christ is never-ending: «that man will be saved, who endures to the last» (Matt 10:22).

<sup>57</sup> We must add, in honour of the truth, that when Christians have remained non-integrated for long periods the fault has usually been not theirs but of the local culture which has shown itself intolerant (one thinks of the Christians of Nagasaki, or the English Recusants, or dissident Christians in Soviet Russia).

Standaert claims (p. 565) that, on a certain occasion, Pope John Paul II quotes *Evangelii Nuntiandi* 63 partially. A sympathetic reading of the Holy Father's words would surely be that John Paul II has purposely chosen *in that particular context* to quote only part of Paul VI's text, and has done so to emphasise what he wants to say: he does not want «the least betrayal of the essential truth (of the Gospel message)»<sup>58</sup>.

Standaert complains that little reference is made in these documents of «the adaptation of the Church to cultures» (p. 566), that little importance is given to the local Churches (p. 567) and, with a touch of sadness, he tells us that the essence of inculturation has thus got lost in vagueness (p. 567). He pleads with the Roman Magisterium not to betray inculturation by carrying out its own (Roman) process of inculturation on the spirit of Vatican II (pp. 567f).

The answer to this has been given in our comments to the previous sub-section of Standaert's article. If inculturation were to be what Standaert claims it is, then inculturation is a trifling matter, to be ignored by all but a few specialists. If instead it is the «incarnation of the Gospel in local cultures», then it is of major import to the Church. In this case, if we are to do it effectively, we must strive to do so in close union with the Church's Magisterium, which our Faith tells us, is endowed with «the sure charism of truth»<sup>59</sup>.

Furthermore, I suggest that the very criticism which Standaert levels against documents of the Roman Magisterium, that they «constitute a particular "inculturation" of the spirit of Vatican II: inculturation by the Roman Magisterium»<sup>60</sup>, destroys the very basis of his thesis. If Rome itself can get inculturation wrong, what guaran-

<sup>58</sup> What I am saying is that we cannot take exception to the words quoted, which are perfectly Catholic. Pope John Paul II could have said them on his own authority. If he has wished to associate Paul VI with himself in this context, he has every right to do so. As he has every right *not to quote* other words of Paul VI, because in his judgement they may not be required *in the context*. Standaert's complaint is that what for Paul VI was an aside becomes, for John Paul II, the principal message. I do not know, and it is not for me to say, why John Paul II has chosen to quote just part of Paul VI's words. But since Standaert has drawn attention to the fact, one might speculate that John Paul II has wanted to redirect attention to what, for Paul VI, was obvious (and therefore could be said as an aside), because for some authors today it has ceased to be obvious.

<sup>59</sup> VATICAN II, DV 8b.

<sup>60</sup> In the original: «ils (les textes analysés) représentent une "inculturation" particulière de l'esprit de Vatican II: l'inculturation par le (p. 568) Magistère romain» (pp. 567-568).

tee can there be that *any local Church* will get it right?<sup>61</sup> The Catholic answer is that there is a teaching authority in the Church, which is the living incarnation and (therefore) continuation of Christ, and is protected in important matters by the charism of infallibility. It is precisely our respectful obedience to Rome which gives us confidence that we can get inculturation right.

In his conclusion, Standaert, as we have already said, makes an appeal for the respect and welcome of cultures. On this we can all agree<sup>62</sup>, but without forgetting our Catholic faith. Here, perhaps, can be found our original point of divergence with Standaert. He refers to the welcome of cultures and speaks of «cette inspiration première». If, as I suspect may be the case, he means that the primary inspiration behind his notion of inculturation is the need to welcome cultures<sup>63</sup>, then I think the Church's Magisterium is giving him this answer: «Our primary inspiration is, has been and will always be, the message of Jesus Christ. Once this is respected, we will by all means give a sincere welcome to all cultures. But if there is any doubt as to the primacy to be attributed to Christ, then the Church will resolutely refuse to walk down such a path. Because, in the event of having to make a choice between Christ and any other value, she will always — infallibly — choose Christ».

## Part Two. Inculturation in the light of the Magisterium

We return now to the usage made of inculturation in the Magisterium. As we have said, Pope John Paul II has used the concept often, and understands it as «the incarnation of the Gospel in

<sup>61</sup> Unless, that is, we are being asked to abandon the criterion of objective truth, and to say that «what is local is right» (just because it is local).

<sup>62</sup> Remembering, however, that this welcome should extend also to the decision of local cultures to welcome «Western culture». It is not beyond the bounds of possibility that some false sympathisers of indigenisation might seek to prevent local people from opening out to the riches of other cultures. I recently heard that in Lagos (Nigeria) many parishes have a well attended Latin Mass on Sundays. This too is an aspect of *local culture* that deserves to be welcomed.

<sup>63</sup> On reading Fr. Masson's 1962 article (cf. note 7, above), I think it would not be unfair to say that the impression given is of a quasi-Teilhardian hymn to the Church's «opening to the world»: for example, «the Church by its very nature cannot but seek to rejoin, in order to save it, a World which groans throughout its being, as it awaits a new birth, more admirable than that of its early days. What was marvellously created, must be even more marvellously assumed in its entirety in an immense cosmic (act of) praise by the Redeemer Son to the Creator Father» (*art. cit.*, p. 1033) (the translation is mine).

native cultures»<sup>64</sup>. By inculturation, the faith is introduced into a local culture. Another term which is sometimes used as a synonym of inculturation is *indigenisation*<sup>65</sup>.

An important aspect of the work of inculturation is to avoid a rupture between the faith and local culture taking place. Local cultural values should be integrated<sup>66</sup>.

John Paul II stresses that inculturation is not a simple certification and confirmation of local cultures. The Faith does not just consolidate culture: it criticises, purifies, converts<sup>67</sup>. In Vatican II we read, of the Church, that «the effect of her work is that whatever good is found sown in the minds and hearts of men or in the rites

<sup>64</sup> See above, Section 1, and Section 2 note 12.

<sup>65</sup> For example, «In this work of inculturation, of indigenisation, which is already well begun, as in the whole work of evangelisation, many particular matters will arise along the way, concerning such and such a custom — I am thinking in particular of the difficult problems of marriage —, such and such a religious sign, such and such a method. These are difficult questions and the finding of answers to them is entrusted to your pastoral responsibility, to you Bishops, in dialogue with Rome» (*Meeting with the Bishops of Zaire, Kinshasa, 3-V-80, 6, in IGP2 III, 1, (1980) 1087; the translation is ours*). Note how *inculturation* and *indigenisation* are seen by the Pope as more or less equivalent. And his admission that there are knotty problems, for example, in the field of marriage; and how it is for the local people to work out solutions, with Rome's help. We will see more of this in Section 8.

<sup>66</sup> «Evangelisation cannot but borrow elements from cultures. The break between Gospel and culture would be a drama (cf. PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, 20). The positive elements, the spiritual values of African man need to be integrated, integrated even more. Christ has come to fulfil. We must therefore strive to make a tireless effort of inculturation to ensure that the faith does not end up superficial» (*Meeting with intellectuals and university students, Yaoundé, Cameroon, 13-VIII-1985, 8, in IGP2 VIII, 2 - 1985 - 371; our translation*). The text of Paul VI has been quoted above, in note 53. On the need to avoid superficiality, see also below, Section 10, where we also touch on another problem of this kind, the temptation of returning to old pagan ways, when Christianity has proved to be a tough way of life.

<sup>67</sup> John Paul II says clearly that the Gospel does not come only to consolidate human states of affairs: «But, and we should not forget this either, the Gospel Message does not come simply to consolidate human things, just as they are; it takes on a *prophetic and critical role*. Everywhere, in Europe as in Africa, it comes to overturn criteria of judgement and modes of life (cf. *Evangelii Nuntiandi*, 19). It is a call to conversion. It comes to regenerate. It passes through the crucible all that is ambiguous, mixed with weaknesses and sin. It carries out this function with regard to certain practices that have been brought by foreigners along with the faith; but also with regard to certain customs or (p. 372) institutions which it has found among you. The Gospel of God comes always furthermore *to purify and elevate*, so that all that is good, noble, true, just, may be saved, cleansed, developed and may bear its best fruits» (*Meeting with intellectuals and university students, Yaoundé, Cameroon, 13-VIII-1985, 8, in IGP2 VIII, 2 - 1985 - 371-372; n.b. this passage follows on from the one just quoted above*).

and customs of peoples, these are not only preserved from destruction, but are purified, raised up, and perfected for the glory of God, the confusion of the devil and the happiness of man»<sup>68</sup>.

### 6. *Is inculturation necessary?*

«The Church (...) is aware that for her a tremendous missionary work still remains to be done. There are two billion people (...) who have never (...) heard the Gospel message (...). If the Church is to be in a position to offer all men the mystery of salvation (...) it must implant itself among all these groups in the same way that Christ by his incarnation committed himself to the particular social and cultural circumstances of the men among whom he lived»<sup>69</sup>. This passage of Vatican II, helps us understand that inculturation is not a luxury, an optional extra. It is essential to the make up of the Church, both as a historical fact, and from the nature of revelation and God's plan of salvation. The Church has always used, and continues to use, human cultural expression to convey its Gospel. One need but consider its employment of Classical philological terminology, terms such as person, hypostasis, ousia, nature, substance, etc.

But this usage is not just a simple historical fact. Inculturation is a basic component of the mystery of the Incarnation: God uses human language to communicate himself<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> LG 17. See also AG 9b.

<sup>69</sup> VATICAN II, AG 10.

<sup>70</sup> Cf. *Discourse to the Pontifical Biblical Commission*, 26-IV-79, in IGP2 II, 1 (1979) 980-981. The Pope admits that inculturation is a neologism, but «it expresses very well one of the components of the great mystery of the Incarnation». The Word became flesh, therefore in the flesh we see God. God has chosen to reveal Himself in human terms: «making use of the language and expressions of men» (*ibid.*).

The Discourse was given in French. This is our translation: «The theme before you is one of great importance. It affects, indeed, the very methodology of Biblical Revelation as it is put into effect. The term "acculturation" or "inculturation", despite the fact of being a neologism, expresses very well one of the components of the great mystery of the Incarnation. We know that "The Word was made flesh and dwelt amongst us" (John 1:14); in such a way that, in Jesus Christ "the son of the carpenter" (Matt 13:55), we can contemplate the very Glory of God (cf. John 1:14). And even before this the word of God had become human language, in taking up modes of expression of different cultures which, from Abraham to the Seer of the Apocalypse, have pronounced the adorable mystery of God's saving love, the possibility of making himself accessible and understandable for succeeding generations, despite the multiple diversities of mankind's historical situations. Thus

It is instructive to look at the praxis of the Bible when we think of inculturation. In Biblical communication we find two clear facts: first, God speaks his message; second, man listens. In delivering his message, God adapts to man, uses his language, respects his culture. But first and foremost God reveals *his* message to man, and man's duty is to listen and follow, and, having done so, to resist the temptation to revert to his old ways. The basic Biblical message is that God calls, and man — responding to the divine call — gives up his old ways and takes on a new life (we see this happening both in the Old Testament, with such as Abraham or Moses; and in the New: Jesus asks his disciples to abandon all and follow him). Only after man has undergone this basic change, this conversion, does God make it clear that he is willing to *build on* human customs, understanding our ways, sanctifying them and approving them... but always on this condition: God is first and it is his revelation that liberates us from slavery<sup>71</sup>. We therefore must avoid the temptation of accepting God's liberation and then promptly forgetting whence it came and attributing to ourselves and our culture a self-sufficiency they have

“many times and in diverse manners” (Hebr 1:1) God has established contact with men and, in his benevolence and fathomless condescendence, has dialogued with them through the prophets, the apostles, the sacred writers and, above all, through the Son of Man. God has always communicated his marvels using the language and expressions of men. The cultures of Mesopotamia, of Egypt, of Canaan, of Persia, Hellenic culture and, as regards the New Testament, Greco-Roman culture and the late Jewish culture, have served, day by day, for the revelation of his ineffable mystery of salvation, as your present plenary session manifests».

We should remember that the content of revelation and of the Church's Magisterium is divine. The human aspect is simply the vehicle. In using human words, the Church sometimes coins new ones (such as incarnation or transubstantiation). And when it uses old ones, it often gives them a much deeper meaning (for example, Father, Word, Grace, person, substance). Also, as well as using the *via affirmativa* (which uses human concepts and applies them to God), the Church also uses the *via negativa et via eminentiae*, which remind us that human language is of its very nature insufficient to speak about God and ultimately must often fall silent, incapable of expressing the ineffable. Here we link up with the experience of the mystics.

<sup>71</sup> Speaking of the development of the liturgy, Cardinal Ratzinger has said: «Conversion to Christianity means, initially, turning away from pagan forms of life. There was a very clear awareness of this in the first Christian centuries. (...) Not until a strong Christian identity has grown up in the mission country can one begin to move, with great caution and on the basis of this identity, towards christening the indigenous forms by adopting them into the liturgy and allowing Christian realities to merge with the forms of everyday life» (J. RATZINGER, *Change and Permanence in Liturgy*, in *The Feast of Faith*, Ignatius Press, San Francisco 1986, 82; this book is a translation of *Das Fest des Glaubens*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1981).

never had. This temptation shows itself typically in a hankering after our old ways. When the Jews in the desert want to go back to Egypt, they are told they must not do so, very clearly<sup>72</sup>. The importance of receptiveness to God as man's first and basic step comes out clearly in the vision Paul received which led to the evangelisation of Greece. A Macedonian appears, pleading: «Come over into Macedonia, and help us!». He recognises they need God's help and does not lay down pre-conditions<sup>73</sup>.

One of the great roles of inculturation is to repair the damage done by the Tower of Babel<sup>74</sup>. Ever since then, human culture has been an excuse for dividing men from God. Proper inculturation can rebuild the alliance with the Wisdom of God<sup>75</sup>.

### 7. *Is inculturation a good thing?*

Inculturation is a good thing and this is worthwhile stressing, since some people see it simply as a necessary evil, something to be put up with. This standpoint is unacceptable. To say that the ideal would be an instantaneous and effortless communication of Christianity to mankind, would be like saying that the Messiah should have appeared suddenly from nowhere. Whereas in fact Christ became man, spending nine months in his Blessed Mother's womb, and then he grew like any other child in and into a family, in and into society. Inculturation, then, is a good thing. For the Church to neglect culture would be «like fleeing from her own responsibilities, an omis-

<sup>72</sup> Cf. Exod 16:3. It should be added that the Jews in the desert had the honesty, not always evident in some 20th Century liberationists, to admit that they were opting to return to their former state of bondage (cf. Exod 14:12).

<sup>73</sup> Acts 16:9.

<sup>74</sup> Cf. Gen 11:9; and VATICAN II, AG 4. See also INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, Document *Fede e Inculturazione* (1988), II, 23, in *La Civiltà Cattolica* 3326, 21-1-89, 168. Talking of Pentecost, the Holy Father has said: «In opposition to the Babel of languages and peoples described in Genesis (11:1-9) (n. 6) (...) it is the Holy Spirit who intervenes to ensure that each one understands at least something in his own language: "We hear, each of us in his own native language" (Acts 2:8). Today we would speak of an adaptation to the linguistic and cultural conditions of each one. One can see in all this a primary form of "inculturation", effected by the work of the Holy Spirit» (*Gr. Audience*, 20-IX-89, 5-6, in *L'Osservatore Romano*, Engl. ed., 25-IX-89, p. 2).

<sup>75</sup> «It is through "inculturation" that we move towards the complete reconstitution of the alliance with the Wisdom of God» (JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, 10c, in IGP2 IV, 2 (1981) 1053).

sion, given the “wound” it would inflict on the Church’s own evangelising function»<sup>76</sup>.

### 8. Aspects to bear in mind

The Magisterium tells us that some of the areas which are particularly implicated in the task of inculturation are: a) catechesis, b) theological reflection, c) liturgy, d) sacred art, e) community forms of Christian living, f) ethics, g) marriage questions<sup>77</sup>.

#### a) catechesis

If we look first at catechesis, the Pope has said in Zaire: «In the field of catechesis, there can and there should be presentations which are better adapted to the African soul, without losing sight of the ever more frequent cultural exchanges with the rest of the world. It is important simply to take care that this work is carried out by teams and overseen by the Episcopate, to ensure that the expressions used turn out to be correct and that the whole of the teaching is presented»<sup>78</sup>.

#### b) theological reflection

The International Theological Commission, in their recent Document, outline a number of areas for theological reflection: 1) in Chris-

<sup>76</sup> «If man — as I have written in my first Encyclical — constitutes “the first and fundamental way of the Church” (*Redemptor hominis*, III, 14), how could the Church neglect anything which, even at a simple natural level, directly affects the elevation of man? How could she remain extraneous to the demands and ferments, to the travails and goals, to the difficulties and conquest of today’s culture? Would not such a neglect and estrangement be as it were like fleeing from her own responsibilities, and an act of omission, given the “wound” it would inflict on the Church’s own evangelising function? In interpreting Christ’s supreme command, I hold that we can never insist too much on the pregnant significance and multiple implications of the words *docete* and *docentes* (cf. Matt 28:18-19)» (*Addr. to the Institutes of Catholic education of Rome*, 4-IV-79, 1, in IGP2, II, 1 (1979) 787; the translation is ours).

<sup>77</sup> The Pope in 1980 listed a number of aspects of inculturation: «Africanisation covers broad and deep areas which have not as yet been sufficiently explored; areas such as the language with which to present the Christian message in such a way that it reaches the souls and the hearts of the people of Zaire, catechesis, theological reflection, finding the most suitable expressions in liturgy or in sacred art, community forms of Christian living» (*Meeting with the Bishops of Zaire*, Kinshasa, 3-V-80, 4, in IGP2 III, 1 (1980) 1085; the translation is ours).

<sup>78</sup> *Meeting with the Bishops of Zaire*, Kinshasa, 3-V-80, 5, in IGP2 III, 1 (1980) 1086; the translation is ours.

tian anthropology, the relations between nature, culture and grace; 2) in the history of salvation, the process of inculturation in the Old Testament (which has been tackled also by liberation theology), in the life and works of Christ, and in the early Church; 3) areas of current concern, such as the link between Christian faith and popular piety; attitudes towards non-Christian religions; the «young Churches» and their own traditional cultures; problems posed by industrial and post-industrial culture<sup>79</sup>.

Some would see the work of inculturation leading to a comprehensive revision of how theology has been done in the Church hitherto. While admitting this as a possibility, one would have to add a word of caution. Much is spoken of the differences between the theology of Western and that of Eastern Christianity. The differences exist, but they should not be exaggerated. The faith of the Church is one, and the insights of the East are valid not only for the East but for the whole Church. Thus it is not a sign of good theology to say something like «in my country we do not like St Thomas Aquinas, we need something different». Besides, it is important not to forget that good theology requires good (that is, above all, *saintly*) theologians.

### c) liturgy

In the wake of the Second Vatican Council, attitudes towards the liturgy have changed considerably. Previously, the liturgy in the Latin rite had been strictly centralised. However, deep down the Church has always been aware of the aspect of inculturation of the liturgy<sup>80</sup>. Local customs have their place in liturgical practice, provided they retain, or can be given, a Christian significance. As the Pope says: «In the field of sacred gestures and liturgy, there is a vast area for enrichment (cf. *Sacrosanctum Concilium*, 37 and 38), on the condition that the significance of the Christian rite be retained always and that the universal, catholic, aspect of the Church

<sup>79</sup> Cf. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, Document *Fede e Inculturazione* (1988), I, 88, in *La Civiltà Cattolica* 3326, 21-1-89, 160.

<sup>80</sup> One thinks of the charming (though to foreigners disconcerting) Sevillian custom of page boys dancing during Corpus Christi week before the Blessed Sacrament — the famous *seises*. When the Pope visited Spain in 1982, he gladly accepted to watch these young boys doing their piece. Or the Japanese custom of bowing, rather than kneeling, before the Blessed Sacrament. A custom which the Japanese share with others, such as the Ukrainians.

appear clearly ("the substantial unity of the Roman rite"), in union with the other local Churches and with the agreement of the Holy See»<sup>81</sup>. And he has also said: «Once the elements of a particular culture are seen truly to conform to the revealed message as held and transmitted by the Church, then they can be incorporated into the worship, life and ministry of the ecclesial community»<sup>82</sup>.

A practical example was given by the Holy Father when speaking in the Cameroon to a group of people about to be baptised. He referred to their joyful clothes: «Truly you are being clothed in Christ, a fact signified by the festive clothes you are wearing today. You shall be consecrated to Christ by the anointing of the holy chrism. You shall receive his light»<sup>83</sup>.

#### d) sacred art

This is another fruitful area for inculturation. The Church relies on local people and their customs to find native ways of expressing in art the wonders of the faith: leather work altar frontals in Mexico; pictures of the Holy Family of the *escuela quiteña* (Ecuador); Gothic cathedrals in Europe; African madonnas, etc. Referring to Anglo-Saxon art at the end of the 7th Century, which produced masterpieces like the Lindisfarne Gospels and the Codex Amiatinum, Godfrey writes: «In these various manifestations of art the Anglo-Saxon found an expression of himself which he could scarcely have even imagined in heathen times. He made his priceless contribution to Western culture. It should hardly be necessary to labour the point that this art was carried out under the auspices of the Church and in her practical service. In stone architecture, in sculpture, in painting, the original inspiration and the constant encouragement came

<sup>81</sup> *Meeting with the Bishops of Zaire*, Kinshasa, 3-V-80, 5, in IGP2 III,1 (1980) 1086-1087; the translation is ours. Following this praxis of union with other local Churches, St Monica gave up her North African custom of «taking food to the dead» when she visited cemeteries in Milan, because the custom could be misunderstood (cf. ST AUGUSTINE, *Confessions*, 6, 2, 2).

<sup>82</sup> *Addr. to Kenyan Bishops on the Ad Limina visit*, 20-II-88, 6, in *L'Osservatore Romano*, 21-II-88, p. 4. It should be added that, in incorporating these elements, local Christians are not only doing a benefit to themselves. They are also enriching the whole Church, for those customs, as the Pope says to the Ukrainians, «belong to the full catholicity of the Church» (Message *Magnum Baptismi Donum*, for the Millenium of Ukrainian Christianity, 14-II-1988, 6c, in *L'Osservatore Romano*, 20-IV-88).

<sup>83</sup> *Homily at Garoua Airport*, Cameroon, 11-VIII-85, 4, in IGP2 VIII, 2 (1985) 316. For further aspects of inculturation and the liturgy, see sub-sections e) and g) below.

from Christianity. The Conversion (that is, to Christianity) found the Saxon a barbarian and left him a man of accomplished attainments. The power of the Christian Faith to transform (p. 185) a people is nowhere more clearly demonstrated. And yet the English remained English. Despite the many influences from Ireland, Rome, and the East, the Anglo-Saxons never lost the character of a Germanic people»<sup>84</sup>.

e) community forms of Christian living

The Church always looks for ways of living Christianity better, not only on a personal basis, but also in community. One of the first effects of Christian preaching was that the Apostles, in obedience to the new Commandment of fraternal love<sup>85</sup> created a community where «there was one heart and soul in all»<sup>86</sup>. Down the ages many ways of community living have been practised. One can cite the total renewal, under Christian influence, of family life in Rome and the gradual abolition of slavery. Another example is the long tradition of monastic living. But that is not the end of the story. The Church is constantly renewing herself. One can think of Chesterton and the distributist experiments in England, residences for university students, schools (seen as communities of Christian life), the following up of the idea that the family is the *domestic church*<sup>87</sup>, the family seen as the seedbed of vocations and so on. This community aspect also affects the liturgy. Speaking of «the many positive results of the liturgical reform», *Inaestimabile Donum* cites «a growth in the community sense of liturgical life»<sup>88</sup>.

f) ethics

In speaking to the Bishops of Zaire, the Pope told them: «In the ethical aspect, it is right to bring out all the resources of the African soul, which form as it were the bedrock for Christianity. Paul VI had already recalled this in his message to Africa, of 29 October

<sup>84</sup> J. GODFREY, *The Church in Anglo-Saxon England*, Cambridge University Press, 1962, 184-85.

<sup>85</sup> Cf. John 13:34.

<sup>86</sup> Acts 4:32.

<sup>87</sup> Cf. Gal 6:10.

<sup>88</sup> S.C. FOR THE SACRAMENTS AND CHRISTIAN WORSHIP, Instr. *Inaestimabile Donum*, 3-IV-1980, Foreword, in AAS 72 (1980) 333. One thinks of the vast increase in active lay participation in the liturgy in recent years.

1967, and of course you know them better than anyone else, inasmuch as they refer to the spiritual outlook on life, to the sense of the family and the value set on children, to community living, etc. As in all civilisation, there are other aspects that are less favourable»<sup>89</sup>.

#### g) marriage questions

The Church has a lot of experience of this. The so-called «Petrine privilege» comes immediately to mind<sup>90</sup>. Often, and it is natural that it should be so, the Church will have to uphold the ideals of Christianity, in the face of local resistance, due to the influence of the «old man»<sup>91</sup>. However, not all is difficulty. One thinks nowadays, in particular, of the clear ideas existing in Africa regarding the goodness of having children: here a local culture can give solid support to the Church's traditional teaching. What is clear is that there is a task of inculturation to be done<sup>92</sup>.

### 9. General considerations

A number of general considerations regarding inculturation are: first, the Church protects local culture: «Keep your African roots!» is the Holy Father's call to Africa<sup>93</sup> repeated in other ways to other continents.

<sup>89</sup> *Meeting with the Bishops of Zaire*, Kinshasa, 3-V-80, 5, in IGP2 III, 1 (1980) 1087; the translation is ours.

<sup>90</sup> Cf. article by Fr. Navarrete, quoted in note 14, above; see also A.M. ABATE, O.P., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Urbaniana University Press, Rome 1985, 273-349.

<sup>91</sup> Cf. 1 Tim 4:3 «Some teachers bid them abstain from marriage». A recent example of this firm stand, is that the Church cannot accept the custom in some countries of not celebrating marriage until the spouses have proved their fertility by having their first child: see JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, 81b. See also E. NNAJIOFOR, *The Problem of Sterility in Igbo Marriage*, unpublished doctoral thesis, Centro Accademico Romano della Santa Croce, Rome 1988.

<sup>92</sup> As regards the liturgy of marriage, Pope John Paul says, speaking of «the competent authorities of the Church» that «It is also for them (...) to include in the liturgical celebration such elements proper to each culture which serve to express more clearly the profound human and religious significance of the marriage contract, provided that such elements contain nothing that is not in harmony with Christian faith and morality» (*Familiaris Consortio*, 67b; see also *ibid.*, 67d).

<sup>93</sup> «Keep your African roots, protect the values of your culture» (*Homily for students*, Yamoussoukro, Ivory Coast, 11-V-1980 in IGP2 III,1 (1980) 1339).

Second, the importance of freedom for inculturation. The Church has always defended freedom, which is essential if people are to love God. Inculturation cannot be imposed. It must be freely undertaken. At the same time — while granting that inculturation is very important — we need to realise that the fact that inculturation has not been properly effected in a particular place is not a sufficient reason for the people there not to embrace the faith. A lack of inculturation does not take away true freedom, which is internal. Experience indicates that external freedom on its own is not enough<sup>94</sup>. In a Gulag, Solzhenitsyn finds God. In prison, Ghandi finds the strength to fight, as have done the Christian martyrs of each century, whether it be an Edmund Campion or a Maximilian Kolbe. It is worthwhile asking ourselves if sometimes we complain too much. Though we can never justify oppression, a minority (the Basques, English Catholics, Ukrainians, Igbos, Malabarais, etc.) might be better off *with difficulties* than with too much human understanding. Citizens need to be free to express their faith, but it would be naive to think that external freedom is everything. To be a Christian is a tough proposition, always. If there are no external enemies, there will probably be internal ones (such as difficulties of our own making)<sup>95</sup>.

A third general point: inculturation needs to be done carefully, with maturity: in order to get to the truth, we need a critical assessment of the environment in which we move<sup>96</sup>. Inculturation needs to be worked at<sup>97</sup>. Solutions are not always easy to arrive at. They

<sup>94</sup> I am thinking of the lack of freedom hitherto in countries like Communist-run Poland and Russia; and, conversely, the great freedom that exists, apparently, in the West and, with it, widespread religious indifference.

<sup>95</sup> These remarks are not written with the intention of discouraging a proper work of inculturation from being done. They are simply meant as a reminder that inculturation is not *everything* and that, if we make the mistake of regarding it as everything, we will be doing a disservice to Christians and their cultures.

<sup>96</sup> «A university student ought, therefore, to have a permanent programme for attaining the truth. This is not an easy task. It requires study and perseverance; it demands generosity and abnegation. (p. 364) The assimilation of the truth is conditioned by the surrounding culture. Above all you must each one of you make a critical examination and strive to arrive at an *organic synthesis*. Only thus will a university student be in a position to contribute the qualified, committed and creative service which society expects from him or her» (JOHN PAUL II, *Addr. to the students of the University of Santo Tomas*, Manila, 18-II-81, 3, in IGP2 IV, 1 (1981) 363-364, which has an Italian text; this English translation is ours).

<sup>97</sup> Cf. SECRETARIAT FOR NON-CHRISTIANS, *Letter on the pastoral attention to African traditional religion*, 1988, published in *L'Osservatore Romano*, 24-IV-88, p. 5.

take time<sup>98</sup>. A final point worth making is that of humour. Humour is an aspect of culture and therefore of inculturation. Humour is a means to get across a message to others and of helping one not take things too seriously. Of course, it needs to be purified. Examples of humour which can help inculturation? Ronald Knox, in his *Let Dons Delight*, and Chesterton with his Father Brown. In preaching, it was always traditional advice that preaching should not only teach and move, but also please: *delectet*<sup>99</sup>.

### 10. Dangers connected with inculturation

Inculturation is now an «in-thing» and it is tempting to get on what we might call the «inculturation band-waggon». The term did not exist in the past. Why? Some people would say that it was because the Church was not aware of the problem. This is not the case. Having said that inculturation is a good thing (because it makes us aware of an important dimension of the Church's apostolic activi-

<sup>98</sup> «For the people taken as a whole, inculturation cannot be other than the fruit of a progressive maturing in the faith. Because you are convinced, as I am, that this task, in which I wish to express my full confidence in you, requires much theological lucidity, spiritual discernment, wisdom and prudence; and, as well, not a little time» (*Meeting with the Bishops of Zaire*, Kinshasa, 3-V-80, 5, in IGP2 III, 1, (1980) 1085) (our translation).

We see an example of this need of time in the controversy among the early Christians as to what obligations of the Old Testament were to be considered binding in the New. In Acts 11:17-18, Peter convinces the Church in Jerusalem that he was right in baptising Cornelius. Then Paul and Barnabas are criticised for being too easygoing on the Gentile converts. The Council of Jerusalem decides that they are right, but in its message writes «you are to abstain from what is sacrificed to idols, from blood-meat and meat which has been strangled» (Acts 15:29). Clearly, the Church leaders do not want to be too hard on the Jewish Christians. But later, writing to the Galatians, Paul explains how he had to speak to Peter (Gal 2:11), for giving in too much to the judaizers. In 1 Cor 8:4-13, we see Paul explaining the question of avoiding scandal: hence, it is permissible to eat what has been sacrificed to idols if one's conscience is happy, but not if it is uneasy. The value of making the effort to get inculturation right comes out clearly when the Gentile Christians receive the message from the Council of Jerusalem: «they, upon reading it, were rejoiced at this encouragement» (Acts 15:31).

<sup>99</sup> In the secular field, the Hungarian George MIKES, with his books *How to be an alien* (first ed. A. Deutsch, London 1946; 25th Penguin printing, Penguin Books, London 1988) and others, explores very successfully and humorously the difficulties a foreigner finds in becoming accepted in his new country (in his case, Britain). In this case, the inculturation process is, as it were, in reverse: not so much local culture inculturating a foreign datum as a foreigner digesting the local culture. I think, though, that Mikes makes the point very well that all genuine inculturation includes an element of give and take (on both sides).

ty), we now add that it is our view that inculturation becomes a *problem* when the faith weakens. Inculturation becomes a *problem*, it would seem, when the missionaries of Christ, the apostles of Christ, begin to weaken in their Faith; when they cease to believe that Christ really *is* the answer, Christ pure and simple, Christ crucified... and they begin to *study* the recipient (who resists accepting the simple Christian message, or might it be a *weakened* Christian message being communicated by missionaries?) in order to see how best to get that message across to him.

St Francis Xavier had no complexes or «hangs-ups» about inculturation. Perhaps some of those who followed up later in India and China did? Why? Could it be that the fire of their faith was burning less warmly? Missionaries in Africa in the 19th Century and in the first 60 years of the 20th Century simply got on with the job of preaching the faith; but came the 1960s and things changed...

With these remarks, I do not wish to imply that *inculturation* does not need to take place. It does. As we have already stated<sup>100</sup>, the whole of Revelation is, in a way, an exercise in inculturation. God speaks to man in human terms<sup>101</sup>. But such inculturation is not a *problem*, because the main force is in the message, which comes *from God*: «I am who am — Go to my people and tell them He who is has sent me to you»<sup>102</sup>.

The problem arises when the faith weakens. And then it can become insoluble, because if the apostle is not bearing Christ (and his *verba vitae aeternae*), he can well find himself bearing *nothing*. Because, as a man, the apostle need be no better than others: not a better politician, nor a more «cultured» type. God, we read, has chosen the foolish and the weak of the world, to abash the strong<sup>103</sup>. Christians will only do this if they stick to the message of Christ.

Furthermore, inculturation is not to be an excuse for *superficialising* the faith. Inculturation needs discernment and time; evaluation of local «values» and a «holding on to what is good»<sup>104</sup>. Faith has

<sup>100</sup> In Section 6.

<sup>101</sup> Cf. VATICAN II, DV 4: «Jesus Christ, therefore, the Word made flesh, sent as “man to mankind”, “speaks the words of God” (John 3:34)».

<sup>102</sup> Exod 3:14.

<sup>103</sup> Cf. 1 Cor 1:27.

<sup>104</sup> Cf. 1 Thess 5:21.

come to transform and purify human culture, not simply to adopt it<sup>105</sup>. Missionaries are to preach Christ, and this will lead to a purification of the local culture where they live. However, in evangelising, they must be careful not to confuse Christ's message with the baggage of their own culture. This baggage they must be willing to discard, if it turns out to be a burden not a benefit. What they must not discard is the Christian message (or any part of it), because that is not *theirs*; it has simply been entrusted to them, to hand on with a hundred per cent integrity.

We must also remember that «no one is a prophet in his own country»<sup>106</sup>. Experience shows that often one will accept the message of salvation from a stranger more willingly than from a fellow countryman (whom one thinks, wrongly perhaps, that one knows thoroughly and therefore one tends to *discount*)<sup>107</sup>. Thus the effort to make the Christian faith *at home* should not be so stressed that it prevents the *difference* between Christianity (as a supernatural faith) and local culture (and its natural human values) from being perceived. A foreigner can, in this sense, often act, as it were, as a *catalyst*<sup>108</sup>.

Inculturation can be superficial if the local grasp of the faith is superficial<sup>109</sup> and people are trying to justify an adaptation of Christianity to their own less demanding way of life.

It can be superficial if the carriers of the faith have not integrated sufficiently, into their preaching and practice, those elements of the local culture that can be integrated, and hence the faith in that locality is still in some way (and unnecessarily) *foreign*. In the Pope's often cited words: «A faith that does not become culture is a faith not fully received, not entirely thought out, not faithfully lived»<sup>110</sup>. It is not difficult to think of examples of the Church's constant approach to this matter: one is that of Pope St Gregory telling St Au-

<sup>105</sup> See quotation in note 67, above.

<sup>106</sup> Cf. Luke 4:24.

<sup>107</sup> Cf. Matt 13:55-57. This is one answer to the argument of authors like Maurier and Geffré (see note 32, above) that inculturation must be done by local people.

<sup>108</sup> St Anselm who started in Aosta, then went to Bec, in Normandy, and was finally Archbishop of Canterbury, could be an example of this work of inculturation done by a *foreigner*. Of course, the examples in the Church are countless.

<sup>109</sup> This applies everywhere, not only to a primitive tribe but also to countries which have reached a considerable degree of development; one can think of the question of Americanism in the United States, or that of Modernism in France.

<sup>110</sup> *Addr. to the National Congress «Impegno culturale»*, 16-I-82, 2, in IGP2, V, 1 (1982) 131.

gustine of Canterbury that he should accept all local English customs, provided they do not go against the Catholic faith<sup>111</sup>.

There is also the temptation of superficiality when people are coming forward in masses to be converted. We cannot reject the notion of mass conversions. The Church herself began with three thousand being converted at Pentecost<sup>112</sup>. But such conversions need to be followed up, with a programme of continuing formation, so that the seed initially sown and enthusiastically welcomed, is not lost when difficulties arise, but takes root and bears fruit<sup>113</sup>.

As well as superficiality, there is the danger, the temptation, of returning to paganism, to the «old life». For Christianity is tough. After a period of initial enthusiasm, it is easy to want to return to one's own local, more familiar (and more easygoing) customs: «Because the human tendency, and very understandable it is, is to cling to or return to the past, to that which we know, which is familiar to us, which we have already lived. Renewal can appear even as a lack of faithfulness to the past. At any rate it constitutes to some extent an adventure, a risk and, above all, it demands a certain renunciation, a certain break»<sup>114</sup>. This is not a new problem. It goes back to Gospel times<sup>115</sup>. Christianity is tough. It demands renunciation. The Christian is asked to forget and abandon the past and its comforts<sup>116</sup>. It is urgent to carry out a *good work of inculturation* to make this particular temptation less attractive.

Another factor to be borne in mind is that, in incorporating pagan virtues into Christian living, one must remember that such vir-

<sup>111</sup> Cf. BEDE, *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*, Lib. I. Cap. XXVII, in PL 95, 57-59. See also the Apostles' decision in the Council of Jerusalem: «It is the Holy Spirit's pleasure and ours that no burden should be laid upon you beyond these, which cannot be avoided...» (Acts 15:28).

<sup>112</sup> Cf. Acts 2:41.

<sup>113</sup> Cf. Matt 13:18-23.

<sup>114</sup> JOHN PAUL II, *Homily*, Lomé, Togo, 8-VIII-85, 7, in IGP2 VIII, 2 (1985) 241. Incidentally, it is possible that the Pope is referring here to an over-tenacious holding on to old *Christian* traditions which the hierarchy now judges outmoded.

<sup>115</sup> Cf. Hebr 6:4-6; also the rich young man (Mark 10:22) and the sow going back to the mire (2 Pet 2:20-22). And it is widespread in the Old Testament too, cf. the books of Exodus, Numbers and Judges, where the Jews are constantly falling back into their bad old ways: see Exod 14:11-12; 16:3; Num 11:5-6, 18-20; 14:1-4; 21:5; Judg 2:11-13; 3:5-7; 6:1, 7-10; 8:33, etc.

<sup>116</sup> Cf. Ps 44:1 («forget thy people and thy father's house») and the Apostles being asked to abandon all to follow Christ (Luke 5:11).

tues are by their very nature imperfect and will need purification if they are to be properly integrated into Christianity<sup>117</sup>.

Inculturation also brings up the problem of the local versus the universal. If an individual or a community give too much respect to a local culture, he or the community could lose their universal outlook. One can see this problem in Slav culture. In his 1985 Encyclical, *Slavorum Apostoli*, Pope John Paul points to Slav culture as an example of the vernacular well used. And this cannot be doubted. However, it is interesting to note that Poland, though very attached to its language, has always been part of the *Latin* Church. One could ask oneself to what extent have other Slavs, who have chosen to follow their own languages rather than Latin, been hindered as a result from carrying out a world-wide apostolate? A proper inculturation can help remind people to look beyond their narrow insularity to the needs of the whole Church, and to put universal concerns above local ones<sup>118</sup>.

Because of the difficulties attached to inculturation, it is worth bearing in mind that the concrete approaches to it will often be a matter of opinion. Thus, in early Christianity, St Justin Martyr, Athenagoras of Athens and Clement of Alexandria accept the challenge of Hellenist philosophy, whereas Tatian the Syrian rejects any Greek influence as poisonous and immoral. Both views are tenable. It is good to dialogue if dialogue is possible: but the Gnosticism of that age presented a special danger because it could enmesh Christians in its sophisticated ideas<sup>119</sup>. This means, in practice, that we should try to be very tolerant of others in their approaches to inculturation, slow to condemn, and prompt in our obedience to the indications of the competent authorities.

<sup>117</sup> Cf. D. PRUMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, I, n. 461. Prümmer says that pagan virtues are real virtues, not just *secundum quid*, but they are imperfect.

<sup>118</sup> If not, this local spirit, instead of being a virtue, will become a cloak for selfishness, the selfishness of a group, not of an individual, but selfishness all the same. Against this narrowing of Christianity we have St Paul's «I have made myself everybody's slave, to win more souls. (v. 20) With the Jews I lived liked a Jew, to win the Jews (...) (v. 21) with those who are free of the law, like one free of the law (...). (v. 22) I have been everything by turns to everybody, to bring everybody salvation» (1 Cor 9:19-22). On the dangers of insularity, the Pope says «we must avoid closing in on ourselves, our connection with Christ must be real, profound, primordial» and, he adds, we must avoid the pressures of «certain groups or certain theological tendencies which are partial» (*Addr. to the Bishops of Zaire*, 23-IV-88, 6, in *L'Osservatore Romano*, Engl. ed., 16-V-88, p. 9).

<sup>119</sup> Cf. E. MOLINE, *Los Padres de la Iglesia*, Palabra, Madrid 1982, I, 149.

To avoid falling into the dangers which the work of inculturation presents, the Pope has insisted on the need to be faithful to the Scripture and the Church's Magisterium<sup>120</sup>.

### 11. *The ideal to aim for*

Where are present efforts and studies in inculturation leading us? Is their purpose just to preserve the faith in restless nations of Latin America or Africa? Surely not. It is something richer. At present we think of inculturation especially in relation to nations that have been evangelised relatively recently. It is worth remembering that it applies equally to nations with centuries old Christian traditions. In every country, the faith needs to become fully incarnate, to *come home*. Turning now to the recently Christianised nations, one could say that at present they are sometimes still treated by the rest of the Church as new born babes, with kid gloves. One dreams of the day when they will be able to be treated as grown ups<sup>121</sup>. France proudly vaunts the title of being the «eldest daughter of the Church»<sup>122</sup> and wishes to be treated in that way. We look forward to the time when other nations (the Faith having become deeply inculturated in them) will receive (and shoulder) similar titles and responsibilities<sup>123</sup>. In such a way that Mother Church can speak to all clearly and, if necessary, harshly, as Paul did to Titus and the Cretans. Paul's words are the inspired word of God<sup>124</sup>. Some peo-

<sup>120</sup> «All those who work at this undertaking must first of all deepen their understanding of the Bible, the Councils and the documents of the Magisterium. By assimilating in faith the universal message of the Christian mystery, they will be able to integrate it into their own culture. In the end, what is necessary for salvation is that Christ, the strength of the stock, enliven all the branches» (*Addr. to the Bishops of Zaire*, 23-IV-88, 5, in *L'Osservatore Romano*, Engl. ed., 16-V-88, p. 8).

<sup>121</sup> Cf. LG 17: «until such time as the infant Churches are fully established, and can themselves continue the work of evangelisation».

<sup>122</sup> In French, «La fille aînée de l'Eglise».

<sup>123</sup> For this to come about, there is need also on the part of members of the older Christian nations to make an effort to show their appreciation for the virtues and qualities (for examples, sociability, cheerfulness) of the younger nations. We need to be convinced that each individual and each nation has a contribution to make to the common enrichment of mankind.

<sup>124</sup> «One of themselves, a spokesman of their own, has told us, The men of Crete were ever liars, venomous creatures, all hungry belly and nothing besides; (v. 13) and that is a true account of them. Be strict then, in taking them to task, so that they may be soundly established in the faith» (Tit 1:12-13).

ple nowadays would criticise St Paul's language here. It is harsh language. But it is the language of the Holy Spirit, who loves and trusts his listeners. There is a tradition in the Church for adopting such language<sup>125</sup>. As learners, we need at times to know how to accept what may appear to be insults from our teacher. Harsh language is often a sign of love and trust. One looks forward to the day, and perhaps it is already upon us, when the Church in recently Christianised countries can really shoulder weight and carry the evangelising work to the rest of mankind.

## Conclusions

Looking back on the use made by the Magisterium of the concept of *inculturation*, it is clear that Pope John Paul II is espousing it with a considerable measure of commitment. *Inculturation is on the map*. This importance brings responsibilities with it. The Magisterium is trying to give the guidelines for those responsibilities. At present, much of the work is still *to be done* and one could say that the fruits of this interest in inculturation are future promises rather than present actualities.

The argument by Father Standaert that an original meaning of inculturation has been lost does not appear proven. It seems more likely that the term inculturation has been adopted by the Magisterium to cover, more satisfactorily and in a wider context, the role assigned previously to the term adaptation which, unlike inculturation, was used by Vatican II.

We do not accept that «the essence of inculturation has got lost in vagueness». First, because there is a lack of evidence that that «essence» (as defined by those who speak of it) pre-existed the use of the word inculturation by the Magisterium. Second, because it is clear that inculturation as so understood has not been accepted by the Church.

The Magisterium, in attaching great importance to inculturation, does not accept that it affects only part of the Church. The «actors» of inculturation are not only local people, but also the mis-

<sup>125</sup> For instance, Christ's strong words to Peter «Get thee behind me, Satan» (Matt 16:23), when, just before, he had said to him, «Thou art Peter» (Matt 16:18).

sionaries. What is important is to *involve the local people* in this task (without excluding the missionaries). This local involvement is to be seen as an enrichment for the Church, not as something opposed to what had come *from outside*: the local implies the universal, and we are all members of the One Church. Furthermore, we should never forget that the missionaries have a specific contribution to make, for «no one is a prophet in his own country».

Passivity cannot be demanded *generally* of the Christians involved in inculturation, for several reasons: a) to centre inculturation on passivity is to impoverish it; b) local culture is not just confirmed by Christianity, it is purified (if not, it runs the risk of superficiality and returning to pagan ways); c) only in very limited senses could one accept that the Church is going to be *conditioned* by local culture, for the order to be followed must always be, God first (and without pre-conditions), then man.

The complaint that the Church has failed to reach all peoples is serious, but must be seen in its proper context. No other organisation in the world has even remotely approached the catholicity (in space or time) of the Catholic Church (one thinks of the Roman Empire, Arianism, Hinduism, Mohammedanism, Communism). And so, the only yardstick against which to measure the Church's success is *the vocation she has received from God*. When we go back to that yardstick, we see that the Church's primary job is *to preach Christ*, not to make herself acceptable to people. All the effort to achieve acceptability must come *after* (and assuming) being faithful to her primary task. Historically, it can be argued that it is precisely *because* (and inasmuch as) *she has been faithful to her primary task* that she has achieved the degree of actual catholicity she has attained.

The Magisterium has insisted on the need to avoid a rupture between faith and culture. We cannot therefore accept the argument that evangelisation as such brings about a rupture with local culture (which inculturation must then come to repair). What we can accept is that sometimes, out of fidelity to God, Christians have *temporarily* had to forego their local values; elsewhere, some lazy Christians may not have gone to the trouble to incorporate all their native values into their Christian living. In such cases, inculturation would face the task of having to rebuild; but not because the previous rupture had been inevitable.

As regards fearfulness of local culture on the part of *centralising forces* in the Church, it is true that the Magisterium stresses the importance of prudence in the task of inculturation. The reason for this, however, is not fear, but a deep awareness that what goes by the name of local culture is often false merchandise, and therefore Mother Church does not want her children to go down blind alleys, especially in matters like liturgy which are crucial for the salvation of souls.

Local cultures do need to be welcomed, and the Magisterium is going out of its way to do this. Could it do more? Two answers to this are: a) more could be done especially if those (both foreigners and locals) who rightly defend the need to be open to local culture, shewed in practice (not just in theory) how this openness enriches the Church universal; b) one needs always to be wary of fashions: at present the danger could be to bend over backwards to appreciate local culture, in such a way that things which have hardly any real value are being promoted (just because they claim to be local) whereas values which are real and appreciated by local people are being rejected (simply because they have come from abroad). In this sense one should pay special attention to the Magisterium's repeated call to maturity in the task of inculturation.

One problem which does not yet appear to have been fully faced up to is the right of a local culture to receive culture from another, more developed, culture. There is therefore (and not surprisingly) an imbalance at present, with most of the stress being laid on the need to appreciate *local* values. Uncorrected this imbalance could do harm, imprisoning primitive cultures in a state of primitivism.

So far, it is the recently evangelised nations that are being asked to make the running in this field. We can foresee that in the future, if inculturation truly comes into its own, we will realise that it affects the whole Church and is a non-ending process (rather than something which can be achieved and then forgotten).

In a different way, for a true awareness of inculturation, it will be interesting to *look back* into Church history to see how inculturation (or its equivalents before the term as such existed) was done before.

---

As a final comment, let us simply say that the very problem of inculturation is a compliment paid by mankind to the Catholic Church. Only a universal religion faces this problem. A local religion has no problem of inculturation. Only a religion which comes from outside, like Christianity — which, let us not forget, comes not so much *from abroad* as *from another world*, from Heaven — needs to become inculturated. The task of inculturation is a real task, but (and let us be grateful for this) it is a wonderful task to have.

Pagina bianca

# IL VALORE RIVELATIVO DEI MIRACOLI DI CRISTO IN SAN TOMMASO

Antonio CIRILLO

---

**Sommario:** I. *Introduzione* - II. *Peculiarità dei miracoli di Cristo* - III. *Finalità dei miracoli di Cristo* - a) Attestare l'autorità di Cristo - b) Dare un insegnamento simbolico - c) Attestare la presenza del potere e della natura divina di Cristo - d) Mostrare la consostanzialità di Gesù col Padre - IV. *Limiti del valore rivelativo dei miracoli* - a) Per una conoscenza completa della divinità di Cristo - b) Per riconoscere l'origine divina della Persona di Cristo - c) Per avere una fede retta, più spirituale e meritoria - d) Per avere una fede «sana» in Cristo - V. *Conclusione*.

---

## I. Introduzione

Nella *Summa theologiae*, S. Tommaso d'Aquino distingue fra diversi aspetti del miracolo: «Nei miracoli possiamo distinguere due cose: prima di tutto quello che succede, ossia qualcosa che supera le forze della natura: è questo che fa dire che i miracoli sono atti di potenza; poi, lo scopo del miracolo, ossia la manifestazione di un carattere soprannaturale: è questo che li definisce segni; infine, il loro carattere eccezionale li fa chiamare prodigi e meraviglie»<sup>1</sup>.

Fra gli autori contemporanei che hanno scritto sul miracolo, Luis Monden ha affermato che S. Tommaso d'Aquino ha praticamente

<sup>1</sup> «In miraculis duo attendi possunt: unum quidem est id quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturae, et secundum hoc miracula dicuntur virtutes; aliud est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale, et secundum hoc communiter dicuntur signa; propter excellentiam autem dicuntur portenta vel prodigia, quasi procul aliquid ostendentia» (*Summa theologiae* 2-2, q. 178, a. 1, ad. 1).

tralasciato di sottolineare il valore simbolico dei miracoli di Cristo: la coscienza biblica di un intervento che Dio stesso vuole sia significativo, è praticamente abbandonata negli scritti dell'Aquinate<sup>2</sup>.

René Latourelle, che pure riporta il brano succitato della *Summa*, osserva anch'egli che quando l'Angelico definisce il miracolo, «sottolinea prima di tutto la trascendenza dell'azione divina come unica causa adeguata del miracolo; l'aspetto psicologico passa in secondo piano; l'aspetto semiologico è assente»<sup>3</sup>.

La dottrina sul valore rivelativo dei miracoli di Cristo è uno degli aspetti di attualità dell'esegesi tomasiana: essa è confermata dall'analisi di esegeti e teologi contemporanei, che sottolineano la ricchezza delle finalità attribuite ai miracoli di Cristo<sup>4</sup>.

Ha giustamente affermato Benoit Duroux che i miracoli per S. Tommaso «hanno veramente un valore probante, capace di causare una convinzione certa della verità delle realtà rivelate»<sup>5</sup>.

In quest'articolo faremo riferimento principalmente al *In Joannis Evangelium lectura*<sup>6</sup>, giudicata da molti fra le migliori opere tomasiane sia fra gli antichi biografi di S. Tommaso come Reginaldo da Piperno e Guglielmo di Tocco sia tra i contemporanei. Bastano le seguenti affermazioni: non vi è altra opera che abbia raggiunto, fra quelle del Dottore Comune, una perfezione ed una maggiore sublimità del Commento<sup>7</sup>; è uno dei frutti più perfetti dell'esegesi

<sup>2</sup> L. MONDEN, *Le milagre, signe du salut*, Desclée de Brouwer, Bruges 1960, p. 50.

<sup>3</sup> R. LATOURELLE, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, Cittadella, Assisi 1987, pp. 364. L'autore si riferisce alle seguenti definizioni della *Summa theologiae*: «Dicitur esse miraculum quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus» (1, q. 110, a. 4, c); «Vera miracula sola virtute divina fieri possunt, quia solus Deus potest mutare naturae ordinem, quod pertinet ad rationem miraculi» (3, q. 43, a. 2). In esse evidentemente l'accento è spostato dal soggetto testimone della definizione agostiniana («miraculum voco quiddam arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparans» in *De utilitate credendi*, c. 16; PL 42, 90) alla natura dell'effetto prodotto e alla sua causa proporzionata: la potenza di Dio.

<sup>4</sup> Per una sintesi ed un approfondimento bibliografico di questo aspetto cfr. R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, Cittadella, Assisi 1967, specialmente il cap.: *Miracoli e rivelazione*, pp. 447-466.

<sup>5</sup> B. DUROUX, *La psychologie de la foi chez St Thomas d'Aquin*, Tequi, Paris 1977 (2<sup>a</sup> ed.), p. 145 (traduzione mia).

<sup>6</sup> Per brevità designeremo quest'opera esegetica tomasiana col termine «Commento», citando in nota l'originale nell'edizione Marietti e nel testo offriremo una parafrasi molto vicina alla lettera dell'Aquinate. Indicheremo il versetto della Vulgata utilizzato da S. Tommaso nel testo.

<sup>7</sup> P. SYNAVE, *Les commentaires scripturaires de Saint Thomas d'Aquin*, in *La Vie Spirituelle* 8/1923, p. 460.

medievale<sup>8</sup>; in esso si può vedere la grandezza di pensiero, l'abbondanza della dottrina, e la solidità dell'argomentazione con cui l'Aquinate affronta e risolve problemi esegetici<sup>9</sup>; nonostante i limitati dati storico-critici a disposizione S. Tommaso è riuscito a penetrare profondamente il quarto Vangelo grazie all'ampiezza della sua prospettiva teologica, l'ascolto della precedente tradizione esegetica, la sintonia della sua vita con le esigenze dell'annuncio evangelico<sup>10</sup>; il contatto immediato ed assiduo con i misteri di Cristo nell'ordine evangelico dà valore al Magistero di S. Tommaso più della sistemazione degli *Acta e passa* della vita di Cristo in base alle distinzioni del Credo<sup>11</sup>; nessun commentario moderno di S. Giovanni ha superato quello dell'Aquinate per dimensione teologica<sup>12</sup>.

Nel Commento troviamo due importanti *quaestiones* sul valore rivelativo dei miracoli di Cristo nell'esegesi di Io 15, 24b. Cominceremo ad esaminare l'esegesi di questo versetto e successivamente quella di altri passi del vangelo giovanneo, ove l'Aquinate evidenzia diverse finalità dei miracoli.

## II. Peculiarità dei miracoli di Cristo

Si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent (Io 15, 24b).

La prima *quaestio* sorta dall'esegesi di Io 15, 24b riguarda la peculiarità dei miracoli di Cristo, ossia se è vero che Cristo ha fatto miracoli che nessun altro ha fatto. Come argomenti contrari vengono considerati i miracoli di Elia, Eliseo, Mosè e Giosuè in quanto essi sembrano, *de facto*, smentire il carattere di unicità dei miracoli di Cristo: anche Elia ed Eliseo risuscitarono un morto; Mosè, nel

<sup>8</sup> C. SPICQ, *Saint Thomas d'Aquin exégète* in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 15, col. 695.

<sup>9</sup> P.M. SALES, *De origine et indole quarti Evangelii iuxta doctrinam S. Thomae*, in *Divus Thomas (Piacenza)* 2 (1925), p. 734.

<sup>10</sup> S. Cipriani, *Riflessioni esegetiche su Super S. Ioannis Evangelium lectura di S. Tommaso*, in AA. VV., *S. Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, t. 4, Ed. Domenicane, Napoli 1974, p. 59.

<sup>11</sup> I. BIFFI, *I misteri della vita di Cristo nei Commentari Biblici di S. Tommaso d'Aquino*, in *Divus Thomas (Piacenza)* 53 (1976), p. 239.

<sup>12</sup> J.A. WIESHIEPL, *Friar Thomas d'Aquino. His life, Thought and Work*, Doubleday and Company, New York 1974 (ed. it. *S. Tommaso d'Aquino. Vita, Pensiero Opere*, Jaca Book, Milano 1988, p. 250).

dividere le acque del mar Rosso, avrebbe compiuto un miracolo paragonabile a quello di camminare sulle acque; Giosuè, figlio di Nun, fermando il sole avrebbe fatto il miracolo più grande<sup>13</sup>.

Ma un'attenta analisi fa vedere la superiorità dei miracoli operati da Cristo. Già Agostino osservava che Gesù non stava parlando di qualunque miracolo fatto alla loro presenza, ma di quelli fatti nelle persone degli infermi: nessuno fece in loro tanti miracoli quanti ne fece Cristo sebbene anche altri avessero fatto qualcosa di simile, nessun altro è Dio incarnato, e nessun altro è nato dalla Vergine se non il solo Cristo<sup>14</sup>.

Vi sono almeno tre peculiarità nei miracoli di Cristo:

a) nell'importanza: Lazzaro era morto già da quattro giorni; nessun altro profeta aveva dato la vista ad un cieco dalla nascita;

b) nel numero: Cristo curava tutti coloro che avevano un male, come nessun altro aveva fatto;

c) nel modo di farli: i profeti li facevano invocando Dio, mostrando così di non compierli per una potestà a loro intrinseca. Cristo invece li faceva comandando, giacché attuava *propria virtute*<sup>15</sup>.

Quindi il modo di fare miracoli e soprattutto il potere proprio con cui li faceva, mostrano una chiara superiorità, aldilà delle somiglianze esterne con alcuni prodigi compiuti dai profeti. Inoltre il miracolo di fermare il sole, operato da Giosuè, figlio di Num, è inferiore a quello di far retrocedere la luna e mutare tutto il corso del firma-

<sup>13</sup> «Quaeritur utrum Christus fecerit aliqua opera bona in eis quae nullus alius fecerat. Et videtur quod non: quia si dicatur quod Christus suscitavit mortuos, hoc et Elias et Eliseus fecerunt. Si Christus suscitavit mortuos, hoc et Elias et Eliseus fecerunt. Si Christus ambulavit supra mare, Moyses mare divisit. Sed Iosue, quod maius est, fecit, scilicet solem stare» (15, 24; lectio 5; 2054a).

<sup>14</sup> «Respondeo. Dicendum, secundum Augustinum, quod Dominus non loquitur hic de quibuscumque miraculis factis in eis, idest in conspectu eorum, sed de factis in eis, idest in personis eorum. Nam in curatione infirmorum nullus tantum in eis fecit quantum Christus: quamvis etiam in aliis similiter, quia nullus homo alius factus est Deus, et nullus natus de virgine nisi Christus» (*ib.*; 2054b).

<sup>15</sup> «Fecit ergo in eis opera quae nullus alius fecit in curatione infirmorum; et hoc in tribus. Primo quidem in magnitudine: quia mortuum quadriduanum suscitavit, caecum natum illuminavit, quod a saeculo non est auditum ut dicitur Io 9, 32. Secundo in multitudine: quia omnes quotquot male habeant, curabat, ut dicitur Matth. 14, 35 ss., quod nullus alius fecit. Tertio in modo: quia alii faciebant invocando, ostendentes se non propria virtute facere; sed Christus faciebat imperando, quia propria virtute Mc 1, 27: Quae est haec doctrina nova? quia in virtute et potestate etiam spiritibus immundis imperat et obediunt ei» (*ib.*; 2054c).

mento, operato da Cristo al momento della morte, come dice lo Pseudo Dionigi Aeropagita<sup>16</sup>.

La seconda *quaestio* derivata dall'esegesi di Io 15, 24b domanda: se Cristo non avesse fatto in loro opere che nessun'altro fece, gli interlocutori sarebbero stati immuni dal peccato d'infedeltà?<sup>17</sup>.

S. Tommaso risponde che sarebbero scusabili gli increduli se si parlasse dei miracoli in sé, senza considerare che furono fatti da Cristo. Il principio applicato a questa risposta è tratto dallo stesso testo giovanneo (Io 6, 44): nessuno può venire a Cristo se non viene attratto a Lui attraverso la fede<sup>18</sup>. Però Cristo attrasse a sé non con i soli miracoli, ma con la sua parola e con i segni visibili ed invisibili, ossia muovendo internamente i cuori. L'azione di Dio è come un istinto interiore ad agire bene e coloro che vi resistono, peccano<sup>19</sup>.

La teoria dell'*instinctus interior* è giustificata con citazioni della Scrittura: se non si ammettesse tale spiegazione non si potrebbe intendere, per esempio, il rimprovero di resistere allo Spirito Santo che il diacono Stefano fece ai Giudei (Act 7, 5), o le parole della profezia di Is. 50, 5. Pertanto le parole di Cristo in Io 15, 24b vanno intese come riferite non soltanto ai miracoli visibili, ma anche all'istinto interiore e all'attrattiva della dottrina di Gesù: se Egli non

<sup>16</sup> «Sic ergo licet alii mortuos suscitarent, et alia miraculosa facerent, quae Christus fecit, non tamen eo modo, nec propria virtute, ut Christus. Similiter quod dicitur de statione solis minus est eo quod Christus moriens lunam retrocedere fecit, et totum cursum firmamenti mutavit, ut Dionysius dicit» (*ib.*; 2054d-e).

Nella *Summa* la dottrina della superiorità dei miracoli di Cristo viene affermata anche rispetto a quelli operati dagli Apostoli: non bisogna dimenticare che essi li compivano *in nomine Christi*, non in nome proprio come Cristo, ed era Egli ad operare in loro (Cfr. *Summa theologiae* 3, q. 43, a. 4, ad. 2).

Da questa constatazione della differenza del modo di fare miracoli viene dai contemporanei ricavato il cosiddetto *criterio di discontinuità*: «Il fatto che Gesù operi dei miracoli nel suo proprio nome, contrasta con la condotta dei profeti che operavano miracoli nel nome di Dio, e con quella degli Apostoli che agiscono nel nome di Gesù» (R. LATOURELLE, *Miracolo*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, 3 ed., Paoline, Roma 1982, p. 935).

<sup>17</sup> «Secunda quaestio est de veritate conditionalis utrum scilicet, si Christus non fecisset in eis opera quae nemo alius fecit, immunes essent a peccato infidelitatis» (15, 24b; lectio 5; 2055a).

<sup>18</sup> «Responsio. Dicendum: Si nos loquamur de quibuscumque miraculis, haberent excusationem, si in eis facta non fuissent per Christum. Nullus enim potest ad Christum venire per fidem nisi tractus; Io 6, 44: Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum (...). Unde si nullus esset qui eos traxisset ad fidem, excusabiles essent de infidelitate» (*ib.*; 2055b).

<sup>19</sup> «Sed est attendendum, quod Christus attraxit verbo, signis visibilibus et invisibilibus, scilicet movendo et instigando interius corda (...). Est ergo opus Dei instinctus interior ad bene agendum, et qui ei resistunt, peccant» (*ib.*: 2055c).

avesse attratto anche interiormente i Giudei, essi non sarebbero stati colpevoli<sup>20</sup>.

Osserviamo che le due *quaestiones* non trattano in modo sistematico tutti gli aspetti della dottrina del miracolo, ma rinviano alle opere sistematiche del Dottore Comune per una comprensione più profonda e completa della dottrina tomasiana. A nostro avviso, questa seconda *quaestio* inquadra il valore del miracolo in un contesto più ampio. I miracoli di Cristo hanno una peculiarità riscontrabile in altri aspetti della Sua Rivelazione: quella di essere accompagnati dalla mozione interiore, che spinge i presenti ad aderire a quello che il miracolo vuole dimostrare. I prodigi operati da Cristo infatti non sono mai fine a se stessi, ma hanno diverse finalità, che ora esamineremo.

### III. Finalità dei miracoli di Cristo

Si possono facilmente rinvenire nel Vangelo di Giovanni diverse finalità dei miracoli, evidenziate nel Commento:

#### *a) attestare l'autorità di Cristo.*

Respondit eis: Qui me sanum fecit, ille mihi dixit: Tolle grabatum tuum, et ambula (Io 5, 11).

Si può trovare un esempio chiaro di come il miracolo mostri l'autorità di Cristo nel miracolo della guarigione dell'uomo che da trentotto anni giaceva paralitico. Nel testo giovanneo (Io 5, 10-11), i farisei fanno presente all'ex-paralitico che, secondo la loro casistica, non gli è lecito portare il suo lettuccio in giorno di sabato. Il miracolato risponde di aver compiuto quell'azione perché ordinatagli dal suo guaritore. S. Tommaso interpreta così il senso della risposta: «voi dite che mi è proibito portare il mio lettuccio in giorno di sabato e che questa proibizione avrebbe autorità divina; ma a me è stato

<sup>20</sup> «Alias frustra dixisset Stephanus Act 7, 5: Vos semper Spiritui sancto restitistis. Et Is 50, 5: Dominus aperuit mihi aurem, scilicet cordis ego autem non contradico. Est ergo hoc quod Dominus dicit Si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, intelligendum non solum de visibilibus, sed etiam de interiori instinctu, et attractu doctrinae: quae quidem si in eis non fecisset, peccatum non haberent. Sic ergo patet quomodo excusari possent, per hoc scilicet, si in eis non fecisset opera miraculosa» (*ib.*; 2055c-d).

detto di farlo con la stessa autorità: infatti colui che mi ha restituito la salute manifesta di avere potere divino attraverso la guarigione che ha operato in me. Pertanto sono tenuto ad obbedirgli»<sup>21</sup>.

*b) dare un insegnamento simbolico*

*b1) La guarigione del cieco dalla nascita.*

Hoc cum dixisset, expuit in terram, et fecit lutum ex sputo: et lini-  
vit lutum super oculos eius, et dixit ei: Vade, lava in natatoria Siloë,  
quod interpretatur Missus. Abiit ergo et lavit: et venit videns  
(Io 9, 6-7).

Nel quarto Vangelo c'è una caratteristica dei miracoli narrati che si aggiunge a quella generale di presentare la dottrina di Cristo attraverso un fatto sensibile: quella di far intendere realtà invisibili attraverso quelle visibili<sup>22</sup>.

Vari esempi mostrano come S. Tommaso abbia colto il valore simbolico dei miracoli narrati nel Vangelo di Giovanni. Così, per esempio, quando Gesù ha dichiarato di avere il potere di illuminare gli uomini, conferma questa dottrina con la guarigione del cieco dalla nascita<sup>23</sup>. La guarigione del cieco non fu operata da Cristo indipendentemente dalla sua volontà di far intendere la sua dottrina attraverso un fatto simbolico. Anche le diverse fasi in cui venne operata la guarigione hanno un motivo simbolico, secondo l'interpretazione agostiniana. La guarigione infatti non fu istantanea e culminò nel momento del lavaggio degli occhi del cieco nella piscina di Siloe,

<sup>21</sup> «Et quidem prudenter se excusat: numquam enim adeo bene probatur doctrina esse divinitus, sicut per ostensionem miraculorum, quae non nisi divinitus fieri possunt. Mc 16, 20: Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis. Et ideo iste, auctorem sanitatis suae calumniantibus, obiicit dicens: Qui me sanum fecit, ille mihi dixit; quasi dicat: Vos dicitis prohibitum esse ne onus portetur in sabbato, et hoc auctoritate divina; sed mihi eadem auctoritate est impositum ut tollam grabatum: nam ille qui me salvum fecit, et per sanitatem restitutum se divinam virtutem habere ostendit, mihi dixit: Tolle grabatum tuum, et ambula. Et ideo mandatis eius qui tantae est virtutis, et qui mihi tale beneficium contulit, merito teneor obedire» (5, 11; lectio 2; 274).

<sup>22</sup> «Primo proponit signum visibile, in quo manifestatur virtus Christi factiva et reparativa vitae, secundum consuetudinem huius Evangelii, in quo semper doctrinae Christi adiungitur aliquod visibile factum, pertinens ad illud de quo est doctrina, ut sic ex visibilibus invisibilia innotescant» (5, 1; lectio 1; 699d).

<sup>23</sup> «Postquam Dominus doctrinae suae illuminativam virtutem ostendit verbo, hic consequenter confirmat eam facto, caecum corporaliter illuminando» (9, 1; lectio 1; 1293a).

dopo che essi erano stati cosparsi di sputo e terra. Così è simboleggiata la situazione del catecumeno che già ha fede nell'Incarnazione di Cristo, ma non è stato ancora battezzato. Il lavaggio nella piscina simboleggia il battesimo con i suoi effetti di illuminazione dell'anima analoghi a quelli della piscina per gli occhi del cieco<sup>24</sup>. Per costatare l'attualità di S. Tommaso nel riconoscere il valore simbolico del versetto giovanneo in esame, si possono mettere a confronto le parole del Dottore Comune appena citate (9, 7; lectio 1; 1311a) con quello che R. Latourelle afferma sul significato simbolico del miracolo: «è soprattutto nel vangelo di Giovanni che risplende il simbolismo dei gesti miracolosi del Cristo. Il suo Vangelo è propriamente il Vangelo dei segni. Qui i miracoli sono prefigurativi dell'economia sacramentale (...). La guarigione del cieco nato nella piscina di Siloe (Io 9) è segno del battesimo come illuminazione: il Cristo è la luce del mondo (...). Il battesimo è nello stesso tempo purificazione e illuminazione, nuova nascita, per mezzo dell'acqua e dello Spirito»<sup>25</sup>.

Anche Rudolf Schnackenburg riconosce l'intenzione giovannea di attestare con il miracolo della piscina di Siloe il simbolismo di Cristo come luce del mondo, sebbene esprima riserve sul simbolismo battesimale di Io 9<sup>26</sup>.

### b2) La risurrezione di Lazzaro.

Dixit ei Iesus: Ego sum resurrectio, et vita (Io 11, 25).

Altro esempio di miracolo simbolo della dottrina è quello della risurrezione di Lazzaro, in cui si manifesta il significato dell'affermazione di Cristo: *Ego sum resurrectio et vita*. Con queste parole Gesù

<sup>24</sup> «Causam vero mysticam et allegoricam assignat Augustinus, qui dicit, quod per sputum, quod est saliva de capite descendens, signatur Verbum Dei, quod a Patre capite omnium rerum procedit (...). Tunc ergo Dominus de sputo et terra lutum fecit, cum Verbum caro factum est. Linivit autem oculos caeci idest humani generis, oculos scilicet cordis, per fidem incarnationis Christi. Sed nondum videbat: quia quando forte inunxit, catechumenum fecit, qui fidem habet, sed nondum est baptizatus. Et ideo mittit eum ad piscinam, quae vocatur Siloë, ut lavetur et illuminetur, idest baptizetur et in baptismo plenam illuminationem recipiat. Unde, secundum Dionysium, baptismus dicitur illuminatio» (9, 7; lectio 1; 1311a).

<sup>25</sup> R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione, o.c.*, pp. 458-459.

<sup>26</sup> R. SCHNACKENBURG, *Commentario teologico del N.T.: Il vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1974, vol. 1, pp. 435-438.

vuol fare intendere che la risurrezione di ogni uomo è in suo potere ed Egli può anche risuscitare in questa vita il fratello di Marta<sup>27</sup>.

Simile è il commento di Latourelle: «La risurrezione di Lazzaro rappresenta il Cristo come risurrezione e vita, una vita tale da vivificare chi è morto. Essa significa la vittoria totale del Cristo sulla morte e prefigura anche la nostra risurrezione»<sup>28</sup>.

*c) attestare la presenza del potere e della natura divina di Cristo.*

*c1) La risposta del cieco nato ai farisei.*

Scimus autem, quia peccatores Deus non audit; sed si quis Dei cultor est, et voluntatem eius facit, hunc exaudit (Io 9, 31).

Ogni miracolo attesta qualche verità: in qualche caso solo la verità di una dottrina, come abbiamo visto; in altri le qualità della persona che compie il miracolo. Infatti nessun vero miracolo avviene se non attraverso il potere divino: Dio non è mai testimone di una menzogna. Quando il miracolo è testimone di una dottrina predicata, necessariamente questa è vera, anche nel caso in cui la persona che la predica non sia buona. Invece quando le prove sono in favore di una persona, questa deve essere buona. Ma lo stesso quarto Vangelo dichiara (Io 5, 36) che i miracoli operati da Cristo testimoniavano a favore della Sua persona. L'argomento utilizzato dal miracolato *numquam Deus peccatores audit*, esprime la sua convinzione sulla santità personale di Cristo attestata dal miracolo di cui è stato beneficiato: Dio non ascolta i peccatori, ossia non permette loro di compiere miracoli che attestino una falsa santità<sup>29</sup>. È innegabile che la

<sup>27</sup> «Potestas autem sua est vivificativa; unde dicit Ego sum resurrectio et vita; quasi diceret Marthae: Credis quod frater tuus resurgat in novissimo die? Totum autem hoc quod homines resurgent, erit mea virtute; et ideo ego, cuius virtute tunc omnes resurgent, possum etiam fratrem tuum suscitare in praesentia» (11, 25; lectio 4: 1516a).

<sup>28</sup> R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione, o.c.*, p. 459.

<sup>29</sup> «Sciendum est autem, quod omne miraculum factum testimonium quoddam est. Quandoque ergo miraculum fit in testimonium veritatis praedicatae; quandoque autem in testimonium personae facientis. Est autem attendendum, quod nullum verum miraculum fit nisi virtute divina; et quod Deus numquam est testis mendacii. Dico ergo quod, quandoque miraculum fit in testimonium doctrinae praedicatae, necessarium est doctrinam illam esse veram, etsi persona praedicans non sit bona. Quando etiam fit in testimonium personae, necesse est similiter quod persona illa sit bona. Constat autem quod miracula Christi fiebant in testimonium personae eius; Io 5, 36; Opera quae dedit mihi Pater ut perficiam ea, testimonium perhibent de me. Hoc ergo modo loquendo caecus dixit, quod numquam Deus peccatores audit, scilicet quod faciant miracula attestantia sanctitati peccatorum» (9, 31; lectio 3; 1349).

sottolineatura tomasiana sia consona al testo ed al contesto giovanneo, soprattutto a Io 9, 31, ed applichi l'analogia biblica all'interno del quarto Vangelo.

Ad essa accenna anche Schnackenburg per il quale le parole del miracolato sono state scritte nel quarto Vangelo per difendere Cristo dall'accusa di praticare arti magiche: «Ad essa si poteva contro battere che soltanto se uno è timorato di Dio e fa la volontà di Dio, viene ascoltato da Dio»<sup>30</sup>.

Cristo stesso attribuisce ai miracoli da Lui compiuti un valore relativo del Suo potere divino. Infatti, dopo la lavanda dei piedi agli Apostoli, Egli non respinge il titolo di Maestro e Signore. Maestro per la sapienza con la quale insegna con le parole; Signore per la potenza mostrata attraverso i miracoli<sup>31</sup>.

### c2) *Il miracolo di Cana.*

Dixit ei Iesus: Quid mihi et tibi est, mulier? Nondum venit hora mea (Io 2, 4).

Il miracolo di Cana è analizzato nella prospettiva della dimostrazione della divinità di Gesù. S. Tommaso osserva che, subito dopo aver parlato della dignità del Verbo Incarnato nel capitolo I del quarto Vangelo, l'Evangelista si preoccupa di esporre le opere attraverso le quali è stata manifestata al mondo la divinità del Verbo Incarnato. Ribadisce tale funzione del miracolo la stessa risposta di Gesù a Sua Madre, espressa in Io 2, 4. Infatti, secondo l'interpretazione di Agostino, occorre ricordare che in Cristo vi sono due nature: quella umana e quella divina. Sebbene Cristo sia lo stesso in entrambe, tuttavia ciò che conviene a Lui secondo la natura umana, è distinto da ciò che conviene a Lui secondo la natura divina. In base a questa distinzione, il senso di Io 2, 4 sarebbe il seguente: fare miracoli compete alla natura divina che ricevette dal Padre<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1977, vol. 2, p. 426.

<sup>31</sup> «Quantum ad hoc ergo dicit Bene dicitis; et hoc ideo, quia verum est quod dicitis, quia competit mihi, sum etenim, scilicet Magister et Dominus. Magister, inquam, propter sapientiam quam doceo verbis; Dominus propter potentiam quam ostendo miraculis» (13, 13; lectio 3; 1776b).

<sup>32</sup> «His ergo exclusis, investigemus huius dominicae responsionis causa. Quid mihi et tibi est, mulier? Et quidem, secundum Augustinum, in ipso sunt duae naturae, divina scilicet et humana; et quamvis idem Christus fit in utraque natura, ea tamen quae conve-

Nell'esegesi di Io 19, 26-27 viene ripresa e chiarita la spiegazione ora ricordata del miracolo di Cana: secondo quello che ha ricevuto dalla Madre, ossia secondo la natura umana, a Lui non compete fare miracoli<sup>33</sup>. In questo riferimento esplicito da parte dell'Angelico è stata osservata una dialettica tra anticipazione e realizzazione, fra promessa e compimento, per l'evidente parallelismo con cui il Dottore Comune ribadisce la divinità di Cristo<sup>34</sup>.

I miracoli sempre hanno un valore di mezzo per manifestare una verità ai discepoli. Per questo devono essere considerati falsi i presunti miracoli dell'infanzia di Gesù contenuti negli apocrifi, come quelli narrati nella *Historia de infantia Salvatoris*. Giovanni dice esplicitamente che quello di Cana fu l'inizio dei miracoli di Gesù, il quale voleva così escludere la possibilità che gli uomini li considerassero fantastici<sup>35</sup>.

Latourelle, osservando il modo di narrare i miracoli di Gesù nei Vangeli, nota che questo «stile è in contrasto con quello degli apocrifi avidi del meraviglioso. Se la gnosi ha tradito il vangelo riducendolo ad una dottrina, gli apocrifi per contro l'hanno tradito ricavando solo dei prodigi»<sup>36</sup>.

Anche nella *Summa S. Tommaso* afferma che quello di Cana fu il primo miracolo e che sono da rifiutare i cosiddetti miracoli dell'infanzia, citando estesamente Crisostomo nello spiegare gli inconvenienti che deriverebbero dalla loro accettazione: anzitutto rendereb-

niunt ei secundum humanam naturam, distincta sunt ab his quae conveniunt ei secundum divinam. Miracula autem facere competit ei secundum divinam naturam, quam accepit a Patre» (2, 4; lectio 1, 352a-b).

<sup>33</sup> «Sed attende, quod supra (Io 2, 3), quando mater dixit: Vinum non habent dicit: Nondum venit hora mea, scilicet passionis, qua patiar, secundum illud quod a te suscepi: cum autem venerit hora illa, tunc recognoscam. Unde et modo eam recognoscit matrem. Facere autem miracula non convenit mihi secundum quod a te suscepi; sed secundum quod habeo a Patre paternam generationem, scilicet secundum quod sum Deus» (19, 26; lectio 4; 2440b).

<sup>34</sup> Cfr. G. FERRARO, *La Passione di Cristo nel Commento a S. Tommaso al quarto Vangelo*, in *Euntes docete*, 32 (1979), pp. 110-111.

<sup>35</sup> «Consequenter cum dicit Hoc fecit initium signorum Iesus, ponitur miraculi contestatio per discipulos facta. Ex quo habetur quod falsa est *Historia de infantia Salvatoris*, in qua recitantur multa miracula facta a Christo adhuc puero existente; si enim hoc verum esset, non utique Evangelista diceret Hoc fecit initium signorum Iesus. Et ratio quare non in pueritia miracula fecit, assignata est supra, ne ea scilicet homines phantastica reputarent: ergo hac de causa hoc miraculum, scilicet de aqua vinum, fecit in Cana Galilaeae Iesus, quod est initium signorum, quae fecit Iesus postea» (2, 11; lectio 1; 364).

<sup>36</sup> R. LATOURELLE, *Miracolo*, in *Nuovo Dizionario di Teologia, a.c.*, p. 936.

bero inutile la testimonianza del Battista: egli non lo avrebbe ignorato ed inoltre il resto della folla non avrebbe avuto bisogno di un maestro che glielo mostrasse<sup>37</sup>.

Sebbene la *virtus divina* con cui operava miracoli fosse in Cristo sin dal principio della Sua concezione, tuttavia li operò in modo da non pregiudicare la verità della Sua Incarnazione e sempre in funzione della salvezza degli uomini, che per S. Tommaso è il fine dell'Incarnazione<sup>38</sup>.

Il Concilio Vaticano II conferma questa dottrina sul valore apologetico dei miracoli di Cristo (Cfr. LG 5; DH 11). Tuttavia qualche teologo non vede una diretta derivazione dell'orizzonte biblico e nemmeno delle istanze sul miracolo dei due ultimi Concilii dalla prospettiva tomasiana sui miracoli<sup>39</sup>. Altri invece hanno mostrato il contrario, per esempio a proposito dell'argomento apologetico tomasiano secondo il quale la Chiesa stessa è un fatto attualmente visibile come segno divino e la conversione del mondo è un miracolo morale<sup>40</sup>. Ha osservato Duroux<sup>41</sup> che questo argomento è stato fatto proprio dal Vaticano I<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> «Sicut Chrysostomus dicit (...) ex verbo Ioannis Baptistae dicentis: Ut manifestetur in Israël, propterea veni ego in aqua baptizans, manifestum est quod illa signa quae quidam dicunt in pueritia a Christo facta, mendacia et fictiones sunt. Si enim a prima aetate miracula fecisset Christus, nequaquam neque Ioannes eum ignorasset, neque reliqua multitudo indignisset magistro ad manifestandum eum» (*Summa theologiae* 3, q. 43, a. 3, ad. 1).

<sup>38</sup> «Ad secundum dicendum quod divina virtus operabatur in Christo secundum quod erat necessarium ad salutem humanam, propter quod carne assumpserat. Et ideo sic miracula fecit virtute divina ut fidei de veritate carnis eius praeeudicium non fieret» (*Summa theologiae* 3, q. 43, a. 3, ad. 2).

<sup>39</sup> Cfr. A. JAVIERRE, *Milagro III: síntesis de teología fundamental* in GER, t. 15, coll. 805-813 (soprattutto col. 808).

<sup>40</sup> «Haec autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem Christianam indicium certissimum est praeteritorum signorum: ut ea ulterius iterari necesse non sit, cum in suo effectu appareant evidenter. Esset enim omnibus signis mirabilibus si ad credendum tam ardua, et ad operandum tam difficilia, et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus. Quamvis non cesset Deus etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei, per sanctos suos miracula operari» (*Contra Gentes*, 1, 6).

<sup>41</sup> B. DUROUX, *o.c.*, pp. 120-121.

<sup>42</sup> (DS 3013): «Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile».

Nella *Summa*, tra i motivi di convenienza dei miracoli, S. Tomaso adduce anche questo: giacché la dottrina della fede eccede le forze della ragione umana, non può essere provata solo con ragioni umane. Il miracolo svolge rispetto alla dottrina divina la stessa funzione del sigillo sulle lettere del re: si accetta il contenuto della lettera come proveniente dalla volontà regia per il fatto che essa porta impresso il sigillo dell'anello del re. Così, se qualcuno compie opere che solo Dio può fare, allora si può credere alle dottrine da lui presentate come provenienti da Dio<sup>43</sup>.

Nel Commento, spiegando Io 5, 36 (*Opera quae dedit mihi Pater ut perficiam ea, testimonium perhibent de me*) viene ribadito e sintetizzato quello che nel presente capitolo è stato spesso affermato: l'uomo conosce il potere e la natura delle cose dalle loro operazioni: Cristo applica questo principio gnoseologico ai miracoli da Lui compiuti. Se li compie con il proprio potere divino, bisogna credere che in Lui vi è potere divino<sup>44</sup>.

*d) Mostrare la consostanzialità di Gesù col Padre.*

Philippe, qui vidit me, videt et Patrem. Quomodo tu dicis: Ostende nobis Patrem? Non creditis quia ego in Patre, et Pater in me? Alioquin propter opera ipsa credite (Io 14, 8-12).

Le parole di Gesù (Io 14, 8-12) mostrano come Egli voglia attestare coi miracoli la Sua consostanzialità col Padre. Gesù, che non parla solo a Filippo ma a tutti gli Apostoli insieme, esige di essere creduto quando afferma che Lui è nel Padre e il Padre è in Lui. Perciò le opere da Lui compiute sono presentate all'Apostolo Filippo,

<sup>43</sup> «Quia enim ea quae sunt fidei humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis: ut, dum aliquis facit opera quae solus Deus facere potest, credantur ea quae dicuntur esse a Deo; sicut, cum aliquis defert litteras anulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in illis continetur» (*Summa theologiae* 3, q. 43, a. 1, c).

<sup>44</sup> «Dicit ergo primo: Habeo aliud testimonium maius Ioanne; et hoc quantum ad opera, quia opera miraculorum quae dedit mihi Pater ut perficiam ea. Sciendum est enim, quod naturale est homini virtutem et naturas rerum ex earum actionibus cognoscere: et ideo convenienter Dominus per opera quae ipse facit, dicit se posse cognosci qualis sit. Cum ergo ipse propria virtute divina faceret, credendum erat in eo esse virtutem divinam» (5, 36; lectio 6; 817a-b).

Altri punti ripetono quanto abbiamo già visto o vedremo più diffusamente. Riteniamo che basti questo accenno.

quando questi Gli chiede di mostrare loro il Padre (Io 14, 8-12), come una conferma della consostanzialità che ha enunciato <sup>45</sup>.

Con più forza ancora viene ribadito tale valore dei miracoli nell'alternativa posta da Cristo stesso: *Si non facio opera Patris mei, nolite mihi credere* (Io 10, 37). La parafrasi tomasiana è esplicita sull'attestazione della consostanzialità: «Se non faccio le cose che il Padre compie, con lo stesso potere divino, non credetemi. Ma al contrario, se le faccio, le stesse opere dimostrano che sono Figlio di Dio per natura e non figlio dell'uomo, come sembrerebbe» <sup>46</sup>. Di nuovo S. Tommaso ribadisce in questo contesto le osservazioni proposte anche in altri passi: nulla chiarisce la vera natura di un essere più di quanto faccia quello che manifesta attraverso i suoi atti. In questo caso dalle parole e dalle opere di Cristo si può conoscere che è Dio per unità di essenza col Padre <sup>47</sup>.

Nell'esegesi di Io 17, 3 ritroviamo un esempio del valore rivelativo delle opere. Possiamo sapere se un oggetto è d'oro, deducendolo dalle sue proprietà: se esse sono quelle proprie del nobile metallo, attestano la sua autenticità come oro. Così, di fronte ad un'operazione che si può attribuire solamente alla divinità, bisogna riconoscere che colui che le compie dimostra di avere natura divina <sup>48</sup>.

Nella *Summa* c'è continuità con questa argomentazione, che appare anche dalle numerose citazioni non solo del quarto Vangelo, ma

<sup>45</sup> «Quia ergo ex duobus praedictis manifestatur fides Trinitatis, ideo contra concludit fidem ipsam, dicens Non creditis quia ego in Patre, et Pater in me est? Hoc quidem quomodo intelligendum sit, expositum est supra. In Graeco habetur Credite, scilicet mihi, quia ego in Patre, et Pater in me est. Vel mirum, quia non creditis, quia ego in Patre, et Pater in me est. Sed attende, quod antea locutus est solum Philippo; sed ab eo loco (v. 10) ubi dicit, Verba quae ego loquor etc., loquitur omnibus Apostolis simul. Quod si non sufficient ad ostendendum consubstantialitatem verba quae ego dico, saltem propter ipsa opera credite» (14, 11-12; lectio 3; 1896).

<sup>46</sup> «Quod ex ipsis operibus convincuntur, dicens Si autem facio, scilicet eadem opera quae Pater facit, et si mihi, qui filius hominis appareo, non vultis credere, operibus credite; idest, ipsa opera demonstrant quod ego sum Filius Dei» (10, 38; lectio 6; 1465b).

<sup>47</sup> «Nullum enim tam evidens indicium de natura alicuius rei esse potest quam illud quod accipitur ex operibus eius. Evidenter ergo cognosci potest de Christo et credi quod sit Deus, per hoc quod facit opera Dei. Et ideo dicit: Ex ipsis operibus convincam, ut cognoscatis, et credatis quod oculis vestris videre non potestis, scilicet quia Pater in me est, et ego in Patre (...). Quod intelligendum est per unitatem essentiae» (*ib.*; 1466a).

<sup>48</sup> «Constat enim quod cum volumus scire de re aliqua utrum sit vera, ex duobus scire possumus: scilicet ex natura et ex virtute eius. Verum enim aurum est quod habet veri auri speciem; quod quidem scimus, si facit veri auri operationem. Si ergo habemus de Filio quod habeat veram Dei naturam, et hoc per veram operationem divinitatis, quam exercet, manifestum est quod est verus Deus. Quod autem exerceat Filius vera opera divinitatis, patet» (17, 3; lectio 1; 2187b).

anche del Commento a Giovanni di Agostino. All'obiezione secondo cui da effetti particolari come i singoli miracoli non si può mostrare sufficientemente la divinità di Cristo, S. Tommaso risponde con un principio generale ed un esempio. Il principio generale è il seguente: quando un effetto particolare è proprio solo di un agente, allora dall'effetto particolare si può ricavare tutta la capacità dell'agente<sup>49</sup>. L'esempio è il seguente: è sufficiente per mostrare la natura razionale di un uomo il fatto che utilizzi la ragione in una delle sue operazioni. Potremmo aggiungere che non è necessario, e nemmeno possibile, vedere se c'è razionalità in ogni azione che può compiere. Così, dal momento che fare miracoli per potere proprio è prerogativa divina, qualunque miracolo operato da Cristo è sufficiente per mostrare che Egli è Dio<sup>50</sup>.

Un'obiezione di altro tipo è quella secondo cui i miracoli non possono provare la grazia dell'Unione Ipostatica, perché possono essere compiuti da persone malvagie. L'Aquinate risponde che i miracoli non attestano sempre la santità di chi li compie, però non possono attestare una dottrina falsa perché in tal caso Dio sarebbe testimone di essa e ciò evidentemente falso<sup>51</sup>. Come si vede, è un'argomentazione identica a quella del Commento considerata poco prima.

Non abbiamo trovato sufficientemente evidenziato nel Commento il valore dei miracoli per l'educazione indirizzata direttamente agli Apostoli e non a tutti i credenti futuri. Solo nelle opere sistematiche si può trovare una presentazione completa di questo aspetto. Così, per esempio, dopo aver esaminato il valore apologetico del miracolo, esaminiamo la soluzione di un'obiezione interessante, presentata nel *De Veritate*: quando una cosa è provata attraverso molti intermediari, se ad uno di essi manca la certezza, la prova perde il suo valore: come nei sillogismi, quando una delle molte proposizioni di cui si compone è dubbia o falsa, il ragionamento è inefficace. Ma i contenuti della fede ci sono pervenuti attraverso i profeti e gli Apostoli

<sup>49</sup> «Ad tertium dicendum quod, quando aliquod particulare opus proprium est alicuius agentis, tunc per illud particulare opus probatur tota virtus agentis» (*Summa theologiae* 3, q. 43, a. 4, ad. 3).

<sup>50</sup> «Sicut, cum ratiocinari sit proprium hominis, ostenditur aliquis esse homo ex hoc ipso quod ratiocinatur circa quodcumque particulare propositum. Et similiter, cum propria virtute miracula facere sit solius Dei, sufficienter ostensum est Christum esse Deum ex quocumque miraculo quod propria virtute fecit» (*ib.*).

<sup>51</sup> *Quodlibet* 2, a. 6, a. 4. Cfr. (9, 31; lectio 3; 1349).

e questi attraverso i loro successori; essendo essi uomini possono ingannarsi ed ingannare. Dunque non possiamo avere certezza delle verità della fede ed è pertanto stupido credere<sup>52</sup>.

Il Dottore Comune ribatte che gli intermediari sunnominati sono al di sopra di ogni sospetto: noi crediamo ai Profeti a causa della testimonianza resa loro da Dio attraverso i miracoli; crediamo ai loro successori nella misura in cui essi insegnano ciò che quelli hanno lasciato per iscritto<sup>53</sup>.

Questa soluzione tomasiana è importante per non ridurre gli Apostoli al livello dei semplici fedeli: sono i primi che hanno ricevuto la Rivelazione di Cristo, mentre i secondi devono riceverla e conservarla nella sua integrità.

#### IV. Limiti del valore rivelativo dei miracoli

La sottolineatura dei limiti del valore rivelativo dei miracoli si ritrova spesso nel Commento, che mostra la loro insufficienza per una conoscenza completa della divinità di Cristo, per riconoscere l'origine divina della Persona di Cristo, per avere una fede retta più spirituale e meritoria, più «sana» in Cristo.

È su quest'aspetto che insistono molto gli autori contemporanei. Per esempio Rino Fisichella afferma che i miracoli «possono diventare "occasione" per la fede, ma nella misura in cui costituiscono un tutt'uno con la persona di Cristo e particolarmente se riferiti al criterio ultimo di manifestazione della sua gloria che rimane il segno della croce e della risurrezione»<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> «Quando aliquid confirmatur per plura media, si unum illorum non habet firmitatem, tota confirmatio efficacia caret; ut patet in deductionibus syllogismorum, in quibus una de multis propositionibus falsa vel dubia existente, probatio inefficax est. Sed ea quae sunt fidei, in nos per multa media devenerunt. A Deo enim dicta sunt apostolis vel prophetis, a quibus in successores eorum, et deinceps in alios et sic usque ad nos pervenerunt per media diversa. Non autem in omnibus istis mediis certum est esse infallibilem veritatem: quia cum homines fuerint, decipi et decipere potuerunt. Ergo nullam certitudinem habere possumus de his quae sunt fidei; et ita stultum videtur his assentire» (*De Veritate*, q. 14, a. 10, ob. 11).

<sup>53</sup> «Omnia media per quae fides ad nos venit, suspicione carent. Prophetis etiam et apostolis credimus ex hoc quod eis Dominus testimonium perhibuit miracula faciendo (...). Successoribus autem eorum non credimus nisi in quantum nobis annuntiant ea quae illi in scriptis reliquerunt» (*De Veritate*, q. 14, a. 10, ad. 11).

<sup>54</sup> R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, EDB, Bologna 1985, p. 344.

a) *per una conoscenza completa della divinità di Cristo.*

Ille autem dicebat de templo corporis sui. Cum ergo resurrexisset a mortuis, recordati sunt discipuli eius, quia hoc dicebat: et crediderunt Scripturae et sermoni, quem dixit Iesus (Io 2, 21-23).

Alla tesi del valore dei miracoli come prova sufficiente della divinità di Cristo, si contrappone un'apparente contraddizione nel commento a Io 2, 21-22; in esso S. Tommaso afferma che prima della Risurrezione era difficile capire la divinità di Cristo sia perché supera la capacità umana il capire che la divinità possa essere chiusa come in un tempio dal corpo di Cristo; sia per lo scandalo della Passione e morte preannunciati da Cristo<sup>55</sup>. Probabilmente l'Aquinate intende dire che non si vedeva come fosse possibile conciliare questa profezia della Passione di Cristo con la sua divinità.

Forse la contraddizione si risolve facendo attenzione alle seguenti parole del Commento: «dopo la Risurrezione conobbero pienamente che Cristo è Dio». L'avverbio *plene* può voler dire che la differenza sulla conoscenza della divinità di Cristo riguarda il modo: prima della Risurrezione era imperfetto, per i suddetti motivi, anche se i miracoli attestavano la divinità di Cristo e davano la possibilità di conoscerla; dopo la Risurrezione gli Apostoli intesero la Scrittura e i Profeti con una pienezza fino allora sconosciuta e videro risolte le aporie che impedivano una adesione ed un riconoscimento pieni della divinità di Cristo.

b) *per riconoscere l'origine divina della Persona di Cristo.*

Hic venit ad Iesum nocte, et dixit ei: Rabbi, scimus quia a Deo venisti magister: nemo enim potest haec signa facere quae tu facis, nisi fuerit Deus cum eo (Io 3, 2).

Grazie ai miracoli, alcuni avevano riconosciuto l'origine divina della predicazione di Cristo, pur senza riconoscere anche la Sua divinità. È il caso di Nicodemo nel suo primo incontro col Signore: egli dichiara di riconoscerlo come Maestro che parla in nome di Dio per i miracoli che compie, di origine sicuramente divina. L'Aquina-

<sup>55</sup> «Nam ante resurrectionem difficile erat hoc intelligere: primo quia per hoc ostendebatur quod in corpore Christi erat vera divinitas, alias non potuisset dici templum; et hoc tunc temporis intelligere, humanam capacitatem excedebat. Secundo quia in hoc facit mentionem de passione et resurrectione» (2, 22; lectio 3; 414).

te sottolinea l'insufficienza di questa conclusione dell'autorevole membro del Sinedrio, il quale erroneamente riteneva che il potere di compiere miracoli fosse stato ricevuto da Gesù soltanto per *extranea virtute* e non per l'unità di essenza col Padre<sup>56</sup>.

Il riconoscimento di Cristo come Maestro non è certamente falso ma insufficiente: esso rimane su di un piano esclusivamente umano, come se Gesù fosse soltanto un buon prelado che parla in nome di Dio senza intendere ciò che è proprio di Cristo<sup>57</sup>.

*c) per avere una fede retta, più spirituale e meritoria.*

*c1) La samaritana.*

et mulieri dicebant: Quia non propter tuam loquelam credimus: ipsi enim audivimus, et scimus quia hic est vere Salvator mundi (Io 4, 42).

Nell'episodio della Samaritana, S. Tommaso afferma che c'è una fede retta quando si obbedisce alla verità non per altri motivi che per la verità stessa. Per questo i Samaritani che erano stati portati a Gesù dalla donna, dopo averlo conosciuto direttamente, le dicono che essi credono alla verità non per la testimonianza data da lei ma per la stessa verità<sup>58</sup>.

Coloro che credono in virtù dei miracoli visti *grossiores et magis sensibiles sunt* di coloro che credono per la stessa dottrina, come fanno i discepoli, i quali dimostrano così di essere più spirituali<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> «Potestatem vero confitetur ex signis visis, quasi dicat: Credo quod a Deo venisti magister, quia nemo potest haec signa facere. Et verum dicit, quia signa quae Christus fecit, non possunt fieri nisi divinitus, et quia Deus cum eo erat (...). Sed parum dicit, quia credebat quod Christus non propria potestate signa faceret, quasi indigens extranea virtute, ac si Deus non esset cum eo per unitatem essentiae, sed per infusionem gratiae solum. Quod quidem falsum est, quia non extranea virtute, sed propria, signa faciebat: nam eadem est potestas virtute, sed propria, signa faciebat: nam eadem est potestas Dei et Christi» (3, 2; lectio 1; 429).

<sup>57</sup> «Verum enim est quod vocat eum Rabbi, idest Magister (...). Sed parum dicit, quia dicit eum a Deo venisse magistrum sed tacet eum Deum esse. Nam venire a Deo magister, commune est omnibus bonis praelatis (...); unde hoc non est singulare Christo: quamquam aliter doceant homines, aliter Christus» (3, 1; lectio 1; 428b-c).

<sup>58</sup> «Recta quidem est fides, cum veritati non propter aliquod aliud, sed ei propter seipsam obeditur; et quantum ad hoc dicit, quod mulieri dicebant, quod iam credimus veritati, non propter tuam loquelam, sed propter ipsam veritatem» (4, 42; lectio 5; 662c).

<sup>59</sup> «Nota autem, quod dupliciter aliqui crediderunt. Quidam namque propter miracula visa, quidam vero propter occultorum revelationem et prophetiam. Sed commendabiliores sunt qui propter doctrinam credunt, quia sunt magis spirituales, quam qui propter signa, qui sunt grossiores et magis sensibiles. Isti autem qui conversi sunt, sensibiles ostenduntur per hoc quod non propter doctrinam, sicut discipuli, sed videntes signa quae faciebat, crediderunt in nomine eius» (2, 23; lectio 3; 418).

Nella *Summa theologiae*, il Dottore Comune aveva detto in modo simile che agli uomini santi è familiare l'insegnamento interiore dello Spirito Santo, attraverso lo spirito di profezia, senza necessità di segni sensibili come prove; ad altri invece, abituati a realtà corporee, si addice di più l'essere condotti attraverso aspetti sensibili a realtà spirituali<sup>60</sup>.

*c2) I servi che non vollero catturare Gesù.*

Responderunt ministri: Nunquam sic locutus est homo, sicut hic loquitur (Io 7, 46).

I servi inviati a catturare Gesù (Io 7, 45-46), giustificano l'ina-dempimento di quest'ordine ricevuto dai sacerdoti dicendo che nessun uomo aveva mai parlato come Lui e pertanto si trovavano nell'impossibilità morale di catturarlo. S. Tommaso richiama l'attenzione sulla bontà di questi servi, i quali non ammiravano Cristo per averne visto i miracoli ma per averne ascoltato la dottrina: con poche parole Sue sono stati spinti ad amarlo, trovando persino il coraggio di dichiarare proprio ai Farisei, i quali erano nemici di Gesù, che nessun uomo aveva parlato come Lui. La facilità di questa conversione attesta la capacità delle parole di Cristo a rimuovere internamente i cuori per essere appunto anche le parole del Verbo di Dio e non di un semplice uomo<sup>61</sup>.

*d) per avere una fede «sana» in Cristo.*

De turba autem multi crediderunt in eum, et dicebant: Christus cum venerit, numquid plura signa faciet quam quae hic facit? (Io 7, 31).

<sup>60</sup> «Manifestum est autem quod viris iustis est familiare et consuetum interiori Spiritus Sancti edoceri instinctu, absque signorum sensibilium demonstratione, scilicet per spiritum prophetiae. Alii vero, corporalibus rebus dediti, per sensibilia ad intelligibilia adducuntur» (*Summa theologiae* 3, q. 36, a. 5, c).

<sup>61</sup> «In secundo attende ministrorum bonitatem in commendabili testimonio quod perhibuerunt de Christo, dicentes Numquam sic locutus est homo, sicut hic loquitur. Ubi reddunt commendabiles ex tribus. Primo ex admirationis causa: quia non propter miracula, sed propter doctrinam Christum mirabantur, ex quo propinquiores efficiuntur veritati, et recedunt a consuetudine Iudaeorum, qui signa quaerunt (1 Cor 1, 22). Secundo ex conversionis facilitate: quia ad pauca verba Christi, capti sunt, et allekti ad eius amorem. Tertio ex animi securitate: quia ipsis Phariseis, qui Christo adversabantur, talia dicunt de Christo Numquam sic locutus est homo. Et hoc rationabiliter: quia non solum homo erat, sed etiam Dei Verbum» (7, 46; lectio 5; 1108a-b).

Dimostrano di avere una fede «malata» (*infirmum*) coloro che crederono in Gesù dicendo che in futuro nessuno avrebbe potuto fare più miracoli di Lui (Io 7, 31). Infatti essi non furono mossi a credere dalla dottrina ma solo dai segni esterni mentre coloro che già erano fedeli di Cristo ed istruiti dalla Legge, avrebbero dovuto essere mossi a credere più per la dottrina che per i miracoli. I segni sono per gli infedeli, la dottrina (la profezia) per i fedeli, ricorda S. Paolo<sup>62</sup>.

Anche nelle *Quodlibetales* si incontra la dottrina tomasiana secondo cui i miracoli non sono indispensabili per riconoscere la divinità di Cristo. Pur essendo convenienti alla natura umana, non costituiscono il fattore più importante per la fede nella Sua divinità ma sono subordinate alla vocazione interiore (quello che nel Comento e nella *Summa* viene chiamata *instinctus interior*) ed alla dottrina ed alla predicazione esteriore data dalla Legge e dai Profeti<sup>63</sup>.

Riflettendo sui limiti del valore rivelativo dei miracoli nel Comento possiamo inoltre aggiungere che per S. Tommaso i miracoli dimostrano l'origine divina della predicazione ma solo in modo indiretto mostrano la verità della dottrina, la quale rimane inevidente. Tuttavia alcuni di essi costituiscono un indice intrinseco della verità della dottrina. La conoscenza che l'uomo può avere del contenuto della Rivelazione dai miracoli non è scienza ma solo *opinio fortificata rationibus*. Infatti la scienza per S. Tommaso, come per Aristotele, è *per causas* mentre l'*opinio*, nel significato scolastico, è una conoscenza che deriva da ragioni probabili e verosimili ma non evidenti né dimostrative. Non significa però, in senso moderno, giudizio privo di fondamento oggettivo e variabile secondo la volontà del soggetto<sup>64</sup>.

Altri teologi preferiscono dire che il miracolo in S. Tommaso è una dimostrazione indiretta della verità della dottrina, derivata dalla

<sup>62</sup> «Et ideo videntes miracula quae Christus faciebat, inducebantur ad fidem eius. Sed tamen fides eorum infirma erat, quia non a doctrina, sed a signis moventur ad credendum ei; cum tamen ipsi, qui fideles iam erant, et per legem instructi, magis a doctrina moveri debuissent, nam ut dicitur 1 Cor 14, 22: Signa data sunt infidelibus, prophetiae autem non infidelibus, sed fidelibus» (7, 31; lectio 3; 1070c).

<sup>63</sup> «Si autem Christus visibilia miracula non fecisset, adhuc remanebant alii modi attrahendi ad fidem, quibus homines acquiescere tenebantur. Tenebantur enim homines credere auctori legis et Prophetarum. Tenebantur etiam interiori vocationi non resistere» (*Quodlibet* 2, q. 4, a. 1, c, in fine. Questi dati corrispondono all'edizione Marietti, 9<sup>a</sup> ed., Torino 1956, a cura di R. SPIAZZI; in altre risulta articolo 6).

<sup>64</sup> B. DUROUX, *o.c.*, p. 117.

certezza stessa del segno che porta a dedurre la verità della dottrina dall'assurdità o impossibilità dell'ipotesi contraria<sup>65</sup>.

Per spiegare il principio per cui l'evidenza dell'origine divina della Rivelazione attestata dai miracoli, non toglie l'inevidenza dell'oggetto della fede, S. Tommaso utilizza nella *Summa* un esempio molto chiaro: se un profeta annunziasse un evento futuro e risuscitasse un morto, il miracolo attesterebbe l'origine divina della profezia ma l'avvenimento futuro profetizzato rimarrebbe non evidente. Pertanto col miracolo la fede non perderebbe la sua ragion d'essere<sup>66</sup>.

Nel Commento troviamo questa dottrina in un contesto più generale: ogni tipo di segno esteriore è insufficiente a far credere. Non solo sono insufficienti i miracoli, che in questo punto non vengono neppure direttamente menzionati, ma neanche la ragione naturale, le testimonianze della Legge e la predicazione degli altri. Unico motivo necessario è l'autorità della stessa verità ossia di Dio stesso<sup>67</sup>.

Parlando della profezia in Cristo si è accennato al valore del miracolo per riconoscere il vero profeta. Com'è stato giustamente osservato, fra il miracolo e la profezia come segno per riconoscere l'azione divina, il Dottore Comune preferisce la seconda, che egli giudica meno possibile ai demoni<sup>68</sup>. Infatti abbiamo visto che per lui la profezia è un modo più efficace che i miracoli per convertire a

<sup>65</sup> A. MICHEL, *Miracle*, in *DTC*, t. 10/2, col. 1853; con diverse sottolineature e sfumature cfr. P. PARENTE, *Theologia fundamentalis*, Marietti, Casale Monferrato 1954, pp. 35-42; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione per ecclesiam catholicam proposita*, Desclée, Romae 1950 (5<sup>a</sup> ed.), t. 1, pp. 32-97; t. 2, pp. 305-330; C. SKALICKY, *Teologia fondamentale*, Roma, Ut Unum Sint, 1988 (2<sup>a</sup> ed.), pp. 353-387.

<sup>66</sup> «Alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc quod iudicet esse credendum his quae dicuntur, licet non vincatur per evidentiam rei. Sicut si aliquis propheta praenuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum mortuum suscitando ex hoc signo convinceretur intellectus videntis ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur; licet illud futurum quod praedicitur in se evidens non esset, unde ratio fidei non tolleretur» (*Summa theologiae*, 2-2, q. 5, a. 2, c).

<sup>67</sup> «Inducunt autem nos ad fidem Christi tria. Primo quidem ratio naturalis Rm 1, 20: Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Secundo testimonia Legis et Prophetarum Rm 3, 21: Nunc autem iustitia Dei sine Lege manifesta est, testificata a Lege et Prophetis. Tertio praedicatio Apostolorum et aliorum Rm 10, 14: Quomodo credent sine praedicante? Sed quando per hoc homo manuductus credit, tunc potest dicere, quod propter nullum istorum credit: nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed propter ipsam veritatem tantum; Gen 15, 6: Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam» (4, 42; lectio 5: 662d).

<sup>68</sup> Cfr. B. DUROUX, *o.c.*, pp. 108, 112-115.

Cristo: apparenti miracoli possono farli gli stessi demoni ma predire il futuro è opera della sola potenza divina<sup>69</sup>.

## V. Conclusione

Dopo questa esemplificazione dei significati dei miracoli di Cristo evidenziati da S. Tommaso, emerge come prevalente nel Commento il valore apologetico; tuttavia non sembra accettabile l'affermazione secondo cui il Dottore Comune non abbia presente il valore simbolico del miracolo, come si è visto nell'esegesi tomasiana della guarigione del cieco dalla nascita e di quella della risurrezione di Lazzaro. Probabilmente il giudizio di Louis Monden e di René Latourelle, riportato all'inizio di questo articolo, si basa soltanto sulle definizioni tomasiane delle opere sistematiche, soprattutto la *Summa* e il *De Potentia*, senza tener conto dell'intera sua dottrina e soprattutto di quello che l'Aquinate evidenzia nella esegesi di S. Matteo e S. Giovanni.

Secondo l'analisi che abbiamo fatto seguendo principalmente il Commento, si è visto invece che nella rivelazione operata da Cristo, i miracoli hanno un ruolo che nel Commento è relativizzato senza essere minimizzato. È relativizzato in quanto altri segni, come la profezia e la conoscenza dei futuri occulti, sono considerati più validi dei miracoli per convertire a Cristo, mostrando la Sua divinità. Inoltre da soli non sono sufficienti a dare la fede ma devono essere accompagnati da una mozione naturale, le testimonianze della Legge, la predicazione degli altri sono motivi sufficienti per credere: unico motivo necessario è l'autorità di Dio stesso.

Ma mostrare i limiti apologetici dei miracoli di Cristo non è minimizzarli, come appare da diverse considerazioni. Anzitutto dalla loro superiorità rispetto agli altri miracoli riferiti dall'A.T. e dal N.T., per importanza, per numero e per il modo di farli: *propria virtute*; invece gli altri, Profeti ed Apostoli, li compiono *extranea virtute*, invocando Dio o in nome di Cristo. Dalla colpa di coloro che non han-

<sup>69</sup> «Sciendum autem, quod aliqui dupliciter convertuntur ad Christum: quidam per miracula visa, et experta in se, sive in aliis; quidam vero per spirationes internas, et per prophetiam et praenoscentiam occultorum futurorum. Sed efficacior est modus per prophetias et praenoscentiam futurorum converti, quam per miracula. Ipsi enim daemones, et aliqui homines eorum auxilio, aliqua mira praetendere possunt: sed futura praedicere solius divinae virtutis opus est» (1, 47; lectio 16; 320b).

no creduto in Cristo viene dedotta una mozione interiore per permettere l'assenso della Fede accompagnava sempre i Suoi miracoli. La superiorità dei miracoli di Cristo è attestata anche dalla triplice funzione messa in rilievo da S. Tommaso ai miracoli narrati nel quarto Vangelo: confermare la dottrina di Cristo, essere simbolo della Sua dottrina, attestare la presenza del Suo potere e della Sua natura divina: in altre parole essi servono ad attestare l'autorità divina dell'insegnamento dato da Cristo in quanto simboli di verità invisibili. Infine, essi hanno un'importanza particolare come testimonianza a favore della Sua Persona e non solo della Sua dottrina: le parole stesse di Cristo mostrano come la principale verità che Egli intende attestare coi miracoli o appunto la Sua divinità, ossia la Sua consostanzialità al Padre.

Pagina bianca

## RECENSIONI

F.J. SESÉ ALEGRE, *Trinidad, Escritura, Historia. La Trinidad y el Espíritu Santo en la Teología de Ruperto de Deutz*, EUNSA, Pamplona 1988, pp. 278.

La Teologia trinitaria di Ruperto di Deutz ci si presenta come un costante tentativo di ricerca del *thesaurus absconditus in agro*, del mistero della Trinità nelle pagine dell'Antico Testamento, poiché nel Nuovo tale mistero è più accessibile mediante le parole di Gesù e gli insegnamenti dello Spirito Santo. Il libro di Sesé Alegre accompagna Ruperto nella sua ricerca, seguendolo da vicino e offrendo dunque, anche per l'abbondanza di testi latini, la possibilità di entrare direttamente a contatto con l'opera dello scrittore cluniacense.

Il libro è diviso in tre capitoli: La Santissima Trinità e le sue opere (c. 1); lo Spirito Santo e le sue opere (c. 2); i sette doni dello Spirito Santo (c. 3).

Ruperto accede alla Trinità attraverso la Sacra Scrittura (e specialmente l'Antico Testamento, con interpretazioni originali) e le opere *ad extra* della Trinità, ove tenta di mostrare il *proprium* di ciascuna delle persone. Grazie al suo particolare modo di leggere la Sacra Scrittura, cioè mediante un'equiparazione e vicendevole sostegno fra esegesi allegorica ed esegesi letterale, scopre diversi testi dell'Antico Testamento in cui, secondo lui, si fa riferimento esplicito alla Trinità (Sal. 2 e 50 della *Vulgata*, ad esempio) (pp. 44-47). La triplice ripetizione di nomi sostanziali (il *sanctus, sanctus, sanctus* di Is 6, 3 o di Ap 4, 8, o il semplice uso di *Dominus* di Nm 6, 22-27, o altri passi simili) agisce sul carattere analitico dell'esegeta, pieno di spirito di adorazione verso il mistero trinitario, e produce il frutto di un'esegesi limpida e profonda, arricchita dalla devozione dello scrittore.

Passi importanti sui quali insiste Ruperto per scoprire le tre persone della Trinità sono quelli in cui compare il *Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob*: qui s'intravede un riferimento — netto per Ruperto — al Padre, Figlio e Spirito Santo: le manifestazioni della Trinità, comunque, non sono ancora piene di luce perché l'umanità non aveva la capacità sufficiente per capire il mistero (pp. 51-52).

Lo stesso si può dire del *fiat, fecit Deus, factum est ita* della Genesi, o del triplice comandamento imposto da Dio ad Adamo nel Paradiso, in cui c'è, secondo Ruperto, un riferimento alle esigenze della fede, della speranza e della carità perché possa assomigliare alla Trinità. Sono, questi, esempi della ricerca del *thesaurus absconditus* nel campo della Sacra Scrittura, e più particolarmente, nell'Antico Testamento. E ancora, con un riferimento all'unità dell'essere divino nella Trinità delle persone, si trova la menzione del trino ed unico onore del *diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua* di Nm 6, 4-5 (p. 55). Non si tratta tanto di trovare un riflesso creato dell'essere trino ed uno come nel caso di Agostino, quanto piuttosto di scoprire riferimenti all'essere trinitario stesso, ancora in modo oscuro per chi non ha a portata di mano la completezza della rivelazione.

Di particolare originalità è la connessione della Trinità con la divisione delle opere divine. L'opera dei sei giorni è divisa in tre gruppi di due giorni; la creazione del cielo è attribuita al Padre, quella della terra al Figlio, e l'ornato di ambedue allo Spirito Santo, «ornato» del Padre e del Figlio. In questa linea sono abbondanti le esegesi di soluzione trinitaria basate sul numero tre, e che si riferiscono alla Trinità: ad esempio la triplice immersione del Battesimo sta a simbolizzare i tre giorni che il corpo di Gesù trascorse nel sepolcro, e che a sua volta sono in rapporto con la trinità del Dio offeso dal peccato umano (pp. 57-66). Sono anche abbondanti le triadi che Ruperto trova nella narrazione della Passione e dei suoi annunci nell'Antico Testamento. Comunque, «las referencias a la Trinidad con motivo de los Libros Sagrados no son ocasionales. Responden, en cambio, a una visión de conjunto muy clara: toda la historia sagrada y la doctrina bíblica ha sido construida y enseñada por un Dios que es Trino en Personas, y por tanto, todo, en su conjunto y en particular, ha de reflejar la manera íntima de ser de su Hacedor» (p. 74).

Oltre ai riferimenti più o meno espliciti alla Trinità nella Scrittura, Ruperto scopre nelle opere divine uno schema ternario che organizza anche l'intera storia della salvezza, e che viene accompagnato da un altro schema, settenario, che mette in rilievo l'intervento specifico dello Spirito Santo attraverso i suoi sette doni. Così ad esempio, l'intera storia si divide in tre tappe: dalla creazione del mondo alla caduta del primo uomo (tappa propria del Padre); dalla caduta alla Passione di Gesù (tappa propria del Figlio); da questa alla risurrezione dei morti (tappa propria dello Spirito Santo). Ogni tappa è divisa in sette frazioni storiche, ognuna delle quali riflette l'azione di uno dei sette doni dello Spirito Santo. In ogni azione esterna della Trinità agisce comunque la Trinità completa; ma al tempo stesso in ogni tappa agisce una Persona in quanto un solo Dio. Ruperto non impiega il concetto stretto di «appropriazione», ma realizza un continuo tentativo di evidenziare il *proprium* di ogni persona divina nelle azioni delle tappe della Storia della salvezza (pp. 75ss.).

Insieme alle considerazioni più strettamente trinitarie, Sesé ci presenta anche delle considerazioni rupertiane sull'antropologia cristiana: l'immagine e somiglianza secondo cui furono creati gli uomini sono il riflesso creato dell'essere divino nelle creature razionali a livello naturale e soprannaturale rispettivamente. In un primo senso somiglianza è lo stesso Spirito Santo, *communis similitudo* del Padre e del Figlio; somiglianza creata è la ricezione dello Spirito Santo e dei suoi effetti nell'uomo, che è chiamata a crescere fino alla vita eterna (pp. 94ss.).

Sesé accompagna Ruperto nel suo studio di altre opere trinitarie (l'Incarnazione, la santificazione dell'uomo, ecc.). Ruolo proprio dello Spirito Santo è la formazione dell'uomo nuovo attraverso l'Incarnazione; intenzione del Padre era *condere naturam* (prima creazione); quella del Paraclito è *facere gratiam* (ricreazione). Fra il secondo e il primo uomo c'è la differenza della presenza dell'Autore, lo stesso Spirito Santo, *similitudo* tra Padre e Figlio (p. 115).

Dalla lettura di queste pagine, e dei testi latini, nascono alcuni interrogativi e perplessità. Ruperto è «poco propenso a la precisión especulativa y filosófica» (p. 143); l'aspetto più interessante dell'opera rupertiana è comunque il desiderio di una miglior comprensione del ministero trinitario.

Lo Spirito Santo nella Scrittura è studiato nel secondo capitolo, con particolare riferimento ai nomi allegorici che l'Antico Testamento impiega nel parlare, secondo Ruperto, della terza persona della Trinità. L'ultimo capitolo è dedicato ai sette doni dello Spirito Santo: Ruperto rimarca la natura settiforme dell'azione dello Spirito Santo, che studia non tanto dall'interiorità dell'anima quanto dallo stesso Spirito Santo.

Il libro di Sesé è di piacevole lettura. Sono da indicare soltanto i diversi errori nella trascrizione dei testi latini; difficoltà superabile d'altronde del contesto delle parole in questione.

A.C. Chacón

J.M. TILLARD, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*. Queriniana, Brescia 1989, pp. 388.

Dopo 375 pagine — le restanti sono dell'indice dei nomi — e 738 note, in gran parte corredate da ricca, abbondante bibliografia —, il p. Tillard conclude il suo impegnativo lavoro con questo commento: «Noi non abbiamo fatto altro che commentare questo testo di Agostino» (Sermo 138) (p. 375).

Non c'è dubbio che il volume contenga un commento al Sermo 138 di Agostino: «Una sola testa, un solo corpo, un solo Cristo, c'è dunque il Pastore dei pastori, ci sono i pastori del Pastore, le pecore e i pastori sotto il vincastro del Pastore...»; ma il documentato, e ben meditato, lavoro del p. Tillard, apparso nel 1987 nell'originale francese edito da du Cerf, va ben al di là.

Dopo aver affermato che «le circostanze hanno fatto sì che nel nostro impegno in campo ecumenico, trovassimo una evidente conferma dell'importanza di questa ecclesiologia di comunione» (p. 6), l'Autore vede il suo studio come un tentativo di offrire un modello di Chiesa capace di realizzare l'ambita unità dei cristiani: «Le reazioni all'accordo di Lima (di Fede e Costituzione) su battesimo-eucaristia-ministero mostrano in effetti che molti o sognano un'unità molto vicina all'uniformità o si arroccano nella difesa di un pluralismo quasi senza limiti. Ora, l'uniformità asfissia la *comunione*, mentre certe divergenze su punti fondamentali la rendono non visibile. La unità senza diversità fa della chiesa un corpo morto; il pluralismo senza unità ne fa un corpo smembrato. Saremo capaci, con lo Spirito di Dio, di capirci sul sano equilibrio che la *comunione delle comunioni* implica?» (p. 375).

«La chiesa di Dio è *chiesa di chiese*» (p. 374). Essendo quest'affermazione, in un certo qual modo, il presupposto e la tesi, p. Tillard vuole chiarire subito che cosa intende esattamente con questo binomio. A p. 40, parlando della chiesa locale, e dopo aver detto che «ogni comunità locale radunata dall'eucaristia è in tal modo la chiesa» e che «la chiesa locale diventa l'insieme delle comunità eucaristiche che sono in comunione con quel vescovo e gravitano attorno alla sua sede», si legge: «Quando in questo libro, parleremo di chiesa locale intenderemo la diocesi, non la parrocchia. È in questo senso che diciamo che la Chiesa di Dio è *chiesa di chiese*, una *comunione* di chiese locali, dunque una *comunione di comunioni*».

Rendendomi conto delle difficoltà che implicherebbe una recensione particolareggiata di un'opera del genere, mi limiterò a segnalare taluni problemi che mi sembrano abbastanza significativi.

Ineccepibile nel condurre tutta l'argomentazione, l'Autore divide il libro in quattro capitoli: «La chiesa di Dio nel disegno di Dio»; «La chiesa di Dio, popolo di Dio in comunione»; «Il servizio della comunione»; «La comunità visione della chiesa».

Come si potrebbe dedurre anche dal titolo, lo scopo del libro è quello di riuscire a mettere in luce una costituzione comunionale della chiesa, secondo la quale la Chiesa non soltanto tenderebbe a realizzare una «comunione», per esempio, quale «corpo di Cristo», o «nella comunione dei santi»; ma sarebbe anche la comunione, come mi è sembrato di capire, a far sorgere in qualche modo la Chiesa stessa; costituirebbe sia il nocciolo dell'essenza della Chiesa, sia il punto di origine tanto della sua organizzazione, come di tutto il suo lavoro. E questo, ad ogni livello ecclesiale.

Nel tentativo di dare un preciso contenuto alla parola «comunione», ci è parso di capire che questa non indica solo la comunione del cristiano con la Trinità, nella quale viene costituito e fondato il popolo che è la Chiesa, secondo la ben nota frase di san Cipriano ben presente all'Autore quando afferma che «vista nella fede, la chiesa di Dio non è *nient'altro* (la sottolineatura è mia) che la *comunione* dei discepoli del Cristo Gesù in quanto si trova immersa, per opera dello Spirito,

nell'integrale relazione del Padre e del Figlio» (p. 66). La parola «comunione» si presenta con un altro significato che illumina le pagine di questo libro: una comunione cioè che diventa elemento costitutivo di tutti gli spazi della vita cristiana.

Non resta però a mio avviso ben precisato il concetto di «comunione». Penso che il p. Tillard farebbe bene a esplicitare meglio che cosa esattamente vuol dire con l'espressione *nient'altro*. Significa che la «comunione» dei discepoli fa la Chiesa? In questo caso, ci sembra che il senso di «popolo adunato» di Cipriano venga capovolto. L'iniziativa non sembra partire da Dio ma dai discepoli. Lo Spirito Santo pare «limitarsi» — mi si permetta la parola — a immergere la «comunione dei discepoli» nella Trinità. Se è così, questa «comunione» viene ridotta a un'unione di volontà umane, la quale può, in un certo qual modo, far vivere e anche sviluppare la Chiesa, ma non si vede come potrebbe mai arrivare a costituirsi. Al massimo, una «comunione» siffatta riuscirebbe a essere fondamento di qualche organizzazione semplicemente umana, non certo di un'organizzazione divino-umana quale la Chiesa, quella Chiesa che manifesta il suo mistero proprio «nella sua stessa fondazione» (LG 5).

Altre frasi del libro, quale, per esempio: «La chiesa di Dio viene dallo Spirito di pentecoste che prende “ciò che è del Cristo Gesù”, il Risorto, per comunicarlo», (p. 170) fanno ovviamente considerare che il pensiero del p. Tillard non sia così riduttivo, ma siccome riesce difficile trovare una concezione ben definita della «comunione», e allo stesso tempo si possono trovare delle frasi aperte a diversi interpretazioni — per esempio: «La chiesa infatti è, nella sua struttura di *comunione*, il luogo della verità, e quindi della fede» (p. 170) —, una maggior chiarezza del concetto gioverebbe senz'altro al pensiero teologico.

Come abbiamo già detto, l'opera è molto ricca di documentazione, ed è questo un grande servizio dell'Autore a tutti gli studiosi.

Nel primo capitolo l'idea centrale è «la chiesa rivelata come comunione». Prendendo spunto dal ben noto uso sporadico del vocabolo *Ekklesia* nei Sinottici, contrariamente a quanto accade negli Atti, Tillard esprime la convinzione che «secondo questa prospettiva, che sarà quella dei primi secoli, la chiesa trova la sua forma iniziale in una *comunione* il cui legame profondo, invisibile, non è altro che lo Spirito del Signore ma di cui il gruppo apostolico che testimonia costituisce il nucleo visibile» (p. 15).

Secondo il parere dell'Autore, viene a formarsi così una comunità pentecostale che «è tale nell'incontro radicalmente infrangibile di tre elementi: lo Spirito, la testimonianza apostolica che rimanda al Signore Gesù Cristo, la *comunione* nella quale la moltitudine e la diversità sono contenute nell'unità e in cui l'unità si esprime nella moltitudine e nella diversità. Questi tre elementi appartengono all'essenza stessa della Chiesa» (p. 17). Un ampio panorama sui «sommari» degli Atti aiuta Tillard a sottolineare sempre di più la realtà della comunione nella costituzione della Chiesa.

Per non escludere una particolare relazione della Chiesa con la stessa ed unica persona di Cristo, nel sottocapitolo su «La Comunione nel corpo di Cristo» viene affermato quanto segue: «Dopo Pentecoste, il Cristo Signore è inseparabile dalla chiesa, benché egli la trascenda e benché essa debba a lui di essere ciò che è» (p. 32), perché «non si dà Cristo senza chiesa, come non esiste chiesa senza Cristo» (p. 33).

Forse un esplicito riferimento alla fondazione della Chiesa fatta da Cristo, ribadita nella *Lumen gentium*, n. 5, avrebbe rafforzato l'affermazione della vincolazione di Cristo alla sua Chiesa.

Comunione visibile e comunione invisibile; comunione nell'azione; comunione nella preghiera; sono diversi aspetti della comunione che vengono esaminati particolarmente. Non si tralascia di sottolineare da un lato la forza dell'impegno della fraternità che la comunione porta con sé, e dall'altro il «mysterion» della Chiesa stessa, basandosi sui primi capitoli della lettera di Paolo agli Efesini. L'uso costante dell'idea di «comunione» come chiave ermeneutica porta Tillard a dare una visione forse un po' troppo parziale della Chiesa.

Se Tillard vede la «comunione» nell'origine storica-sociologica-apostolica della Chiesa, conserva lo stesso fondamento anche per la realtà di fede oggettiva che la Chiesa deve custodire e testimoniare. Vediamo infatti, nel secondo capitolo, una Chiesa che, in forza della comunione, esalta così fortemente il suo *sensus fidelium* da diventare «una parola che Dio dice nel suo popolo».

Queste pagine (102-125), in cui tra l'altro viene sottolineato che «l'anima stessa di Israele passa nella chiesa di Dio» (p. 111), sono molto interessanti, ma la spiegazione fornita da Tillard non ci è sembrata particolarmente convincente: «L'atto di chiunque eserciti un magistero è dunque — pur conservando la propria specificità — collocato all'interno dell'istinto del *sensus fidelium*. È un po', analogicamente, come nella celebrazione sacramentale presieduta dal ministro — con il suo ruolo essenziale e insostituibile — nella quale la sua intenzione è totalmente presa in quella della comunità, che gli si impone» (p. 134).

Non ci sembra del tutto chiaro il contenuto di questa «rappresentazione della comunità», che sarebbe la legittimazione della gerarchia nella Chiesa.

Anche l'Autore sembra essersi posto un simile dubbio: «Si dirà, riprendendo una espressione usata per mettere in caricatura questa visione, che noi facciamo del magistero l'«ostaggio dell'opinione dei laici»? Questo significherebbe dimenticare tre cose: che il senso in questione è cosa ben diversa da un'opinione e risponde ad una certezza spesso inconscia ma infusa dallo Spirito; che, siccome sono dei fedeli, coloro che hanno l'ufficio di magistero hanno anch'essi questo *sensus* e non possono soffocarlo nell'esercizio del loro ufficio; che in conseguenza di questo ufficio essi devono entrare in dialogo con la comunità nel suo insieme educandola e nel contempo lasciandosi educare da essa» (p. 134).

Oltre alla necessità di chiarire il concetto di «rappresentazione» latente in tutta l'argomentazione, si potrebbe segnalare a Tillard che, in effetti, i tre punti

Indicati non si dovrebbero dimenticare, ma non si dovrebbero nemmeno trascurare altri aspetti, tra cui la verità che è la fede a rendere possibile l'esistenza del popolo di Dio che è la Chiesa; inoltre, quelli che esercitano l'ufficio di magistero sono sì fedeli e hanno il *sensus fidelium*, ma hanno pure un carisma proprio garantito dallo Spirito Santo, un «carisma veritatis certum» per interpretare esattamente il contenuto del *sensus fidelium*, che gli altri fedeli non hanno.

Nell'intero capitolo risalta questo senso della comunione, anche con degli spunti molto validi sulla comunione soggettiva ed oggettiva che si esprime nella fraternità (p. 180); sulla responsabilità di ogni cristiano nella salvezza di tutti (p. 173), ecc. Tillard conclude questa parte con una frase che è certamente un riassunto abbastanza chiaro del suo pensiero: «Scrutando la natura del popolo di Dio, abbiamo scoperto fino a quale profondità la chiesa è fatta dalla *comunione*. E ciò fin nella sua fede. Contemplata in quella che a volte viene detta orizzontale, la sua vita non è altro che il frutto di un gioco costante di dono e di accoglienza, di proposta e di "ricezione". Non c'è nulla nella chiesa che non sia *comunione*. Ben più, con il suo dinamismo questa *comunione* attraversa i secoli — *iam ab Abel justo* — integrando a poco a poco tutte le generazioni di credenti ma anche le moltitudini di uomini e di donne dal cuore retto che lo Spirito del Signore abita» (p. 197).

Nel terzo capitolo vengono esaminati «i ministeri, per la comunione della chiesa» e «la chiesa di Dio, ministro di salvezza». Senz'altro, il lavoro di Tillard è un invito ad approfondire la realtà misteriosa della *communio*. Si veda per esempio l'insieme delle pp. 248-262, nelle quali, sotto il titolo «La comunione dei servizi nell'unica grazia battesimale», l'Autore tenta di manifestare la vita della comunione nelle chiese locali attraverso il servizio.

Tillard considera anche la salvezza che viene dalla Chiesa come frutto della comunione. La comunità è indicata come soggetto che amministra la grazia — «la tradizione si è istintivamente mostrata cosciente del fatto che nella celebrazione liturgica il ministro non è altro che un concelebante, e ciò persino nell'eucaristia» (p. 203) —, idea sottolineata pure nell'ordinazione dei vescovi la quale «implica quindi, come attore, la comunità. E questo ruolo, per non essere quello dell'agente che serve formalmente come strumento per la trasmissione del potere di esercitare il ministero, non per questo è secondario e trascurabile» (p. 205). Non è chiaro che cosa si voglia dire esattamente con queste parole, dato che non è la comunità in quanto tale che «fa» la Eucaristia, né «ordina» i vescovi. Ovviamente, se «comunità» sta per «Chiesa», allora tutto è chiaro, ma questa chiarezza non sembra trasparire dal testo.

L'importanza della comunità in comunione viene ancora riaffermata nell'esaminare se «chi presiede la comunità è quello che per diritto presiede l'eucaristia», o viceversa, se è la presidenza nell'eucaristia che determina la direzione della comunità.

Prendendo come punto di partenza la funzione unitiva di chi presiede, l'Autore interpreta i testi di Ignazio di Antiochia nel seguente modo: «Ignazio va dalla funzione "unitiva" del vescovo alla sua presidenza "eucaristica", non *vice versa*» (p. 218). In realtà, però, Ignazio parla prima dell'eucaristia, e dopo aver riaffermato che nessuna eucaristia è valida se non si celebra sotto la presidenza del Vescovo, o di «colui a cui ne avrà dato incarico», come lo stesso Tillard dice poche linee più avanti, aggiunge: «Là dove appare il Vescovo, là sta la comunità, nello stesso modo in cui là dov'è Cristo, c'è la Chiesa cattolica» (Smyrn 8, 2), testo che Tillard non cita.

Questo tema si congiunge ovviamente con il difficile problema della relazione tra sacerdozio comune dei fedeli e sacerdozio ministeriale.

Tillard riconosce la chiara realtà storica della non uguaglianza tra laici e chierici nel compito di celebrare l'eucaristia; la sua valutazione però della *communio* anche nel «costruire l'eucaristia», lo porta non soltanto a vedere una discontinuità tra la lettera di san Pietro e la lettera agli Ebrei — come aveva già sostenuto nella sua nota controversia con il p. Vanhoye — ma ad affermare in virtù della «solidarietà ministeriale», che «se — nel significato primo del termine sacerdozio — è la chiesa locale *come tale* ad esercitare il *sacerdotium* è essa che compie anche tutto ciò che la sua fedeltà alla chiamata evangelica esige. Essa è responsabile di se stessa» (p. 246).

Nel documento «Themata Selecta de Ecclesiologia» della «Commissio Theologica Internationalis», specialmente al n. 7, 2, 3, che l'autore non menziona nel suo studio, mi è sembrato di vedere un'altra impostazione teologica più completa di questo problema, con la netta distinzione qualitativa del sacerdozio ministeriale dal sacerdozio comune dei fedeli.

Siamo pienamente d'accordo con quanto si legge a p. 257 sulla realtà ontologica cristiana di ogni fedele: «Ogni cristiano gode un diritto (*ius*) fondamentale che deve essere onorato, e lo gode perché membro battezzato del corpo di Cristo, divenendo per questo, sotto la grazia dello Spirito, parte in causa della missione che il corpo ha di costruirsi mediante l'articolazione di tutte le funzioni e di tutti i carismi», e non dimentichiamo che ci sono state situazioni storiche nelle quali si è verificato un «irrigidimento della frontiera tra chierici e laici» che può contribuire «a far perdere di vista che è il popolo di Dio tutto intero ad essere chiamato dallo Spirito al servizio del vangelo e a farsi carico della sua fedeltà» (p. 249).

Non vediamo però che la strada per risolvere il problema sia quella di congiungere tutto il popolo di Dio in una comunione ministeriale non meglio definita. E non ci sembra neppure esatto presentare questo tentativo come «una visione astratta, idealistica? Un ritorno romantico alla chiesa dei primi secoli?» (p. 254).

Rileggendo le parole della prima apologia di san Giustino sulla celebrazione dell'eucaristia, ho trovato ancora una volta conferma che la Chiesa nei primi seco-

li non si riflette nella Chiesa che Tillard tenta di forgiare attraverso il suo modo di pensare la «comunione».

A questo punto, l'Autore manifesta il suo rammarico perché la comunione non sfocia decisamente nella «sinodalità»; quello che dispiace nella *Lumen gentium*, dice «è che questo testo afferma la collegialità dei vescovi — il che è un passo in avanti notevole — senza però aver potuto impegnarsi decisamente nella linea della sinodalità» (p. 252).

Questo problema appare più latente nel quarto e ultimo capitolo, che verte sulla «Comunione visibile delle Chiese». Il tema è piuttosto delicato, e non soltanto delicato. L'Autore si rende conto che «l'ecclesiologia che noi abbiamo presentato può — almeno per l'essenziale — essere accettata da queste chiese (d'Oriente). Ma dal momento in cui si affronta il capitolo del primato romano, tutto va a rotoli. È evidente che il problema si complica ancor di più di fronte ai gruppi nati dalla Riforma o dal suo spirito» (p. 301).

Si tratta infatti di vedere la posizione del Romano Pontefice sia all'interno della Chiesa cattolica che in rapporto alle altre chiese che si richiamano a Cristo.

Sul primo argomento, è difficile non essere d'accordo con l'Autore riguardo ad alcune considerazioni sul papato singolarmente prese: infatti, il Papa non è un «supervescovo», è il «primo» nella responsabilità, ecc.; ma resta l'impressione che l'immagine del papato che traspare da queste pagine non rifletta affatto la totale complessità della figura sia giuridica che teologica del Vescovo di Roma.

Infatti, dopo aver parlato delle teorie di «un Agostino Trionfo (+ 1328) che aveva esaltato la trascendenza della funzione e del potere del papa in termini tali che solo l'inferno e il limbo rimanevano fuori della sua giurisdizione» (p. 309), Tillard afferma che «la chiesa è fondata sugli apostoli, non su di un super-apostolo. E la costituzione *Pastor aeternus* non separa il primato romano da quello che chiama *l'episcopatus* uno e indiviso, cioè l'insieme dei vescovi nella loro comunione» (p. 310).

Ma la *Pastor aeternus* parla in modo piuttosto chiaro di un primato di Pietro, e soltanto di Pietro — «immediate est directe beato Petro Apostolo promissum atque collatum a Christo Domino» —; certo, non lo separa dall'episcopato, ma sottolinea che Pietro è sopra gli altri apostoli ed ha ricevuto il primato direttamente non nell'insieme di un unico episcopato concesso a tutti gli apostoli. Tillard aggiunge poi alcuni testi che a nostro avviso offrono il fianco ad ogni genere di interpretazioni: «La funzione del vescovo di Roma non è altro che una modalità molto speciale di questa *sollicitudo ecclesiarum* data con la grazia episcopale, quindi una forma particolare di esercizio del sacramento comune dell'episcopato» (p. 306). «La sua relazione (del vescovo di Roma) al Cristo e alla chiesa si colloca lì, all'interno della relazione del collegio episcopale *come tale*, collegio che porta in se stesso come principio di unità il "servizio" singolare di uno dei suoi membri

incaricato di rimandare continuamente alla testimonianza di Pietro e di Paolo. Questa *singolarità* è episcopale, rimane sotto il potere della grazia episcopale *in quanto tale*. Tuttavia è propria a questo vescovo e fa di lui non un super-vescovo bensì certamente *il primo* per la responsabilità» (p. 310). «L'incarico affidato al vescovo di Roma è un servizio della chiesa compiuto non cortocircuitando quello del vescovo di ciascuna chiesa locale bensì, come dice il medesimo testo del Vaticano I, "affermandolo, consolidandolo, difendendolo"... È il ministero di *questo* vescovo locale, che è nel cuore della vita di questa chiesa locale... Si tratta di una presenza che si fa sentire all'interno dell'impegno stesso di questo vescovo "evangelizzando" perché egli sia ciò che deve essere» (p. 312).

Da quanto abbiamo detto ci sembra che la figura del Romano Pontefice presentata da Tillard in questo libro abbisogna decisamente di più precise chiarificazioni.

Abbiamo potuto pure osservare che diverse citazioni di documenti conciliari sembrano in qualche misura lacunose o affrettate. Per esempio, Tillard cita il n. 2a del Decreto «Christus Dominus», a p. 354, per osservare che il Vaticano II ha detto «institutione divina» mentre il Vaticano I, aveva scritto «iure divino»; in realtà nel Vaticano I si legge «institutione seu iure divino». E poi, l'Autore non menziona che nello stesso paragrafo del «Christus Dominus» si legge: «il Sommo Pontefice ... è per divina istituzione rivestito di una potestà suprema, piena, immediata, universale, a bene delle anime... detiene la suprema autorità ordinaria su tutte le Chiese», e poco oltre: «Anche i Vescovi..., insieme col Sommo Pontefice e sotto la sua autorità, hanno la missione...».

Di fronte a queste affermazioni parlare dell'autorità del Papa in termini di «registro della sussidiarietà», come fa Tillard a p. 322, ci sembra non soltanto poco preciso, ma anche piuttosto riduttivo e teologicamente non fondato. Con dei concetti simili ci sembra molto difficile riuscire a costituire il fulcro dell'unità all'interno della Chiesa cattolica e della definitiva unione di tutti i credenti in Cristo.

I diversi punti che abbiamo segnalato non offuscano tuttavia i pregi del lavoro del p. Tillard. Tanti spunti, nell'ambito dell'impegno ecumenico, possono senz'altro avviare un dialogo costruttivo tra la Chiesa Cattolica e tante altre comunità che, richiamandosi a Cristo ma non essendo ancora in comunione piena con la Chiesa Cattolica, non debbono fermarsi nel loro cammino verso l'unità.

E. Juliá

J. SARAIVA MARTINS, *I Sacramenti della Nuova Alleanza*, Urbaniana University Press, Roma 1987, pp. 326.

Quest'opera di mons. Saraiva è stata pubblicata nella collana «Subsidia Urbaniana» promossa dall'omonima Università. Si tratta di un testo il cui scopo fondamentale è aiutare lo studente a conoscere sistematicamente e scientificamente

la dottrina della Chiesa sui sacramenti. Questo volume offre la visione di insieme; un altro (apparso nel 1988) si occupa dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, e sembra che l'Autore si proponga di pubblicare ancora almeno un terzo volume che verterà sugli altri quattro.

Si può dire quindi che l'Autore abbia cercato nella sua esposizione di soddisfare tre esigenze, la sistematica, la pedagogica e la scientifica. Alla prima risponde strutturando l'opera in nove capitoli: i. Sacramento e sacramentalità - ii. Economia sacramentale - iii. Nozione teologica di sacramento - iv. I sacramenti atti salvifici di Cristo e della Chiesa - v. L'origine dei sacramenti - vi. La causalità sacramentale - vii. Il ministro e il soggetto dei sacramenti - viii. Gli effetti dei sacramenti - ix. Sacramenti e sacramentali. Come si può vedere, l'Autore si avvale delle acquisizioni sistematiche della trattatistica classica, raccogliendo però con opportune innovazioni gli indubbi progressi compiuti in questo campo dalla teologia negli ultimi decenni. Di fatto, caratteristica di questo libro è l'abilità con cui l'Autore armonizza le impostazioni e i concetti raggiunti dall'investigazione teologica contemporanea con quelli della tradizione teologica secolare nella Chiesa. Da questo punto di vista, bisogna riconoscere all'Autore un doppio merito: da una parte, l'aver saputo identificare il nucleo profondo delle nuove teorie, come anche di quelle già note da tempo; e poi, l'essere riuscito nel non facile compito di discernere ciò che è pacifico e solido da quello che non è che ipotesi più o meno fondata. Lasciando da parte le ipotesi poco probabili o incerte, e badando nella esposizione delle dottrine a ciò che è sostanziale in esse, l'Autore riesce ad essere breve e allo stesso tempo a trattare tutti gli argomenti che uno studente deve oggi conoscere in questa materia.

Questo doppio merito va attribuito — almeno in parte — all'ampia esperienza docente di mons. Saraiva, che si riflette specialmente nel modo di adempiere alla seconda caratteristica cui prima accennavamo. Il discorso è estremamente ordinato e progressivo, sono chiarite ogni volta le nozioni nuove che incorpora, tiene conto delle necessità e degli interessi dello studente, e, soprattutto, evita inutili ripetizioni. A questo riguardo merita un commento la risposta offerta dall'Autore all'aggiornamento degli insegnamenti teologici voluto dal Concilio Vaticano II (cfr. *Optatam totius*, 16). Cercando di ottemperare a questo desiderio, alcuni autori sviluppano gli argomenti secondo quattro fasi: biblica, patristica, scolastica, e magisteriale; molti aggiungono ancora, a modo di riassunto conclusivo, la propria riflessione e quella dei contemporanei. In questo modo, non c'è dubbio, si assicura l'eshaustività della trattazione; ma soffre molto il valore pedagogico, notevolmente mortificato dalla eccessiva estensione e dalle frequenti ripetizioni che il lettore trova. In questo libro, il prof. Saraiva sceglie una soluzione diversa, che possiamo dire consista principalmente nel ritenere come fondamentale il criterio tematico (si veda la struttura dei capitoli) e nel servirsi dell'aspetto storico nell'esposizione dei singoli argomenti (mostrando allora efficacemente come sia cresciuta lungo i secoli nella Chiesa la comprensione dei misteri e dei sacramenti).

Certo, una tale soluzione non è facile da mettere in pratica, a causa della costante implicazione mutua dell'aspetto tematico e di quello storico. Ma in quest'opera l'Autore riesce nel suo intento, e bisogna dargli atto di avere saputo enucleare i momenti principali del progresso dogmatico così come i grandi temi dottrinali, e di averli esposti in modo coordinato, facilitando la loro assimilazione da parte del lettore. A mio avviso, è anche giusto ammettere che, così facendo, l'Autore adempie come pochi al desiderio dell'ultimo Concilio, specie per il suo impegno nel seguire le orme di san Tommaso d'Aquino e per la proiezione pastorale delle sue considerazioni (anche se, volendo essere esatti, bisognerebbe dire che la preoccupazione pastorale si avverte già nella stessa impostazione degli argomenti).

Quanto testé affermato, dice già molto dell'ultima caratteristica che abbiamo rilevato, quella scientifica. L'Autore rispetta sempre la luce dei principi teologici; avverte il lettore quando una cosa è da credersi perché di fede, perché definita dal Magistero della Chiesa, e quando è solo un'opinione teologica e pertanto ancora discutibile; cita opportunamente i documenti storici che fondano le sue affermazioni; argomenta rigorosamente. Allo stesso tempo, procede con parsimonia, secondo la raccomandazione paolina: *sapere ad sobrietatem* (Rm 12, 3). Così, non seppellisce il lettore sotto infiniti riferimenti bibliografici (forse si rimarrà stupiti nel vedere che l'Autore non ha voluto includersi nell'elenco bibliografico alla fine del libro), né lo confonde con una erudizione tanto ampia quanto inutile. Invece, senza per questo diminuire le citazioni dei Padri e dei grandi Dottori della Chiesa, sta attento ad adoperare un linguaggio accessibile allo studente di oggi, evitando tecnicismi alquanto incomprensibili e anche discussioni prive di senso per l'uomo contemporaneo.

Ovviamente, l'Autore ha dovuto procedere a grandi decisioni, che abbiamo illustrato, ed anche a scelte più concrete nei singoli argomenti. Se ogni lavoro teologico ha un ampio margine di opinione, un'opera indirizzata agli studenti non sfugge a questa legge, anche quando il suo Autore cerca di limitarsi a ciò che è dottrina definita dalla Chiesa o risultato pacifico della ricerca teologica. Il libro che adesso commentiamo non è un'eccezione, e qualcuno magari osserverà che potrebbe essere stato più lungo in qualche punto o avere approfondito di più alcuni argomenti (ad es., nel primo capitolo, soffermarsi di più sulla spiegazione dell'evoluzione semantica e teologica del termine sacramento quando si applica a Cristo, alla Chiesa o ai sette sacramenti), avere chiarito meglio certi aspetti (ad es., dell'analisi critica del concetto di segno sacramentale, nelle pp. 117-122), ecc. A mio avviso, queste possibili osservazioni non intaccano il valore sistematico, pedagogico e scientifico dell'opera, nata come frutto della scienza e della esperienza docente. La intaccano, invece i numerosi errori tipografici che, certo saranno dispiaciuti all'Autore e che talvolta renderanno difficile al lettore la comprensione del senso del testo.

R. GARCIA DE HARO, *Matrimonio e famiglia nei documenti del Magistero*, Ares, Milano 1989, pp. 292.

Ci troviamo davanti a un'eccellente opera con la quale il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia dà inizio a una nuova collana: la pubblicazione dei principali corsi ivi svolti. Come indica mons. Carlo Caffarra, preside dell'istituto, nella presentazione, «la decisione di pubblicare i principali corsi non è solo motivata dalla necessità comune ad ogni istituzione accademica, di aiutare gli studenti nei loro doveri accademici. Si è voluto offrire a una cerchia più ampia un'occasione di riflessione, in primo luogo agli sposi e a chi si prepara a esserlo».

Infatti, come spiega il prof. García de Haro, in un istituto interdisciplinare sul matrimonio e la famiglia non poteva mancare una materia a sé, avente per oggetto la dottrina del Magistero. Ed è questa la finalità del corso di Teologia matrimoniale raccolto nel presente volume. In conformità a tutto ciò, e senza eludere la necessaria profondità nell'analisi delle questioni, si propone di essere un libro didatticamente accessibile, nel quale si cerca di mettere in rilievo, anche graficamente, le idee e i punti principali, in modo da favorire uno studio più agevole.

L'Autore ha voluto dare inizio alla sua opera con la descrizione del nocciolo dei dubbi insorti sul terreno della morale coniugale e familiare. Come ogni realtà umana, il matrimonio e la famiglia sono «uno degli ambiti in cui oggi più evidente e acuto si manifesta il contrasto tra i desideri con cui vi ci si dispone (amore, gioia, pienezza) e le infelici realizzazioni che, non di rado, conseguono (divorzio, aborto, rifiuto di trasmettere la vita)» (p. 9). Di fronte a questa realtà, Cristo e la sua verità, anche riguardo la morale coniugale, permangono visibilmente attraverso la Chiesa e il suo Magistero.

Tuttavia, c'è chi mette in dubbio la sua autorità. Gli errori oggi più frequentemente addebitati al Magistero sono quelli concernenti i suoi rapporti con la teologia, la sua competenza in materia morale e la sua autorità divina.

Nel primo capitolo si sviluppano in modo breve le idee principali per calibrare l'equivoco della posizione del «dissenso», e per penetrare più adeguatamente nel compito proprio del Magistero in favore della teologia e dell'intera vita cristiana; in seguito si offre l'opportuna risposta e i punti fondamentali riguardo alla teologia come scienza della fede, ai rapporti tra fede e teologia, per finire con il tema dell'obbedienza dovuta al Magistero, nella diversità dei suoi documenti (cfr. pp. 10-32).

Dopo questi chiarimenti dottrinali a modo di premessa, l'autore sintetizza nel secondo capitolo lo sviluppo generale del Magistero su matrimonio e famiglia in una prospettiva storica. La ragione di questa panoramica è che, sebbene la Chiesa non abbia smesso di insegnare la parola di Dio in ogni tempo, «l'emanazione dei documenti del Magistero, dove si precisa o definisce una determinata questione, si lega, di solito, a momenti storici di confusione o discussione dottrinale, che hanno

richiesto un intervento chiarificatore della Gerarchia» (p. 33). L'esposizione parte dal Concilio di Trento, quando il deposito della Rivelazione si trovava minacciato dalla Riforma protestante, fino all'Istruzione *Donum vitae* della C.D.F., ponendo in luce la perfetta continuità dell'insegnamento magisteriale sul matrimonio e la famiglia.

Nei seguenti sette capitoli c'è l'analisi particolareggiata dei documenti più significativi apparsi dopo il Concilio di Trento: l'enciclica *Casti connubii*, il magistero di Pio XII; il matrimonio e la famiglia nel Concilio Vaticano II; gli insegnamenti principali di Paolo VI, tra i quali spicca per la sua importanza l'enciclica *Humanae vitae*. Nel capitolo ottavo l'autore si ferma sul magistero di Giovanni Paolo II, per finire con l'esposizione delle linee generali del Magistero episcopale postconciliare.

Vorremmo ora sottolineare brevemente, alcuni aspetti rilevati dall'autore stesso nella sua trattazione.

Si può dire che l'enc. *Casti connubii* sia una delle opere fondamentali del magistero di Pio XI, nell'impegno per restituire al mondo una concezione cristiana dell'uomo e della società di fronte alle manifestazioni di un umanesimo distorto (cfr. pp. 63). È da notare l'importanza attribuita dal Pontefice «alla rivalutazione della famiglia, come base per la ricristianizzazione del mondo» (p. 64). La vera causa dell'enciclica è stata la sua preoccupazione «per la decadenza del costume morale e il diffondersi degli errori circa il matrimonio anche tra i fedeli» (p. 65), ragione per la quale essa viene dedicata completamente al tema del matrimonio, e in maniera quasi esaustiva.

Garcia de Haro riassume così l'insegnamento della *Casti connubii*: «Il matrimonio nasce dal consenso delle parti; e questo consenso deve riguardare, come elementi essenziali, l'esclusiva e perenne donazione dei coniugi e l'ordinazione alla prole. "Infatti (l'autore cita l'enciclica, che a sua volta cita S. Tommaso d'Aquino), l'angelico Dottore, trattando della fedeltà coniugale e della prole, dice: queste sono causate dallo stesso patto coniugale, così che se nel consenso delle parti, che costituisce il matrimonio, si esprimesse qualche cosa di contrario a ciò, non esisterebbe vero matrimonio"» (p. 70).

Merita anche speciale considerazione la concezione dell'amore coniugale «come bene essenziale del matrimonio, cui funge da principio vitale. Con ciò l'enciclica prepara l'insegnamento del Vaticano II e della *Familiaris consortio* e si riallaccia a una vecchia tradizione sulla complementarità di amore e procreazione, come forma e fine — rispettivamente — della comunità coniugale. Ciò risulta decisivo per affrontare con correttezza i problemi posti intorno alla morale coniugale nell'epoca odierna» (p. 91).

Nell'espone l'insegnamento del successore di Pio XI, nel capitolo IV si adotta il metodo di raggruppare per materie il contenuto dei diversi documenti. Pio XII si occupa ripetutamente di problemi concreti, soprattutto di morale coniugale e di protezione della famiglia, in una costante catechesi su questo tema. L'allora

mons. Montini potè affermare che il Pontefice allora regnante «ha fatto delle questioni familiari il tema preferito del suo apostolato» (p. 95). L'abbondante materiale del suo magistero si può sintetizzare in quattro grandi paragrafi: «1) Discorsi ai novelli sposi (in pratica una glossa del Magistero precedente); 2) Documenti relativi alla morale coniugale, senza dubbio i più importanti del suo Magistero; 3) Insegnamenti intorno ai diritti della famiglia; 4) Insegnamenti sulla verginità e la castità coniugale, e orientamenti sui processi matrimoniali, sia civili che ecclesiastici» (p. 95).

Tra i temi di morale coniugale, per rilevarne alcuni tra i più importanti considerati dall'autore, possiamo far menzione dei rapporti tra amore coniugale e procreazione (cfr. p. 100), del tema della continenza periodica (cfr. p. 106), e dell'educazione sessuale (cfr. p. 117). Riguardo al secondo tema, è da notare che fino a questo momento non era stato trattato esplicitamente dal Magistero. Il Papa insegna che l'uso del matrimonio limitatamente ai periodi non fecondi può essere lecito ma soltanto per «gravi motivi» (cfr. p. 106). Il tema viene ancora dettagliato e approfondito in queste pagine, alla luce dell'agire libero o morale. In seguito lo si studia alla luce del progressivo sviluppo del Magistero in proposito, per meglio capire gli insegnamenti del Pontefice.

Andando oltre nella storia si arriva al Concilio Vaticano II. Ma prima di addentrarsi nella sua dottrina sul matrimonio e la famiglia ci si offre un riassunto assai completo e dettagliato della situazione del deposito della Rivelazione, così come era stato già fissato dal Magistero. La ragione di tale studio è di far vedere che «questo sarà il seme che nel Concilio produrrà nuovi frutti» (p. 129). C'è anche un'altra ragione di tipo storico: «Non mancano coloro che desiderano di presentare il Vaticano II quasi come un punto di partenza assoluto, dimenticando le sue radici nella Tradizione» (p. 129). In questo modo si offre una chiara risposta a presunti dubbi riguardo la continuità del Concilio con il Magistero precedente.

Con lo studio dei principali testi conciliari e l'esposizione delle grandi linee del suo insegnamento, il capitolo sesto trova un posto centrale nel libro, poiché si colloca a modo di asse principale nello sviluppo dottrinale intorno al matrimonio e alla famiglia.

L'autore centra la sua esposizione sull'insegnamento della *Gaudium et spes*, preceduto da un rapido cenno storico sul documento. Tre sono le verità centrali che inquadrano la forza e la novità del suo insegnamento: «Innanzitutto, la presentazione del matrimonio come una specifica vocazione alla santità, in modo mai fatto prima in un documento del Magistero. In secondo luogo, le sue precisazioni sul ruolo dell'amore coniugale nella struttura del matrimonio (...). L'ultimo punto, strettamente legato al precedente e rivelatosi scottante negli ultimi anni, riguarda il chiarimento dei rapporti tra amore e procreazione, nel contesto della forte mentalità "anti-vita" e dei problemi posti dalla diffusione dei contraccettivi, dell'incremento demografico e della regolazione dei concepimenti» (p. 144). Ognuno di questi temi viene trattato a lungo, mettendo in luce la sua novità e

portata nell'insieme dell'insegnamento conciliare, e non poche volte le sfumature che segnalano l'arricchimento ed approfondimento nella dottrina tradizionale.

Una volta trattati gli aspetti centrali o «grandi linee» tracciate dal Concilio, si riprende il testo della *Gaudium et spes* dedicato al matrimonio e alla famiglia, per fare questa volta un commento sistematico che offre una prospettiva d'insieme. La dettagliata esposizione segue il testo e le sue principali divisioni.

Spettò a Paolo VI condurre a termine il Concilio e realizzare le sue indicazioni. García de Haro dedica non poche pagine allo studio del documento più importante del Pontefice riguardo al tema del matrimonio e della famiglia: l'enciclica *Humanae vitae*. Viene esposta succintamente la situazione in cui viene alla luce questo documento e poi il suo contenuto e significato per il valore del Magistero morale, tenuto conto delle circostanze in cui è stato emanato (cfr. p. 197).

Il contenuto del documento viene sintetizzato dall'autore in cinque punti: 1) competenza del Magistero; 2) principi morali sulla trasmissione della vita; 3) riconferma dell'illiceità dei contraccettivi; 4) liceità del ricorso ai periodi infecondi, se è ordinato a realizzare il valore della paternità responsabile; 5) direttive pastorali (cfr. p. 201).

È da notare il modo in cui l'autore ha rilevato l'importanza e il significato della *Humanae vitae* (cfr. p. 207) e in particolare, l'obbligatorietà in coscienza del n. 14 del documento, di fronte a una grande e generalizzata tentazione di cedimento nei principi morali proveniente da una mentalità materialistica: «Oltre che per le sue soluzioni concrete, l'*Humanae vitae* costituisce un documento fondamentale per la sua riconferma della morale perenne e il suo rifiuto della "morale nuova", le cui tesi si trovano alla base delle discussioni ad essa precedenti e successive» (p. 208). Costituisce anche «un'incoraggiante manifestazione di fermezza» in un momento difficile per la vita della Chiesa.

Passando poi al pontificato di Giovanni Paolo II, l'autore osserva che alla base del suo insegnamento si trova la ferma convinzione che «il futuro del mondo e della Chiesa passa attraverso la famiglia» (p. 226). Nel libro si fanno ben notare la ricchezza e il significato della sua dottrina sul matrimonio e la famiglia. In maniera più dettagliata si espone la dottrina dell'es. ap. *Familiaris consortio* definita dallo stesso Pontefice come una «somma dell'insegnamento della Chiesa sulla vita, i compiti, le responsabilità e la missione del matrimonio e della famiglia nel mondo attuale» (p. 226).

La grande importanza del documento, «si evidenzia da due fattori: il fatto di essere un documento del Sommo Pontefice che, "raccolgendo le proposte e le esperienze degli Episcopati dei cinque continenti", costituisce anche "una autentica espressione della collegialità della Chiesa"; e il fatto che contiene un riassunto di tutta la dottrina della Chiesa — una somma —, "nella quale si è approfondito e ampliato il chiaro insegnamento del Concilio Vaticano II sul matrimonio e la famiglia"» (p. 228). La *Familiaris consortio* oltre ad essere una «somma» della dottrina della Chiesa, compie nuovi passi nel suo approfondimento e com-

preensione. Come segnala García de Haro, «colpisce la profondità con cui il documento descrive l'origine e la dinamica dell'amore coniugale», e la sua condizione di «forza poderosa» (p. 235). Mostra con grande chiarezza anche «che la tendenza a dare la vita è l'inclinazione più profonda del vero amore, la sua verità essenziale» (...). «La *Familiaris consortio* pone in un contesto personalista non solo l'amore coniugale, ma anche la procreazione» (p. 237).

Il libro termina con l'esposizione delle linee generali del magistero episcopale postconciliare. L'autore si ferma brevemente sulle caratteristiche proprie del magistero episcopale come una forma di magistero ordinario, avente valore entro l'ambito della propria giurisdizione. In particolare, si mettono in luce gli aspetti sui quali il Concilio Vaticano II e il nuovo Codice di Diritto Canonico si sono soffermati più esplicitamente, le sue modalità e ambito di obbligatorietà e si fa cenno ad alcuni documenti di particolare interesse per il matrimonio e la famiglia.

Quest'opera costituisce una ricca sintesi dottrinale sul matrimonio e sulla famiglia, da studiare molto attentamente, con la ferma convinzione che la teologia è la scienza della fede. Con parole dello stesso autore possiamo dire che «questo sapere presenta la peculiarità di essere il solo a possedere l'intera verità sull'uomo e, quindi, anche sul matrimonio e la famiglia. Pertanto, senza una fedele adesione al Magistero, non perdura una vera conoscenza di fede né si possiede la totale verità sull'uomo» (p. 10).

C. Bermúdez

P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia, 2: Inseparabilità e monogamia*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1988, pp. 413.

Il sottotitolo indica il contenuto specifico di questo secondo volume. Il primo, pubblicato nel 1984, costituiva una storia della celebrazione del matrimonio cristiano.

Il libro è diviso in diciassette capitoli, il primo dei quali ne costituisce come il preludio, che colloca il lettore nella giusta visuale per scorgere la linea di forza, che attraversa tutta la storia del matrimonio cristiano: gli sposi ricevono da Cristo un dono nuziale. Per mostrare questo, sono passate in rassegna le benedizioni nuziali delle liturgie orientali e quelle dei formulari della Chiesa latina. Il quadro che se ne ricava è omogeneo, più vario e brillante in Oriente, ma ugualmente ricco in Occidente. Il dono concesso da Dio ai nuovi coniugi abbraccia tutti gli aspetti della loro vita coniugale: «dalla fecondità alla longevità, dalla prosperità temporale a quella spirituale, dall'amore alla fedeltà reciproca, dalla concordia all'armonia, dalla protezione alla difesa, tutto quello insomma di cui gli sposi hanno bisogno durante la loro convivenza» (p. 30). In questo insieme è l'amore coniugale a costituire l'aspetto più specifico ed essenziale del dono nuziale (cfr. p. 31). «Que-

st'amore continuo e perseverante comportava evidentemente che i coniugi cristiani non avessero più a interrompere la loro convivenza matrimoniale, quella che lo proclamava e lo manifestava anche di fronte alla società» (p. 37).

Su questa caratteristica dell'inseparabilità e, connessa ad essa, della monogamia del matrimonio cristiano, s'incentrano i restanti sedici capitoli del libro. Dal secondo all'ottavo, l'attenzione è rivolta prevalentemente alla dottrina insegnata nella Chiesa del primo millennio, mentre i capitoli dal nono al sedicesimo prendono in considerazione la prassi ecclesiastica. Nel capitolo xvii si esaminano, infine, il «privilegio paolino» e la poligamia simultanea.

Secondo l'Autore, per cogliere l'originalità cristiana sull'inseparabilità e monogamia del matrimonio, occorre capire bene la prassi del ripudio e la nuova nozione di adulterio, «considerato non più solo come la violazione di un diritto che il marito aveva sulla propria donna (cfr. Es 20, 17), ma come mancanza di fedeltà e amore nei confronti dell'altro coniuge» (p. 54).

Il costume del «ripudio», assai diffuso nel mondo antico, viene sinteticamente presentato (capitolo II) sia presso il popolo ebraico che nel mondo greco e romano. La novità cristiana si manifesta già nei classici passi neotestamentari. Nel capitolo III sono esaminati i passi di Marco e Luca e della I Lettera ai Corinzi. Dalla risposta di Gesù ai farisei emerge quanto incongruo e illogico apparisse il ripudio, che rompeva un'unione, la quale, nelle intenzioni di Dio creatore, sarebbe dovuta durare per sempre. Identica dottrina in 1 Cor 7, 10-11, dove emergono ben distinti due precetti: «quello di convivere inseparabilmente insieme evitando di rompere la vita coniugale con il ripudio (vv. 10, 11c) e quello di non passare ad altre nozze dopo un'eventuale separazione» (v. 11b)» (p. 55). La rottura della vita coniugale in certe circostanze poteva essere necessaria e inevitabile, il divieto però di fare nuove nozze vigeva sempre in modo più assoluto.

Il capitolo IV è dedicato all'analisi delle clausole giustificanti il ripudio per motivo di *pornéia* (cfr. Mt 5, 31-32 e 19, 3-9). L'Autore aderisce alla tesi secondo cui queste clausole alludono a un problema ecclesiale dell'ambiente siro-palestinese, al quale apparteneva il redattore dell'attuale vangelo greco (cfr. pp. 56 e 65). Il termine greco *pornéia*, corrispondente all'ebraico *zenût*, è tradotto con la parola «scostumatezza»; esso indica ogni rapporto sessuale proibito, specialmente quello della donna con chi non fosse suo legittimo marito (pp. 62-63).

I costumi greci e romani erano molto severi riguardo all'adulterio della donna. Il marito era tenuto a ripudiarla sotto pena d'infamia e di incorrere nel delitto di lenocinio. Anche presso gli ebrei la letteratura rabbinica presenta come cosa doverosa il ripudio della moglie adultera. I mariti cristiani non potevano certo mostrarsi meno zelanti nell'ottemperare all'obbligo di ripudiare la moglie adultera (cfr. p. 70). Tuttavia il costume cristiano presentava una novità decisiva: «dopo un simile ripudio i mariti cristiani non potevano passare a nuove nozze come facevano i giudei e pagani in quelle stesse circostanze, ma dovevano stare ancora fedeli alla moglie ripudiata» (p. 71).

Gli scrittori ecclesiastici dei primi secoli confermano questa prassi e la relativa interpretazione dei precetti evangelici (cfr. pp. 71-76). Il senso più ampio di *pornéia*, che si estende alla condotta come giusta causa di ripudio, si trova testimoniato sia in Occidente, sia in Oriente (cfr. pp. 76-79).

Presso i Germani il ripudio era largamente praticato dai mariti, i soli che avessero il diritto di ripudiare. Le testimonianze della prassi della Chiesa desunte dai concili, autori ecclesiastici, collezioni canoniche, ecc. sono esaminate dall'Autore (cfr. pp. 80-81), che qui, come in tutto il libro, presenta i relativi testi con propria traduzione all'italiano, fornendo in nota il testo originale, quando esso è in latino.

«Come mai soltanto la "scostumatezza" (= adulterio, omosessualità e altre dissolutezze) e non tutti gli altri delitti (furto, omicidio, ecc.) fu considerata ragione adeguata per venir meno alla legge dell'inseparabilità coniugale, riaffermata da Gesù nella sua disputa con i farisei?» (pp. 83-84). L'Autore trova la risposta nella santità del coniugio, santità violata dalle colpe ad esso direttamente opposte e non dagli altri crimini.

Nel capitolo v, alle testimonianze già esaminate sull'obbligo e sui motivi dell'inseparabilità se ne aggiungono altre, che evidenziano una continuità di secoli nello stesso insegnamento (cfr. pp. 95-101). Poi si esaminano le testimonianze della tradizione cristiana sull'interdizione di un altro coniugio dopo il ripudio, finché erano vivi i due coniugi. Esse sono numerose e costanti sia in Occidente che in Oriente e lungo i secoli (cfr. pp. 101-109). L'unica testimonianza discordante è quella dell'anonimo commentatore della prima lettera ai Corinzi, detto oggi *Ambrosiaster*. Egli concede al marito ciò che l'Apostolo non concede alla moglie: dopo il ripudio della moglie scostumata può passare lecitamente a un altro coniugio (cfr. p. 110).

I Padri antichi hanno interpretato i testi neotestamentari comprendendo bene che si trattava di due interdizioni distinte tra loro: una riguardava il ripudio in se stesso, tranne in caso di scostumatezza del coniuge, l'altra vietava di passare ad altre nozze finché vivevano le due parti, anche nel caso di un ripudio lecito e doveroso (cfr. p. 112). È proprio questa seconda interdizione a costituire la vera novità della dottrina di Gesù, quella che destò lo stupore dei discepoli (cfr. p. 115).

L'Autore, nel capitolo vi, prende posizione nei confronti dell'interpretazione della clausola matteana, secondo cui con il termine *pornéia* ci sarebbe da intendere le convivenze matrimoniali interdette dalla Legge ebraica e quindi da sciogliersi. Questa interpretazione, che trovò un sostenitore in Bonsirven, viene respinta sia da un punto di vista del vocabolario — si rimanda all'opera di C. Marucci, *Le parole di Gesù nel divorzio* — sia, soprattutto, perché completamente ignota agli autori cristiani antichi, che conoscevano bene l'istituto del ripudio e il suo valore nel contesto sociale di quei secoli. Tuttavia egli si discosta da Marucci, quando questi, seguendo J. Moingt e altri, sostiene che la clausola matteana non può includere l'interdizione di un nuovo coniugio, perché ciò sarebbe completamente

estraneo al Giudaismo. Ma proprio questo — ribatte l'Autore — conferma la sua grande attendibilità (cfr. p. 124).

Nel capitolo VII sono analizzati più accuratamente gli effetti del ripudio. Secondo la legislazione e il costume sia ebraici che greci e romani, con il ripudio veniva dissolto il rapporto di appartenenza e di dipendenza della donna nei confronti del marito, anche quando era la moglie a prendere l'iniziativa del ripudio (cfr. pp. 126-128). Tuttavia, nonostante la dissoluzione del legame legale, «i coniugi cristiani dei primi secoli non pensavano che il rapporto tra loro (sebbene separati) fosse ormai rotto in modo definitivo, come affermava l'ambiente pagano a proposito del ripudio (...) restava fra loro un altro legame, rappresentato dall'esigenza di riconciliarsi, ricomponendo la convivenza e confermato dall'interdizione (strettamente connessa) di non passare ad altre nozze, finché era in vita l'altra parte, benché infedele e adultera» (p. 133). Quest'ultimo legame non sarebbe di natura giuridica — il legame giuridico sarebbe stato dissolto con il ripudio — ma di natura teologica, consistente infatti nella loro situazione concreta di coniugi cristiani, contrassegnata dall'esigenza di riconciliarsi e dall'interdizione di altre nozze (cfr. pp. 133-134). L'Autore lascia in sospeso un chiarimento: quel legame giuridico non più esistente va inteso come legame davanti alla legislazione civile. Invece, davanti alla Chiesa, il legame di natura teologica avrebbe qualche rilevanza giuridica? L'Autore sembra insinuare la risposta negativa, ma con ciò si creerebbe una frattura tra il teologico e il giuridico nella Chiesa, che mi pare arbitraria.

L'ideale monogamico del coniugio cristiano trova un'altra espressione, benché più velata, nella prassi ecclesiastica riguardo le seconde nozze dei vedovi. È questo l'oggetto del capitolo VIII. Le lettere paoline (1 Cor, Rm, 1 Tm) concedono il passaggio a nuove nozze, dopo la morte di uno dei coniugi, anche se il rinunciarevi viene consigliato come cosa più perfetta (cfr. pp. 155-157). La dottrina comune nella Chiesa fu quella di permettere le seconde nozze dei vedovi, ma di non tenerle in onore. L'Autore considera questo atteggiamento come parallelo a quello dell'accettazione del ripudio a causa di scostumatezza: in entrambi i casi si trattava di eccezioni consentite alla legge dell'inseparabilità e «la monogamia conservava tutto il suo valore come ideale e restava un traguardo da raggiungere il più possibile» (p. 163).

Per quanto riguarda le terze o quarte nozze dei vedovi, in Oriente esse furono nettamente distinte dalle seconde e considerate assolutamente vietate, equiparate all'adulterio o considerate scostumatezza (cfr. pp. 164-165). In Occidente per diversi secoli permane anche questa opinione molto negativa nei confronti delle terze o quarte nozze dei vedovi, ma in parte attenuata dalle voci contrarie di Girolamo e di Agostino, che accordavano ai vedovi quanti matrimoni successivi volessero. A partire dal secolo XII l'autorità di Girolamo e soprattutto di Agostino s'impose e fu fatta propria dal magistero dei papi e dei concili (cfr. pp. 166-167).

«Prassi comune a tutta la Chiesa, tanto in Oriente che in Occidente, fu quella di non impartire la benedizione alle seconde nozze dei vedovi e quindi di privarli

del rito nuziale. Questo rito fu infatti considerato prerogativa esclusiva del primo coniugio» (p. 183). L'Autore sottolinea l'originalità cristiana dell'ideale monogamico riguardo ai vedovi. La fedeltà della donna al marito defunto fu certo elogiata e tenuta in onore presso diversi popoli antichi non cristiani, mai però questo si estese all'uomo vedovo, che restava liberissimo di risposarsi quante volte voleva.

Da quanto fin qui abbiamo visto, l'interdizione di nuove nozze, finché vivevano entrambi i coniugi, è saldamente attestata dalla tradizione da un punto di vista dottrinale. La prassi ecclesiastica è stata sempre fedele e coerente a una tale interdizione? Nella prima parte del capitolo IX viene presentato il recente dibattito sulla questione, iniziato da J. Moingt nel 1968, il quale sostiene che nei primi secoli veniva concessa la separazione con il diritto ad altre nozze alla parte che era stata tradita. Alle vedute di Moingt si sono aggiunti P. Nautin e altri autori (cfr. pp. 196-197). Tra questi viene dato speciale rilievo a G. Cereti (pp. 198-203). Come prima risposta l'Autore sottolinea l'insufficienza dello studio di questi autori, che non hanno considerato molte testimonianze esaminate nei capitoli precedenti, e soprattutto ribatte loro che hanno trasferito a quei secoli una visuale propria dei nostri giorni, ma non di quel tempo, per cui hanno interpretato che ogni discorso di legittimità del ripudio-divorzio da parte dei Padri comportasse automaticamente anche il diritto a passare ad altro matrimonio.

All'inizio della seconda parte del capitolo IX si avverte il lettore dell'intenzione che guiderà molte pagine fino alla fine del capitolo XII: «Prima di esaminare la prassi concreta della chiesa antica, tanto in Oriente che in Occidente, è necessario premettere alcune considerazioni che possono sgomberare l'orizzonte dalle nostre pre-comprensioni odierne, aiutandoci così a cogliere esattamente quanto dicono le fonti» (p. 204).

Prima considerazione da premettere è che l'obbligo dell'inseparabilità e della monogamia riguardava propriamente i coniugi ormai conviventi, cioè dopo le nozze. Gli sponsali invece erano dissolubili per motivi sufficienti. A questo punto viene dedicata speciale attenzione ai noti testi della lettera *De nuptiis Stephani* d'Icmaro, arcivescovo di Reims, nel secolo IX, e l'Autore si mostra critico nei confronti di coloro che interpretano Icmaro come un precursore della teoria della copula (cfr. pp. 213-216). Egli non sarebbe un innovatore, bensì un fedele interprete della tradizione antica, secondo la quale «per esserci vero coniugio inseparabile e quindi simbolismo nei confronti dell'unione di Cristo e la Chiesa (con tutte le conseguenze sul terreno dell'inseparabilità e della monogamia), era necessaria una convivenza autenticamente coniugale, caratterizzata quindi dal commercio sessuale» (p. 215). Tuttavia, la giustificazione d'Icmaro non è convincente. Il caso era singolare e non sembra dimostrato che la soluzione concreta di Icmaro sia un principio generale della tradizione antica. Proprio sei anni dopo, nell'866, Nicolò I, nella sua risposta al principe dei Bulgari, descrive le consuetudini della Chiesa Romana sulle nozze. Prima ci sono gli sponsali, *quae futurarum sunt nuptiarum promissa foedera*, seguono poi le nozze (*nuptialia foedera*): oblazioni a Dio per le mani del sacer-

dote, benedizione, velatura e incoronamento. Però non tutti questi elementi sono ugualmente necessari: è sufficiente il consenso legittimo dei nubendi e se esso viene a mancare, tutto il resto, anche il coito, non dà luogo all'esistenza delle nozze, cioè ai *foedera nuptialia* (cfr. Mansi, 15, col. 402-403). Anche questa visuale è in linea con la tradizione antica e non collima del tutto con quella di Icmaro; proprio in continuità con la visuale di Nicolò I si pongono i fautori della teoria del consenso nel secolo XII.

Per ben capire la prassi della Chiesa antica occorre anche tener conto del giudizio che vi si faceva sulle convivenze illecite. Il principio enunciato da Giovanni VIII all'imperatore Ludovico II, «Quanto è stato fatto contro le leggi, per mezzo delle leggi merita di essere disciolto», era convizione comune (cfr. pp. 224-225). Esso veniva applicato alle unioni tra consanguinei, che le leggi vietavano, anche quando la consanguineità era scoperta a nozze avvenute (cfr. pp. 226-231). Lo stesso trattamento avevano l'affinità e la parentela spirituale, quella cioè tra il battezzato e il suo padrino o madrina, così come altre cause di convivenza illegittima (cfr. 231-241).

Un'altra avvertenza da tener ben presente concerne l'uso della voce «divorzio» (*divortium*). Questo termine poteva designare la soluzione legale del matrimonio causata dal ripudio per motivo di scostumatezza, la quale però non dava adito ad altre nozze, proprio perché quel coniugio era del tutto lecito e legittimo; ma poteva anche designare la dissoluzione del coniugio illegittimo del tutto definitiva, al punto di autorizzare un altro coniugio, questa volta lecito e legittimo (cfr. pp. 244-246). Di qui la necessità di essere cauti prima di qualificare come «divorzisti» in senso attuale quegli autori antichi che affermano lecito un divorzio.

Nel capitolo XII sono considerate alcune testimonianze che sollevano difficoltà perché discordanti con la dottrina così largamente testimoniata sull'inseparabilità e la monogamia del coniugio cristiano. Per quanto riguarda i noti concili di Verberies, dell'anno 756, e di Compiègne, dell'anno 757, che concedevano in casi concreti il diritto di ripudio e di sposare un'altra (od un altro), l'Autore formula l'ipotesi che non si trattasse di coniugi ormai conviventi, ma di semplici «sposi», ipotesi che trova appoggio in altri capitolarî degli stessi concili, i quali manifestano la volontà di non innovare, bensì di muoversi nel solco della tradizione dottrinale precedente (cfr. pp. 253-255).

Questi due concili introducono una novità, quella cioè dell'affinità sopraggiunta a un coniugio ormai diuturno e legittimo. L'unione incestuosa di marito o moglie con una persona della parentela di lei o di lui, che causava l'affinità tra i due, faceva sì che il loro coniugio diventasse illegittimo, dovendo pertanto separarsi definitivamente. Alla parte innocente, se non era in grado di restare continente, venivano concesse nuove nozze. Disposizioni simili furono emanate anche dai concili di Magonza degli anni 813 e 847 e dal concilio di Tribur dell'895. Questa prassi, però, restò limitata alla Chiesa franca (cfr. pp. 256-263).

La prassi della Chiesa appare concordante con la dottrina. Essa viene evidenziata dalla pratica (molto ben documentata in Occidente) di escludere dalla comunione ecclesiale e di sottoporre quindi a congrua penitenza chi, pur avendo ripudiato lecitamente il proprio coniuge per motivo di scostumatezza, fosse poi passato ad altre nozze, essendo l'altro ancora vivo (capitolo XIII).

Nella seconda parte del capitolo XIII sono passate in rassegna diverse testimonianze che sembrano resistere a un'interpretazione ortodossa e potrebbero perciò apparire uno scadimento effettivo rispetto alla prassi comune. Esse sono il c. 26 di un concilio irlandese della metà del secolo V, un formulario della cancelleria merovingia e diversi paragrafi di alcuni libri penitenziali (cfr. pp. 272-284). «Il fatto stesso di sottoporre alla dovuta penitenza (quindi a una esclusione della comunione ecclesiale) coloro che in questi casi passavano (dopo un divorzio) a nuove nozze (vivo ancora il coniuge), dice che tale situazione non era affatto approvata, ma solo tollerata come un male minore per il soggetto» (p. 285).

La stessa prassi di sottoporre a severa penitenza coloro che dopo aver ripudiato la prima moglie erano passati ad altre nozze, vivendo essa ancora, è attestata in Oriente. L'Autore reagisce contro l'accusa, da tempo rivolta alla Chiesa greca, di aver ceduto al potere civile, accettando la legislazione giustiniana sulle cause di divorzio, e sottolinea la necessità di distinguere bene il ripudio-divorzio dal passaggio ad altre nozze (cfr. p. 289).

A questo punto l'Autore introduce un tema sul quale la teologia occidentale può trovare difficoltà a capire la prassi delle Chiese orientali, ed è quello dell'«oikonomia»: «Le seconde nozze di chi ha divorziato (sebbene riprovate e punite severamente con anni e anni di penitenza), potevano e possono ancora oggi essere in seguito tollerate come un male minore, soprattutto quando la situazione dei due (a motivo della durata della convivenza, delle sue note di fedeltà e affezione specialmente per la presenza dei figli) appare ormai irreversibile» (pp. 307-308). L'Autore fa la difesa della prassi orientale e addebita alla Chiesa latina l'aver sostituito i più antichi concetti d'inseparabilità e monogamia con quello d'indissolubilità. Si sarebbe persa così la vera portata del ripudio-divorzio, che implicava una vera dissoluzione del coniugio, pur non comportando la possibilità del passaggio a nuove nozze, sostituendolo con la semplice separazione di letto e mensa. Gli orientali invece, poiché non hanno fatto una tale sostituzione, «potevano e possono ancora ammettere l'esistenza del secondo matrimonio dopo il divorzio, pur considerandolo illecito e riprovevole» (p. 311). Tuttavia, queste accuse alla Chiesa latina mi sembrano affrettate. Questo stesso libro sta a dimostrare con quanta cura debbano essere lette e valutate le fonti del primo millennio per non interpretarle in modo distorto. Lo stesso vale per la teologia latina posteriore, il cui concetto d'indissolubilità del vincolo matrimoniale è molto meno astratto e formalistico di quando l'Autore voglia far credere. Le obiezioni della teologia latina alla reale esistenza del secondo matrimonio dopo il divorzio non derivano da un formalismo giuridico, come sembra insinuare Dacquino, e sono confortate dagli interventi del Magistero della Chiesa.

Il capitolo xv è dedicato allo studio della «oikonomia» nella Chiesa antica. In Oriente essa si è manifestata, anche senza usare questa parola, nel modo più indulgente di valutare alcune situazioni, che astrattamente potrebbero essere considerate come adulterio e che invece, in ordine alla determinazione della lunghezza della penitenza canonica, erano trattate come peccati di minor gravità. Per comprendere una tale disciplina condiscendente l'Autore ribadisce la forza dissolutoria del legame coniugale che aveva il ripudio formale e nello stesso tempo il carattere non ontologico (e quindi non indistruttibile), ma «teologico» di quell'altro legame, che rendeva illecito il passaggio ad altre nozze (cfr. p. 324). Tuttavia, egli non condivide le affermazioni di Cereti, secondo cui nei primi secoli non fu mai prescritto ai divorziati risposati di separarsi dal secondo coniuge per tornare al primo. L'ammissione alla penitenza canonica spesso richiedeva tale separazione. L'«oikonomia» si applicava soltanto nei casi ormai irreversibili (cfr. pp. 325-328).

Esempi dell'«oikonomia» in Occidente vengono individuati dall'Autore nel can. 31 del Concilio di Elvira, nell'accettazione, già vista, delle seconde nozze dei vedovi, nelle lettere di Leone Magno a Niceta di Aquileia e a Rustico di Narbona (cfr. pp. 330-333). In tutti questi casi le norme generali sono mitigate non come una deroga ad esse, bensì come tolleranza di situazioni che si discostavano dall'ideale cristiano del matrimonio inseparabile e monogamo. Per contrasto, due decisioni di Innocenzo I appaiono come applicazione della norma, senza ricorso all'«oikonomia» (cfr. p. 340). Questo atteggiamento assoluto e rigido, secondo l'Autore, è quello prevalso in Occidente, soprattutto dopo la separazione della Chiesa orientale; egli auspica un ritorno all'antica «oikonomia». A me pare che si muova proprio in questa ottica dell'«oikonomia» la soluzione data da Giovanni Paolo II, nel n. 84 della *Familiaris consortio*, sulle condizioni per accordare l'assoluzione sacramentale ai divorziati risposati, che si manifestano pentiti e, non potendo per seri motivi soddisfare l'obbligo della separazione, assumono l'impegno di vivere in piena continenza.

Nel capitolo xvi si studia la prassi della Chiesa del primo millennio riguardo al concubinato. Esso, quando è contemporaneo a un matrimonio legittimo, non è stato mai accettato dalla Chiesa. La questione si pone rispetto al concubinato con un'unica donna senza che nel contempo ci fossero altre unioni. Le testimonianze sulla sua accettazione non sono tutte concordi. La *Traditio apostolica* d'Ippolito di Roma, le Costituzioni degli Apostoli, la lettera di san Leone Magno a Rustico di Narbona, ecc. disapprovano in modo assoluto il concubinato. Invece, Callisto I, nel secolo III, accetta le unioni di donne nobili con un loro schiavo, che la legge romana non considerava matrimonio «legittimo»; il Concilio I di Toledo (a. 400) accetta il concubinato, a patto però che sia l'unica unione coniugale; anche alcuni libri penitenziali (cfr. pp. 344-349). Difatti Ivo di Chartres, agli inizi del secolo XII, è testimone di questa diversità di sentenze (cfr. pp. 348-349).

Il capitolo xvii e ultimo ha due sezioni, la prima porta il titolo «Le esigenze del coniugio dei non cristiani» (p. 352); tuttavia la trattazione si limita a considerare «il privilegio paolino». L'interpretazione di 1 Cor 7, 12-16 resta incerta sulla possibilità di altre nozze per la parte convertita. A parte l'Ambrosiastro, testimo-

nianze certe che concedano il passo a nuove nozze non si trovano fino al secolo XII: Graziano, Ugo di San Vittore, Innocenzo III (cfr. pp. 356-360). La seconda parte del capitolo XVII tratta dei cristiani nei confronti della poligomia simultanea. La Chiesa è stata sempre costante nel condannarla come grave scostumatezza (cfr. pp. 365-368).

Nelle conclusioni, oltre a sottolineare l'ideale d'inseparabilità e monogamia del matrimonio cristiano che emerge dai capitoli precedenti, l'Autore tiene ad affermare che questa esigenza richiede molta fede, molta speranza e molta carità, cioè diventare cristiani sul serio (cfr. pp. 372-373). A questo punto entra in polemica aperta con i canonisti, che «continuano a parlare sempre e solo d'«indissolubilità» del legame coniugale, considerandola ormai assoluta» (p. 373), e ripropone in termini aperti la sua visuale del problema. «Invece che di «indissolubilità assoluta» del legame sarebbe stato meglio parlare di «*non liceità assoluta*» del secondo matrimonio, vivo ancora l'altro. Ma questa illiceità assoluta non esclude, come abbiamo visto, la tolleranza o il perdono della colpa corrispondente («oikonomia»). Molti studiosi cattolici intuiscono oggi che l'«indissolubilità» del matrimonio cristiano non è così assoluta, come è stata presentata in questi ultimi secoli. Ma non avendo più chiara la nozione di «oikonomia», essi preferiscono parlare di eccezioni alla regola dell'indissolubilità e proprio nel senso che in certi casi — secondo loro — sarebbe *licito* passare a un secondo coniugio (viva ancora l'altra parte), soprattutto al coniuge tradito... Ma ciò va contro tutta la tradizione antica, che non ha mai ammesso questa liceità; neanche l'Ambrosiastro, che parla soltanto del marito, probabilmente perché più bisognoso di «oikonomia» per il pericolo di incontinenza e di dissolutezza. Non si tratta soltanto di distinzioni sottili, poiché era e continua ad essere in gioco l'ideale monogamico dei cristiani, quello di cui l'Occidente si è preoccupato meno che dell'«indissolubilità»» (p. 373, nt. 4).

Come giudizio conclusivo, si può ben dire che i pregi di quest'opera sono numerosi, non ultimi la buona presentazione tipografica e l'accuratezza delle citazioni. La tradizione della Chiesa nel primo millennio appare ben documentata e al lettore viene offerto tutto il materiale necessario perché se ne renda conto personalmente. Tutti gli studiosi del matrimonio trarranno profitto dalla sua lettura. Purtroppo, qua e là vengono formulati giudizi sulla comprensione del matrimonio nel secondo millennio, che invece avrebbero richiesto uno studio altrettanto documentato prima di essere avanzati, anche perché il lettore è condotto a credere che sia vero matrimonio l'unione contratta da coloro che, sposati con un vero matrimonio sacramentale, hanno poi divorziato. È questo il vero pensiero dell'Autore? Non saprei dirlo, ma una maggior chiarezza al riguardo sarebbe stata necessaria. Inoltre, i giudizi sulla teologia latina del secondo millennio spesso si accompagnano a puntate polemiche contro i canonisti, il che non giova al dialogo interdisciplinare, mentre invece l'opera evidenzia quanto sarebbe utile un confronto costruttivo con gli storici del diritto canonico sulle non poche questioni sollevate da questa ricerca.

G. COTTIER, *Etica dell'intelligenza*, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 182.

La situazione attuale della cultura rivela una crisi profonda della ragione, nella quale questa sembra aver perso la capacità di formulare affermazioni vere. In un simile contesto di scetticismo è interessante ripercorrere le linee della riflessione sulla modernità che ispirano Georges Cottier nella sua *Etica dell'intelligenza*, recentemente tradotta in lingua italiana. Accertata come dato di fatto la «debolezza» del pensiero odierno, si può supporre la causa in un errore logico o di metodo, anche se proprio coerenza logica e metodologia sono i punti sui quali i sistemi postcartesiani sembrano essere meno difettosi. Per questo Cottier propone di superare la prospettiva semplicemente logica. La ragione certe volte può «sragionare» e perdere la verità, perché accetta un'immagine di se stessa che non le corrisponde in realtà. Esiste alle spalle di ogni elaborazione teorica, nell'anima di ciascun pensatore, una valutazione premetodologica del mondo e una conseguente scelta per essa. Due sono i modelli fondamentali di ragione presenti nella storia del pensiero: l'opzione realista di chi si impegna in una scoperta di qualcosa che lo supera nella sua verità e quella di chi pretende che la propria intelligenza abbia la chiave di una comprensione totale della realtà. Entrambe le posizioni partono dall'asserto che l'essere è intrinsecamente intellegibile, però mentre una limita l'intellegibilità del reale alla sola ragione umana, l'altra ammette un progetto trascendente l'intelligenza creaturale dell'uomo. La concretizzazione storica del primo modo di pensare è la gran parte del pensiero moderno, che non accetta la verità che non riesce a dimostrare, non ammette nulla che la preceda. Essa si serve del dubbio per realizzare questa metodica *assenza di presupposti*. Un dubbio che si pone almeno all'inizio in funzione della verità: Cartesio dubita per potere arrivare all'inamovibilità di ciò che dal dubbio non si lascia scalfire. A poco a poco, però, quello che era un mezzo diventa una legge necessaria del pensiero secondo la quale di ogni affermazione è possibile formulare la contraria, in completa libertà di pensiero. L'esito di questa impostazione è implicito nel punto di partenza: il dubbio sistematico conduce al nichilismo di un giudizio che si pone e si nega allo stesso tempo. La parabola del pensiero contemporaneo culmina allora nella mera successione di punti di vista, di opinioni, delle quali nessuna ha titolo di cittadinanza maggiore di un'altra, perché non esiste nessun riferimento ad alcunché di oggettivamente vero. A monte del processo, che posto nelle sue premesse non può che attuarsi necessariamente fino allo scetticismo più radicale, c'è un preciso progetto sull'uomo che non accetta i limiti della condizione umana, il suo essere soggetto alle cose, ad una conoscenza «impacciata» dai sensi, legata a condizionamenti e lentezze. Accanto al quale Cottier propone l'alternativa di ragione *umana*, consapevole delle sue servitù di *infimo tra gli intelletti* ma non per questo non vera. Una ragione per la quale tutto ciò che è reale è vero e conoscibile ma che non si ritiene arbitra assoluta della verità. La scelta tra le due opzioni di realtà, che precede la teoria della conoscenza e la smentisce nella sua autonomia me-

todologica rispetto al resto della filosofia, è compito deontologico di ogni intellettuale che dovrà porsi in un'ottica di responsabilità del suo pensiero nei confronti della verità della natura umana e soppesare le due opzioni non soltanto dai loro presupposti teoretici ma anche nei loro esiti perché se tutte le idee sono possibili, non tutte sono vivibili.

Cottier propone al suo lettore un impegno di fedeltà al reale, una fedeltà umile, che sappia riconoscere ciò che la supera ma che non per questo si senta menomata nella sua capacità veritativa, con la consapevolezza di non essere l'artefice della verità ma la sua depositaria. L'ascolto sollecito e attento del messaggio che viene implica allora un'educazione appropriata, della quale Cottier suggerisce alcune linee, in consonanza con il pensiero classico.

Il testo affronta diversi temi, a partire da questa prospettiva etica e può risultare particolarmente utile a chi cerchi un primo approccio alla ricerca filosofica e all'impegno culturale in genere. La meditazione dei brevi capitoletti di Cottier può essere anche un punto di riferimento e un monito per chi già sia inoltrato in un impegno di ricerca teoretica: non pretendere di imporre all'uomo criteri di pensiero che non rispettino la sua natura metafisica.

M. D'Avenia

J.-P. SCHOUPE, *Le réalisme juridique*, E. Story-Scientia, Bruxelles 1987, pp. 192.

Gli ultimi decenni — in particolare gli anni 60 e 70 — hanno offerto alla teologia un considerevole contributo di opere e studi intorno alla virtù della giustizia, che hanno ulteriormente arricchito la già lunga e secolare produzione di trattati *De Iustitia et Jure*. Una sommaria spiegazione dei motivi di questa recente fecondità dovrebbe tener conto oltre che della forte domanda di giustizia nella società industriale — specie nel mondo delle finanze e del commercio —, del fatto che, condividendo questa virtù il suo oggetto — il diritto — con diverse discipline che lo studiano da altre angolature, filosofi del diritto, canonisti e sociologi hanno riproposto o dato nuova vita a posizioni discordanti nei confronti della natura del diritto, la cui nozione risulta essenziale per un corretto sviluppo del trattato morale della giustizia.

Nel presente lavoro l'Autore ha voluto studiare la dottrina realista del diritto in senso stretto, allo scopo di dare adeguata risposta alla suddetta questione della natura del diritto. Il libro è diviso in due parti: uno *status quaestionis* o parte storica, che raggruppa le diverse dottrine giuridiche ispirate al realismo in senso stretto (*res iusta*) — da Aristotele ai nostri giorni —, e uno studio sintetico che riassume l'esposizione sistematica della concezione realista del diritto sulla base degli elementi raccolti in precedenza.

All'inizio del percorso storico l'Autore afferma che Aristotele «ha il merito di mettere la nozione di cosa giusta al centro del diritto, separandolo così dalla morale che riguarda non un rapporto oggettivo tra due cose bensì la soggettività. Sottolinea anche la distinzione fondamentale tra la giustizia generale o legale, che concerne principalmente la morale, e la giustizia particolare, che ha per oggetto specifico il diritto» (p. 19). Questa importante distinzione è presente nella definizione aristotelica della giustizia: «quella disposizione di animo per la quale gli uomini sono inclini a compiere cose giuste e per la quale operano giustamente e vogliono le cose giuste» (Etica a Nicomaco, V, 1129 a 8-9). Il moralista trova qui una giustizia parziale e una giustizia totale di cui la prima è manifestazione e dalla quale dipende la sua propria esistenza (nella pratica questo significa, per esempio, che gli scambi contrattuali tra individui, propri della giustizia commutativa, saranno «giusti» soltanto se il bene comune, traguardo e oggetto della giustizia generale o legale, viene veramente rispettato, anzi, promosso). Da parte sua, il giurista scopre nella teoria delle «due giustizie» («disposizione di animo» e «cose giuste») l'emancipazione del diritto nei confronti della morale. Occorre chiarire, però, che queste due distinzioni («giustizia generale-giustizia particolare» e «morale-diritto») non sono sinonime né corrispondono tra di loro: il fatto che la giustizia generale o legale riguardi principalmente la morale (tramite un esercizio di tutte le virtù finalizzato al servizio alla società), e che la giustizia particolare sia l'unica ad avere per oggetto specifico il diritto, non lascia occulta quest'ultima allo sguardo della morale.

San Tommaso sarà d'accordo con Aristotele nell'essenziale — la concezione oggettiva del diritto — e introdurrà l'obbligo morale nel nocciolo del diritto. Per l'Aquinate ogni diritto è qualcosa di dovuto; ma ogni cosa dovuta non esige l'esistenza di un diritto. Ci troviamo qui di fronte alla distinzione tra debito legale e debito morale: il primo corrisponde propriamente alla virtù della giustizia (si è tenuti a dare il debito in virtù della legge); il debito morale, invece, obbliga *ex honestate virtutis* (S.Th., II-II, q. 80, a. 1). Secondo Schouppe, allo stesso modo in cui ogni diritto è un «dovuto», nel pensiero di San Tommaso resta fermo «che ogni obbligo giuridico suppone un obbligo morale», e che «il debito legale viene chiesto non soltanto dalla morale ma anche dalla legge, in modo tale che il suo compimento non è soltanto questione di virtù personale, bensì di stretta giustizia, in virtù della giustizia legale» (p. 23).

Di speciale importanza per lo scopo di questa monografia risulta lo studio dei rapporti tra Diritto e Giustizia in san Tommaso. L'Autore fa notare che la spiegazione che l'Angelico riporta da san Isidoro («*ius dictum est quia ad iustum*»), con l'intenzione di affermare che il diritto è l'oggetto della giustizia (cfr. S.Th. II-II, q. 57, a. 1), non risulta troppo felice. «Piuttosto sembra che *iustum* derivi da *ius*, e non al rovescio» (p. 35). Infatti, la giustizia è susseguente al diritto e dev'essere considerata figlia del diritto. La giustizia è compimento del diritto, soddisfazione di ciò che è dovuto: «se il diritto non è preesistente alla virtù, la giustizia

non potrebbe tendere verso il diritto come verso il suo oggetto» (p. 36). Ovviamente qui «diritto» viene inteso come *res iusta* — cosa, azione o opera —, e non può essere inteso come normativa o corpo giuridico (diritto oggettivo, in senso ampio), nemmeno come facoltà di fare o avere (diritto soggettivo); altrimenti si dovrebbe affermare che la norma fa la virtù (morale giuridicista o di precetti) e che la giustizia particolare consiste nel dare al prossimo soltanto la sua capacità di fare o avere senza un preciso riferimento a qualche *res*. Il lettore può dedurre quanto sarebbero da evitare le conseguenze pratiche di queste due affermazioni.

Si deve concludere «che nel pensiero di san Tommaso il diritto consiste in ciò che è *suum* o *ius suum* che la giustizia esige di rendere a ciascuno» (p. 47). E che «se nell'ordine giuridico, il diritto può essere considerato dal punto di vista del soggetto, ciò non potrà essere che in secondo momento: nella misura in cui questa *res* è dovuta in giustizia a un soggetto, diventa esigibile da lui. La facoltà di esigere è, quindi, del tutto subordinata alla preesistenza della *res*» (p. 47).

Il messaggio centrale dello studio di Schouppe viene individuato nell'affermazione di questa priorità ontologica della cosa giusta sulle altre nozioni di diritto. Facoltà, legge, arte del giusto e scienza giuridica possono infatti chiamarsi «diritto», ma sono sensi derivati, che hanno una relazione d'analogia con la *res iusta* alla quale corrisponde con proprietà il nome di «diritto». Non ci sfugge che per la teologia morale risulta importante che ordine giuridico e ordine morale abbiano limiti ben precisi: «il diritto è un giusto oggettivo che viene determinato senza riferimento alle disposizioni personali del soggetto; ne deriva che il diritto così capito delimita un ordine giuridico diverso dall'ordine morale, e che all'interno di questo ordine morale distingue la giustizia particolare dalle altre virtù» (p. 57). Se la nozione di diritto, invece, si sposta dalla cosa al soggetto (diritto soggettivo o facoltà di...), i limiti tra ordine giuridico e ordine morale perderanno la loro nitidezza giacché allora entrambi gli ordini riguarderanno la soggettività, e, tra altre conseguenze, si darà luogo «a una riduzione del diritto della persona a una semplice dichiarazione formale e astratta, vuota di ogni contenuto reale e privata di ogni effettività» (p. 180).

Una volta centrato il nocciolo della tesi dello Schouppe, il resto del presente studio consiste nell'individuazione di quegli autori tomisti che lungo la storia sono stati fedeli e questa nozione del diritto come *res iusta* e quelli che se ne sono discostati consapevolmente o meno. Ne risulta un panorama sorprendente. Già nel dopo Tommaso «avremo l'occasione di scoprire nella Seconda Scolastica la ricerca d'un equilibrio tra l'eredità tomista — la concezione realista — e gli influssi d'origine nominalista che sostengono l'introduzione del diritto soggettivo come senso proprio del diritto» (p. 58). E ancora di più: «Abbiamo avuto l'occasione di mostrare che la fedeltà dei teologi spagnoli del secolo XVI alla dottrina del Dottore Angelico — opinione comunemente accettata — non è per quello che riguarda il nostro argomento che una mera apparenza. E questo non soltanto da Suarez — ben noto come partigiano del diritto soggettivo — in poi, ma già da Vitoria, senza fare ec-

cezione di Soto e Molina» (p. 191). Nemmeno i moralisti del secolo XVIII lasciano troppo spazio all'accezione realista del diritto: in genere tentano una sorta di sincretismo e tendono risolutamente verso il diritto soggettivo.

Lo studio del capitolo V — «Les "thomistes" du XIX siècle à nos jours» — costituisce un esempio di ordine e chiarezza. I diversi autori vengono raggruppati secondo le due grandi linee (correnti innovatrici e realismo giuridico); all'interno di queste sono analizzate le diverse tendenze, separando i giuristi-filosofi dai moralisti (a favore del diritto soggettivo; della norma; di una duplice concezione; di un sincretismo; di un realismo in senso ampio; di un realismo limitato alla definizione di diritto, ma senza riflesso nella dottrina; e, finalmente, i rappresentanti della concezione realista del diritto propriamente detta).

Secondo Schouppe, con l'apparizione di un rinnovamento della dottrina aristotelico-tomista, alcuni autori hanno manifestato il loro interesse per il diritto. Il presente studio intende «far crescere il numero dei partigiani del realismo in senso stretto» (p. 180), e, a mio parere, le argomentazioni dello studio storico e poi l'esposizione sintetica della concezione realista fatta nella seconda parte del libro, sono un buon punto di partenza per riuscire nel tentativo.

Si tratta, quindi, di un lavoro di ricerca che trova il suo pubblico tra i filosofi del diritto e gli studiosi della virtù della giustizia. Per questi ultimo potrà anche comportare il porsi di fronte a una sfida: la revisione dei manuali di teologia morale in ciò che riguarda l'oggetto della giustizia e le conseguenze pratiche che derivano dal realismo giuridico.

V. Bosch

AA. VV., *Solidarietà, nuovo nome della pace* (Studi sull'enciclica «*Sollicitudo rei socialis*» di Giovanni Paolo II offerti a don Giuseppe Gemmellaro) a cura di Mario Toso, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1988, pp. 232.

La solidarietà, argomento spesso trattato dal magistero e dalla filosofia sociale, viene proposto dalla «*Sollicitudo rei socialis*» come forma più alta, e nello stesso tempo più urgente, di sviluppo. La triade solidarietà-sviluppo-pace (cfr. SRS 39) ha nella prima il punto di partenza, mezzo e condizione di effettività dello sviluppo e della pace, i quali sono a sua volta meta naturale di ogni azione solidale. Di conseguenza, parallelamente alla crescente consapevolezza dell'unità comunitaria del mondo, si fa necessaria una proporzionata educazione allo sviluppo e alla pace, fondata su un avvenire solidale della vita umana in ogni suo livello: rapporto fra individui, società, popoli e nazioni.

Acquista dunque particolare importanza un'opera, che cerchiamo di analizzare, indirizzata a chiarire ai responsabili dell'educazione dei giovani una lettura proficua dell'enciclica di Giovanni Paolo II. La «*Sollicitudo rei socialis*» che, in continuità con gli insegnamenti della «*Populorum Progressio*» di Paolo VI, mette

in evidenza le responsabilità delle singole persone e dei popoli, e chiama loro ad assumerle, indica anche come tutto quanto sia possibile soltanto a condizione che il mondo scopra la sua vocazione più alta, cioè, sia educato allo sviluppo secondo il disegno divino. Solidarietà, sviluppo e pace sono, dunque, un cammino che comprende non soltanto decisioni ed azioni esterne, ma anche maturazione dell'uomo: riflessione morale all'altezza dei progressi tecnici e delle possibilità di decidere e di fare.

I saggi raccolti nell'opera cercano di evidenziare gli elementi e le prospettive essenziali che la «*Sollicitudo rei socialis*» offre per un'educazione sociale alla solidarietà aperta ad una dimensione mondiale. A questo fine i testi sono stati raggruppati in tre aree strettamente vincolate: fondatezza dei contenuti, approfondimento dei significati, applicazioni pratiche.

Il primo gruppo di saggi scopre i fondamenti biblici, patristici e magisteriali del documento.

Carlo Buzzetti rende più esplicita la prospettiva biblica, raccogliendo le sue osservazioni intorno a cinque punti: la base biblica del moderno termine «sviluppo»; il giudizio biblico che Giovanni Paolo II esprime sulla condizione attuale dello sviluppo; l'antropologia biblica che sostiene il ragionamento del Pontefice; le «soluzioni» eminentemente bibliche segnalate dall'enciclica; e, alla fine, i vincoli biblici del modello «solidarietà».

Enrico dal Covolo presenta la sua riflessione sui fondamenti patristici della «*Sollicitudo rei socialis*» mettendo in risalto due insegnamenti dei Padri che fluiscono dal testo magisteriale: il lavoro e il senso di ricchezza e povertà.

Mario Toso espone i contenuti principali dell'enciclica, non senza prendere nota degli aspetti nuovi del testo di Giovanni Paolo II, con cui si pone in risalto il carattere progettuale della «*Sollicitudo rei socialis*», inteso come indicazione di prospettive ideali di società, di economia, di politica, di civiltà; così, sebbene non proponga soluzioni concrete ai problemi, l'enciclica offre una base ispiratrice, teorica e pratica, ai responsabili dei diversi settori della vita sociale.

Luis A. Gallo cerca di confrontare le due Conferenze Generali dell'Episcopato Latinoamericano con l'enciclica di Giovanni Paolo II; proposta interessante, tuttavia migliorabile: dovrebbe cercare di dare una visione più oggettiva della situazione latinoamericana, e chiarire la conclusione: pare che l'oggetto principale della «*Sollicitudo rei socialis*» sia stato confermare la validità dei documenti finali di Puebla e Medellin.

La seconda parte raccoglie cinque sintetici saggi di approfondimento sul significato teologico, morale, filosofico, economico e culturale della «*Sollicitudo rei socialis*».

Sabino Palumbieri sottolinea che la riforma dello sviluppo proposta da Giovanni Paolo II ha come requisiti previ una lettura sapienziale della storia, giacché soltanto una pedagogia della storia che abbia come pedagogo la Provvidenza può spingere allo sviluppo «vero» (SRS 9) e «pieno» (SRS 28).

In poche righe, Guido Gatti riesce ad allacciare i diversi punti nei quali la «Sollicitudo rei socialis» sottolinea la dimensione morale della questione sviluppo-sottosviluppo, ed indica il cammino ugualmente morale a cui il magistero convoca, persone, società e nazioni.

Carlo Chenis elabora una ricerca sulla fenomenologia presente nell'enciclica, alla luce di un'ermeneutica di tipo antropologico, ontoteologico e sociale; dalla constatazione passa alla valutazione secondo un'epistemologia critica; una volta chiariti i parametri e denunciate le strutture, apre il discorso alla *praxis* della liberazione proposta dal documento.

L'analisi del significato economico dell'enciclica presentato da Guglielmo Ellena in modo schematico, si svolge a partire dall'enunciazione dei possibili tipi di lettura della fenomenologia dello sviluppo e del sottosviluppo; l'Autore segnala i problemi che si pongono ai credenti, ed offre una visione generale dello stato attuale della questione del debito internazionale e del problema dell'uso appropriato delle tecnologie.

Mario Montani cerca di cogliere la «Sollicitudo rei socialis» nel suo significato culturale; sottolinea che nel documento la cultura non è soltanto un modo umano di esistere e di essere, ma anche attività con cui l'uomo si fa più uomo, e da cui dipende la configurazione del suo futuro; parallelamente, si deve considerare che al livello delle nazioni, ognuna di esse esiste per mezzo della cultura e grazie alla sua cultura; ma l'identità culturale, fonte di speranza, richiede fedeltà all'essere dell'uomo.

Nella terza parte dell'opera, cinque autori studiano l'applicazione della «Sollicitudo rei socialis» ai campi catechetico, psico-antropologico, giuridico-canonico e liturgico.

Nelle sue considerazioni catechetiche, Cesare Bissoli si occupa di esplicitare gli elementi dell'enciclica che potenzialmente fanno riferimento al servizio che la catechesi può prestare all'insegnamento sociale della Chiesa: prospetta il problema della dimensione sociale della catechesi nell'ambito italiano; segnala i contenuti «chiave» per una comprensione catechistica dell'enciclica, ed infine indica le condizioni di attuabilità che giudica pertinenti e che condizionano la metodologia della trasmissione di tali contenuti: età, canali e mezzi di trasmissione, promozione di forme attive di partecipazione.

La lettura della «Sollicitudo rei socialis» in chiave psicologica, portata avanti da Eugenio Fizzotti, evidenzia il concetto di totalità della persona umana, alla luce della quale si evidenziano altri elementi della concezione dell'uomo implicita nel documento: trascendenza della vita umana; singolarità, originalità ed unicità dell'esistenza umana, che obbliga all'impegno per tutti e per ognuno degli uomini.

Carlo Nanni tratta la pedagogia dello sviluppo presente implicitamente nell'enciclica; individua le difficoltà che porta con sé una pedagogia dello sviluppo e descrive il modo in cui la «Sollicitudo rei socialis» viene incontro ad esse: per la definizione e richiamo di uno sviluppo globale, per la determinazione degli ambiti che richiedono urgente educazione, per lo stimolo a quelli già esistenti.

Tarcisio Bertone analizza la connessione fra la «Sollicitudo rei socialis» e la normativa canonica sull'amministrazione dei beni temporali: parte dallo studio del C.I.C., specialmente il Libro V («Beni temporali della Chiesa»), e dei suoi riflessi sulla questione sociale; successivamente individua i punti offerti dalla «Sollicitudo rei socialis», confrontandoli con il regolamento canonico; ne indica le implicazioni nell'impegno sociale dei cristiani e raccoglie, a titolo illustrativo, l'esempio delle legislazioni di alcuni istituti religiosi.

Nell'ultimo degli studi, Achille M. Triacca, continuando la linea iniziata da Giovanni Paolo II, presenta il rapporto tra l'impegno solidale e la vita liturgica e segnala i principi liturgico-eucaristici che spuntano dalla «Sollicitudo rei socialis».

M.A. Ferrari

T. HERR, *La dottrina sociale della Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato 1988, pp. 214.

L'opera di Theodor Herr, docente alla facoltà di teologia di Paderborn, Germania, è preceduta da un saggio introduttivo a cura di Giuseppe Angelini, nel quale il curatore cerca di chiarire i problemi attuali della dottrina sociale cattolica. In primo luogo, Angelini richiama «i termini generali di quella "quaestio disputata" che è divenuta la dottrina sociale cattolica negli ultimi decenni» (p. VI), domandandosi se la si debba situare nell'ambito della «*philosophia socialis*» oppure nel quadro della «*theologia moralis*». Poi, tenta di valutare l'opera di Theodor Herr indicandone le principali idee, per abbozzare alla fine alcune linee che aiutino ad intendere le difficoltà di fatto sollevate dalla dottrina sociale cattolica.

In questo lucido saggio introduttivo, Angelini ci indica che «il limite dell'opera di Herr appare strettamente connesso al più generale dei suoi intendimenti: si tratta di intendimenti divulgativi, o più propriamente di intendimenti "pastorali" o "catechistici", e non invece di intendimenti scientifici» (p. XX). Infatti, lo stesso Herr parla della sua opera come di una introduzione generale alla dottrina sociale cattolica, che vuole solamente offrire una prima informazione e stimolare ad un ulteriore approfondimento dei singoli temi e della dottrina sociale cattolica in genere. Il linguaggio viene mantenuto volutamente semplice rinunciando ad un maggiore apporto scientifico, proprio per raggiungere un più ampio numero di interessati.

Ogni capitolo del libro è preceduto da un testo introduttivo, che chiarisce in breve la posizione dei singoli temi e li introduce nel quadro generale della dottrina sociale. Ad ogni capitolo sono stati inoltre allegati alcuni testi tratti da pronunciamenti ufficiali della Chiesa, soprattutto dalle encicliche sociali.

L'opera è divisa in tre parti. Nella prima si tratta delle questioni di base della dottrina sociale: l'autorità della Chiesa sulle questioni socio-economiche, il contenuto della Sacra Scrittura circa l'ordinamento economico-sociale, la conce-

zione cristiana della dignità dell'uomo, i principi di solidarietà e sussidiarietà, il bene comune, ecc.

I temi inerenti la dottrina dei principi trattati in questa prima parte chiari-sono importanti presupposti relativi alla comprensione e al modo di procedere della dottrina sociale cattolica. In consonanza con la dottrina tradizionale l'Autore afferma che «la Bibbia non è un catechismo sociale» (p. 18). La dottrina sociale non è un sistema ideologico, «il suo scopo consiste nel fissare principi e fondamenti per la plasmazione dell'ordinamento economico e sociale conforme alla giustizia e alla dignità dell'uomo. A ciò corrisponde il modo di procedere, e cioè il metodo della dottrina sociale cattolica» (p. 24).

In questa prima parte, risulta di particolare interesse la critica di Herr ad alcune impostazioni della teologia della liberazione. «Se si volessero caratterizzare sinteticamente la teologia della liberazione, la si potrebbe definire come una teologia della prassi, come una "prasseologia". Essa intende se stessa come una teologia che parte dal basso, dalla prassi» (p. 27). Per queste impostazioni teologiche sbagliate, dice Herr, «la strada non va dalla teologia alla prassi sociale, bensì, al contrario, dalla prassi alla teologia... All'inizio sta l'analisi dei rapporti socio-economici, spesso condotta mediante l'armamentario della critica sociale marxista. La liberazione dal bisogno sociale e dalla sottomissione è il punto di partenza per la liberazione religioso-teologica dell'uomo» (p. 28). Più avanti, aggiunge che per queste dottrine «l'atto redentivo di Cristo viene compreso in accezione sintetica, come liberazione insieme religiosa, sociale e politica». S'affaccia così il pericolo di stemperare la trascendenza della redenzione di Cristo nell'immanenza della liberazione sociale.

Nel capitolo dove tratta della teologia politica, l'Autore mette in risalto il pericolo di una sopravvalutazione della critica sociale con una conseguente possibile politicizzazione del messaggio di fede (cfr. p. 33).

Un ultimo argomento di questa prima parte che mi sembra interessante mettere in rilievo è quello che l'Autore chiama il «principio della personalità». Infatti, Herr afferma che «al centro della dottrina sociale della Chiesa sta l'uomo come persona o come immagine di Dio. La dignità personale dell'uomo è intoccabile e deve costituire metro inalienabile di qualsiasi politica istituzionale cristiana. Pertanto il principio della personalità ha importanza permanente per la dottrina sociale cattolica» (p. 39).

Nella seconda parte dell'opera, Herr tratta dell'ordinamento economico e sociale dal punto di vista cristiano. A questo riguardo l'Autore afferma che «è compito della Chiesa proporre fondamenti etici per la vita economica e per il mondo del lavoro, onde garantire una strutturazione dell'economia degna dell'uomo e socialmente giusta» (p. 67). Questo non significa — afferma — che esista un ordinamento economico cattolico (cfr. p. 69). Ricollegandosi al «principio di personalità» precedentemente accennato, l'Autore procede toccando tutti i temi principali della dottrina sociale economica: il rapporto lavoro-capitale, la proprietà, i sistemi

economici, l'umanizzazione del mondo del lavoro, i sindacati e la cogestione. È di particolare interesse la preoccupazione dell'Autore di ripristinare la figura del libero imprenditore nella società attuale, e la sua preoccupazione per la formazione cristiana dello stesso (cfr. p. 124 e ss.).

Nella terza parte, Herr tratta dei rapporti tra politica, Chiesa e Stato. Nell'introduzione afferma che «è convinzione della Chiesa che essa non debba mischiarsi direttamente nella vita economica e politica. Compito e missione della Chiesa sono la predicazione e la realizzazione del Regno di Dio. La Chiesa non ha ricevuto da Cristo alcuna missione politica diretta, non può quindi neanche pretenderla» (p. 135). L'Autore intende gettare uno sguardo sulle posizioni fondamentali dell'etica politica, procedendo da alcune domande precise. Contemporaneamente, vengono accennati anche gli sviluppi storici, per poter meglio comprendere gli atteggiamenti e le valutazioni odierne della Chiesa su questioni politiche concrete, considerando in particolar modo il rapporto tra Chiesa e Stato.

L'opera ha un'indubbia utilità pragmatica; ed è da apprezzare, come nota Angelini, la lucidità dell'Autore nel sottolineare le due linee direttrici più significative del magistero attuale: quelle dell'attenzione dell'attualità storica e alla fondamentazione scritturistica della dottrina sociale. Sono da rilevare anche la fedeltà dell'Autore al magistero della Chiesa, e la sua chiarezza e precisione nell'interpretazione dei testi magisteriali.

H. Fitte

J. WEISMAYER, *La vita cristiana in pienezza. Sintesi storico-teologica della spiritualità cristiana*, Dehoniane, Bologna 1989, pp. 224 (Titolo originale: *Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität*, Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck - Wien 1983).

L'Autore di questo manuale è Direttore del Dipartimento di Teologia spirituale esistente dal 1976 alla facoltà cattolica di teologia dell'università di Vienna, e rappresenta il frutto di molti anni di docenza, giacché Weismayer ha curato dal 1968 il settore «teologia della spiritualità» all'interno dei corsi teologici viennesi e di formazione teologica per corrispondenza.

Nella *Premessa*, l'Autore spiega la prospettiva generale dell'opera: «Ci proponiamo di considerare la vita spirituale nel contesto globale dell'opera salvifica, posta in atto da Dio per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito Santo, come realizzazione della vocazione dell'uomo alla comunione col Dio vivente. All'interno di questa prospettiva generale inseriremo i vari temi tipici della vita spirituale. Questa sintesi degli aspetti specifici, appartenenti all'unica vita spirituale vista nella sua globalità, costituisce un interesse speciale dell'autore, il quale si propone an-

che di prestare particolare attenzione ai fondamenti biblici e alle forme di realizzazione storica della spiritualità cristiana» (p. 5). Un po' oltre, affrontando una possibile critica, continua: «Il libro tratta una molteplicità di temi, che spesso potranno essere presi in considerazione soltanto schematicamente, nel rapporto con la vita spirituale nella sua globalità. Ogni sezione potrebbe costituire una ricerca a sé. Sono ben consapevole dell'obiezione che mi si potrebbe muovere. D'altro canto mi premeva molto la visione d'insieme» (p. 6).

Orbene, a mio avviso, proprio in questo notevole sforzo compiuto di sintesi risiede il pregio maggiore dell'opera. Tale fatto si rispecchia nella sua sistematica o struttura interna, poiché l'intrecciarsi dei diversi capitoli fornisce al lettore una visione complessiva ben riuscita della vita spirituale, colta nella sua globalità e nel suo dinamismo.

Il primo capitolo, introduttivo e di chiarificazione dei concetti, è dedicato alle nozioni di spiritualità e di teologia della spiritualità e al loro mutuo legame. Nel secondo capitolo viene delineata la configurazione fondamentale della vita spirituale, attraverso la presentazione dei tratti e degli aspetti che risultano dal centro stesso della comunione di vita con Dio, per Cristo nello Spirito Santo. Nei quattro paragrafi in cui viene articolato, sono presi in esame alcuni aspetti parziali della vita spirituale, che però non si escludono a vicenda, e cioè: le forme fondamentali della vita spirituale (paragrafo I); gli atti fondamentali di essa (paragrafo II); la vita spirituale come situazione di cammino (paragrafo III) e il rapporto alla comunità della vita spirituale (paragrafo IV).

Il terzo capitolo tratta delle dimensioni della vita spirituale, vale a dire, della maniera in cui questa realtà si concretizza nelle diverse dimensioni in cui l'esistenza umana è vissuta. Tali dimensioni sono costituite dalla vita vissuta davanti a Dio e con Dio in un senso esplicito — la vita di preghiera —; dalla vita vissuta nella comunione della Chiesa e per la Chiesa, la vita con gli altri; dalla vita vissuta nel mondo e, infine, dall'esistenza trascorsa nella tensione legata alla situazione di cammino.

Il quarto e ultimo capitolo prende in considerazione altri aspetti della molteplicità della vita spirituale. In esso la configurazione fondamentale della vita spirituale nelle sue diverse dimensioni è esaminata nelle realizzazioni condizionate dalle vocazioni personali. Vengono studiate dunque la vocazione di tutti alla perfezione della vita cristiana, la vocazione del singolo, e le diverse vocazioni come tipi di spiritualità.

Dal punto di vista metodologico bisogna far risaltare ciò che viene accennato nel sottotitolo dell'opera, e cioè che si tratta di una sintesi storico-teologica. Il modo in cui vengono armonizzati gli aspetti dottrinali con le forme di realizzazione storica della spiritualità cristiana è molto ben riuscito. A mio parere è questa una buona strada per procedere all'elaborazione di qualsiasi manuale nell'ambito della Teologia spirituale. Inoltre bisogna rilevare l'approfondimento scritturistico di ogni argomento studiato.

Non sarei invece d'accordo con l'Autore in due questioni specifiche. La prima è di carattere sistematico, in quanto ritengo che l'argomento della vocazione universale alla santità costituisca la chiave di volta — e quindi il punto di partenza — per trattare il discorso sulla nozione di spiritualità cristiana. Proprio per questo, occorre che tale argomento venga esaminato agli inizi di un manuale di Teologia spirituale, e non quasi alla fine come in quest'opera. La mia seconda osservazione è di tipo contenutistico, e fa riferimento alla questione dell'origine della diversità delle vocazioni all'interno della vocazione cristiana (cfr. pp. 196-215). A mio parere si nota la mancanza di un approfondimento del fondamento ecclesiale di tale diversità, poiché non viene sviluppato l'argomento del rapporto esistente fra vocazione personale e missione specifica all'interno della missione della Chiesa. Ritengo che tale rapporto stia alla base delle diverse modalità della comune vocazione alla santità.

Se mi è lecito avanzare un suggerimento, mi pare che nelle successive edizioni italiane del libro si potrebbe riportare il riferimento bibliografico delle traduzioni italiane ormai esistenti relative alle opere in lingua tedesca citate nelle note in calce. Ciò è stato fatto solo parzialmente nella presente edizione. Questo fatto però resta controbilanciato dalle *Indicazioni bibliografiche* a cura di B. Secondin poste alla fine dell'opera.

Infine possiamo dire che ci troviamo di fronte a un manuale moderno di Teologia spirituale molto pregevole sia per il suo carattere sintetico che per la sua metodologia e sistematica.

M. Belda

A. DAGNINO, *La vita cristiana o il mistero pasquale del Cristo mistico*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, pp. 891.

Apparso per la prima volta nel 1960 col titolo «La vita interiore», questo libro raggiunge la sua settima edizione. Il suo successo si valuta di più se si considera il periodo di tempo in cui ha tenuto il campo e nel quale si sono visti non pochi cambiamenti e tentennamenti nell'ambito della teologia spirituale, o meglio, della spiritualità.

Dagnino confessa di non aver voluto comporre un «manuale» ma, «soprattutto e prima di tutto, fornire materia di meditazione-amore-gioia. Questo tono volutamente pratico e santificante dichiariamo d'averlo tenuto costantemente presente perfino nell'unica discussione sulla chiamata universale alla contemplazione» (p. 12).

Non ho seguito passo passo tutte le edizioni di quest'opera. Nel trovarmi però di fronte alla settima edizione *reprint* non posso che congratularmi con l'Au-

tore per il lavoro svolto, per la sua tenacia nel rileggere e correggere il testo, per la scelta dei nuovi testi, e anche per i tagli, un compito sempre difficile.

L'obiettivo della rielaborazione del testo era quello di arricchire il libro con la dottrina di vita spirituale contenuta nei documenti del Vaticano II, soprattutto per la novità dell'approccio alla santità che i Padri conciliari avevano chiaramente manifestato. «Tipo di santità assai arduo e difficile, piuttosto del mondo futuro che del presente, appunto perché, secondo lo spirito del concilio, il santo di oggi dovrebbe prefiggersi di essere perfettamente trascendentale e perfettamente incarnato, autonomo, perfettamente dato al prossimo nell'apostolato e completamente a Dio nella contemplazione» (p. 11).

Questo lavoro ha dato ottimi e soddisfacenti frutti, ed oggi possiamo avere tra le mani un ottimo libro di spiritualità, di vita cristiana. Non è certamente un trattato di teologia spirituale, e gli manca una certa riflessione teoretica su alcune componenti della vita spirituale; ciò nonostante, mi sembra che sia di valido aiuto anche per gli studiosi e che l'utilizzazione dei testi — specialmente della Sacra Scrittura, dei Padri, di san Tommaso d'Aquino e dei santi Giovanni della Croce, Teresa d'Avila, Teresa di Lisieux e Francesco di Sales, oltre a quelli del magistero, sia veramente lodevole e molto curata.

Già il titolo stesso si è arricchito. La vita cristiana non è soltanto vita interiore, anche se ovviamente la presuppone, e la vita interiore rimane sempre la sorgente dalla quale tutta la vita dell'uomo attinge l'acqua vivificante.

La struttura del libro è rimasta immutata, con la divisione in sei argomenti: *La Grazia; Il nostro organismo soprannaturale; Unione dell'anima con Cristo; Il nostro crescere in Cristo; La purificazione dell'anima; I gradi della vita cristiana*. Sono invece scomparse tutte le appendici della prima edizione, ormai non più utili. Pure la divisione interna degli argomenti è rimasta pressappoco identica tranne nel quarto, ricostruito sui testi dell'*Eucharisticum mysterium*.

Questo cambiamento ha fatto risaltare la centralità e il significato dell'Eucaristia-sacrificio-memoriale-convito nella vita del cristiano, come si apprezza, tra molti altri, nei seguenti passi: «Mai come nella comunione dovremmo desiderare che si attui quella "copiosissima effusione dello Spirito Santo" che, secondo l'insegnamento della *Mystici corporis* e del Vaticano II, dovrebbe renderci "di giorno in giorno sempre più simili al Redentore..." e diventare principio "di vita, unità, moto..."» (p. 534). «La grazia-delle-virtù-e-dei-doni», essendo comunicazione della divina natura, ci abilita a riprodurre, con l'esercizio della fede-speranza-carità, le stesse operazioni che la Trinità produce per natura: la generazione del Figlio e la spirazione dello Spirito Santo. Ora la comunione, aumentando in noi la grazia, aumenta anche mirabilmente questa possibilità e quindi questo potente mezzo di crescita in amore» (p. 533).

Sui diversi tagli vorrei segnalare che nel primo argomento, anche se l'Autore si giustifica dicendo che ha lasciato il compito «al teologo speculativo di spiegare la natura della grazia e di darne una definizione» (p. 79), forse sarebbe stato

utile conservare lo studio apparso nella prima edizione sulla natura della grazia abituale, che sarebbe servito d'introduzione prima di passare direttamente allo studio degli effetti della grazia.

Nel quarto argomento si è impoverito lo spazio dedicato al Sacramento della Penitenza, ridotto a quattro pagine, e questa riduzione va collegata pure alla scomparsa delle pagine dedicate alla malizia del peccato, che la prima edizione inseriva nella trattazione sulla Messa.

Abbiamo notato anche nel quinto argomento, sulla purificazione dell'anima, un altro taglio che a nostro avviso sarebbe forse stato meglio evitare. Mi riferisco alle pagine riguardanti gli errori dottrinali più comuni nella vita spirituale: l'americanismo, il quietismo e il giansenismo. Si trattava di ottime pagine che fungevano da chiarimenti preliminari a queste materie per le persone meno informate.

In ogni caso, queste mancanze niente tolgono ai reali valori dell'opera. Tra i quali, fa piacere sottolineare che dappertutto è stata recepita pienamente la realtà della chiamata universale alla santità ribadita con chiarezza e senza esitazione nel Vaticano II. Già dalla prima edizione l'Autore si era detto favorevole alla classica definizione di Benedetto XV della santità: «La santità consiste propriamente, solo nella conformità al volere divino, espressa in un continuo ed esatto compimento dei doveri del proprio stato», e sottolineava che «per avere la possibilità ed il dovere di diventare cristiani perfetti non si esige né studio, né intelligenza superiore e neppure la vocazione religiosa (...) possono e devono essere santi: la mamma, l'operaio, l'impiegato: l'unica condizione richiesta è l'esatto e costante adempimento dei doveri del proprio stato» (p. 178).

L'aggiunta di diverse citazioni del Vaticano II, particolarmente della *Lumen gentium* e dell'*Apostolicam actuositatem* ha portato a una certa rielaborazione del testo: diversi brani, scritti e pensati principalmente per religiosi e sacerdoti, sono cambiati perché possono essere applicati a tutti i fedeli; si vedano, per esempio, le pp. 373-374: dove adesso si legge «apostolo» era scritto prima «sacerdote».

Dove, però, questo influsso si può trovare con maggiore chiarezza è nella redazione di molte pagine. Segnaliamo, a modo di esempio, le pp. 389-390, dove si parla della necessità di coltivare il dono della scienza per «la sua attività nell'uso delle creature e del piacere; sappiamo che questo è... un problema molto vivo; senza dubbio anche il più importante e il più difficile da risolversi: il più importante, perché oggi, seguendo indicazioni precise del Vaticano II, la santità non consiste nel sapersi distaccare dalle cose visibili, ma nel sapere armonizzare terra e cielo, realtà visibili e invisibili "in una sola sintesi vitale"». Nella prima edizione si leggeva: «...il più importante, perché come abbiamo visto sono le creature che incantando i sensi, ci fanno peccare» (p. 500). Gli esempi si potrebbero moltiplicare.

A questo proposito abbiamo notato, tuttavia, un certo riduzionismo, più apparente che reale, nel sottotitolo del piccolo trattato sui Sacramentali «o animazione cristiana del mondo» (p. 578): infatti, i sacramentali servono a tutti, e per tutta la vita spirituale, come servono le virtù e i doni, e i sacramenti; non avrebbe

senso pensare, per esempio, che l'aiuto dei sacramentali occorre soltanto ai cristiani che devono santificarsi nel mondo, come se sacerdoti e religiosi non ne avessero bisogno, o i laici nel mondo non potessero attingere le profondità della vera vita della grazia. Dagnino ovviamente è contrario a ognuno di questi pareri.

Vorrei sottolineare altre due caratteristiche di questa opera: il suo cristocentrismo e il concetto di vita cristiana unitaria sin dall'origine.

Parlando della necessità di agire sempre sotto l'influsso vitale dell'umanità di Cristo, afferma: «È veramente indispensabile capire chiaramente e non dimenticare questo caposaldo di dottrina cristocentrica. Ad ogni azione corrisponde un'irradiazione carica di virtù cristificante che emana dall'umanità di Cristo e precede, accompagna, chiude l'azione, affinché essa sia veramente fatta «nel suo nome», «in lui» e possa portare «molto frutto»... L'azione presente dev'essere, per dirla con espressione moderna cristocomandata-commisurata (p. 453).

Cristocentrismo già manifestato con simile chiarezza parlando della necessità di avere il «senso di Cristo» nella vita di fede: «Ogni pensiero, come ogni azione che non sono cristocomandati, né imbevuti dal modo di pensare e di agire di Cristo, non sono "cristiani": non hanno "sussistenza, coesione, senso, ragione d'essere ed unità"» (p. 284). Cristocentrismo che fa emergere sempre di più la grazia dei sacramenti: «Che i sacramenti, specialmente quello eucaristico, abbiano il loro massimo rendimento, diventa una delle preoccupazioni più forti dell'indirizzo cristocentrico. Il Vaticano II conferma questo indirizzo dichiarando che "è di grande importanza che i fedeli comprendano facilmente i segni dei sacramenti e si accostino con somma diligenza a quei sacramenti che sono destinati a nutrire la vita cristiana"» (p. 449).

Per far risaltare la sua concezione della vita cristiana unitaria, Dagnino ha tolto nel sesto argomento la vecchia introduzione sui principianti-proficienti-perfetti, divisione che non utilizza nell'esposizione. La grazia che riceve l'anima è sempre «la medesima "grazia-delle-virtù-e-dei-doni"», il medesimo organismo soprannaturale, che, agli inizi, è come impedito nel suo funzionamento dagli attriti degli affetti disordinati», e che poi «via via che l'anima si dispone purificandosi, si cambia, per esprimerci così, e fiorisce in contemplazione, prima iniziale, e poi di grado in grado, perfetta» (p. 695).

Nello stesso argomento è inclusa una breve esposizione sulle diverse teorie circa la contemplazione e il suo luogo nel normale sviluppo della vita cristiana. Dagnino manifesta la sua preferenza per la soluzione di Garrigou-Lagrange con le precisazioni del p. Gabriele di Santa Maria Maddalena.

E per concludere vorrei fare tre suggerimenti. Il primo si riferisce alla difficoltà che ogni uomo trova nello sviluppo della sua vita cristiana. L'Autore parla qua e là del «terribile quotidiano»: non si trovano però nel libro accenni precisi sulle tentazioni e sulle normali tribolazioni. Trattandosi di un libro che invita a crescere nell'amore di Cristo, questa mancanza si fa notare, e c'è pure il pericolo di sminuire in certo qual modo il senso della croce, anche nel vivere quotidiano. La parola tentazione non appare nemmeno nell'indice analitico.

Il secondo suggerimento verte sulla questione dell'apostolato, tema trattato in due momenti: il primo, in una nota del quarto argomento, per sottolineare la necessità di morire con Cristo «per la salvezza dell'umanità»; il secondo, quasi alla fine del libro, pure in due note più lunghe, immediatamente dopo la notte «passiva» dello spirito e prima dello studio della unione trasformante. Teoreticamente le tre note sono ineccepibili, come pure la conclusione: «l'apostolo, per essere veramente degno di questo nome, dev'essere tanto umile da rassegnarsi di diventare, sotto l'influsso dello Spirito santo, uno strumento morto, un ripetitore spersonalizzato del pensiero e dei misteri di Dio» (p. 829), anche se si potrebbe dubitare se la parola «spersonalizzato» sia la più consona in questo contesto. L'apostolo nel «diventare Cristo» non si spersonalizza affatto. Ma vorrei limitarmi ad accennare alla mancanza di un riferimento preciso alla missione apostolica di ogni cristiano che deve portare a Cristo chiunque gli sta accanto e dev'essere testimone della morte e della risurrezione di Gesù nel suo lavoro, in mezzo alla sua famiglia, ecc.

Un terzo — e ultimo — suggerimento è di far preparare, per le prossime edizioni, un indice delle citazioni ed un altro dei nomi dei diversi autori citati: sarebbe molto utile per i lettori. Non escluderei neanche un certo miglioramento dell'attuale indice analitico, rimasto praticamente allo stesso livello della prima edizione.

E. Juliá

C. JOURNET, *Maria corredentrice*, Ares, Milano 1989, pp. 128.

L. TIRELLI BARILLA, *La fede dei figli di Dio*, Ares, Milano 1988, pp. 144.

Assieme all'opera di C. Burke che abbiamo recensito a parte, le due opere che presentiamo fanno parte della collana di spiritualità *Emmaus*.

L'opera postuma del cardinale ginevrino Charles Journet (1891-1975) di cui ci stiamo ora occupando consta di due parti: una dedicata al tema *Mater Dolorosa*, che raccoglie meditazioni sul dolore di Maria, l'altra riguarda invece la centralità di Maria nella Chiesa e la sua presenza nella vita del sacerdote. Seguendo uno schema classico degli autori spirituali, Journet medita sui tre dolori di Maria durante l'infanzia di Gesù (la profezia di Simeone, la fuga in Egitto, lo smarrimento a Gerusalemme) e i quattro dolori durante la Passione (Gesù con la Croce sulle spalle, la Crocifissione, la deposizione dalla Croce e quella nel sepolcro). Alla riflessione su questi sette dolori il cardinale ginevrino intercala quella su altri punti della vita pubblica di Gesù in cui c'è un riferimento esplicito a Sua Madre (l'acclamazione della donna sconosciuta, la sua presenza alle nozze di Cana).

La seconda parte dell'opera viene introdotta dal testo della proclamazione di Maria *Mater Ecclesiae* fatta da Paolo VI alla fine del Concilio Vaticano II. La riflessione su Maria nella vita del sacerdote apre uno spiraglio sulla profonda devozione mariana del cardinale svizzero con discreti aneddoti della sua vita sacerdotale. Una caratteristica delle opere di Journet fu quella di realizzare uno straordinario incontro tra le più audaci conquiste del pensiero e la più viva sollecitudine pastorale. Un incontro reso possibile da una sensibilità e una passione tutte mariane. Nella sua presentazione, Antonio Livi sottolinea che «la fede più è illuminata dalla dottrina più conduce alla realtà, senza fermarsi alla sua formulazione teorica, al suo enunciato intellettuale e la realtà è che Cristo è vivo ed è mio Redentore, e che dall'alto della Croce mi ha dato per madre sua Madre. Non c'è spiritualità cristiana se non dove la dottrina cristiana conduce al rapporto personale con il Dio fatto uomo, con Gesù figlio di Maria». Journet, come S. Tommaso d'Aquino a cui esplicitamente si ispirò, realizza quella perfetta sintesi di teologia e spiritualità che caratterizza i grandi pensatori cristiani. Queste meditazioni teologiche che stiamo presentando vanno messe in rapporto con le opere sistematiche del cardinale ginevrino, soprattutto con la monumentale *L'Eglise du Verbe incarné*, meditato da Paolo VI durante il Concilio, e con *La Messa*.

In appendice alla prima parte è riportata una riflessione sull'iconografia, la storia e la liturgia nonché le vicende magisteriali che si riferiscono alla Vergine Addolorata. Con questi dotti cenni l'autore completò il suo breve trattato spirituale mostrando la mirabile sintonia del pensiero teologico, della contemplazione mistica e dell'espressione artistica.

Monsignor Luigi Tirelli Barilla anima da molti anni la rubrica spiritualità della rivista milanese *Studi cattolici*; desunte da una più che trentennale esperienza sacerdotale, le considerazioni raccolte ora nel volume che presentiamo non sono elecbrazioni astratte ma meditazioni: momenti di preghiera personale che sono stati poi espressi e trascritti affinché servano da guida e da aiuto ad altri fedeli. Traggono linfa vitale dall'insegnamento del Venerabile monsignor Escrivá, fondatore dell'*Opus Dei*, che ha saputo insegnare a migliaia di anime il tesoro di una filiazione divina fondata sull'orazione e sull'adempimento dei doveri ordinari del cristiano. La considerazione basilare che fa da punto di partenza delle meditazioni dell'autore è che «Dio chiama l'uomo a un compito di collaborazione alla sua opera creatrice» e a questo fine lo colma di grazia e di aiuto al punto da scieglirlo come figlio, da offrirglisi come Padre. Gli argomenti che si avvicendano fanno riferimento alle situazioni ordinarie della vita familiare. Morte e vita, paure e gioia sono realtà umane presenti nell'itinerario di ogni *homo viator*, invitato da Cristo, che viene sulla terra a piangere e a gioire, ad essere contento della propria natura umana (pp. 74-75), a riempirsi di stupore per il capolavoro del Creatore: Maria, la Donna «nella quale si riassume la potenza creatrice dello Spirito Santo» (p. 80); a Lei si affida la Chiesa ed in Lei spera il Vicario di Cristo, *Totus tuus* (cap. 13); la Vergine ci addita Giuseppe, la cui vita racchiude un importante mes-

saggio per noi «senza fare missioni né prediche, senza tanti mezzi esterni (anche buoni), ma col semplice adempimento dei tuoi doveri santifichi te e gli altri» (p. 103).

Ci piace sottolineare le riflessioni dell'autore sulla gioia cristiana che analizzano profondamente aspetti che molti cristiani devono ancora scoprire. Il Cristianesimo è la religione della gioia che si basa sulla fede della efficacia sovrabbondante della Redenzione di Cristo. La tristezza si oppone alla gioia cristiana; non il dolore che anzi è suo alleato perché «viene con Cristo, a purificare, a togliere quanto vi era di caduco, direi di carnale, nella gioia» (p. 70).

A. Cirillo

AA. VV., *The Church and women. A compendium*, Edited by Helmut Moll, Ignatius Press, San Francisco 1988, pp. 273.

Sulla scia della «Mulieris dignitatem» e nell'ambito della problematica sulla riscoperta della realtà spirituale ed ecclesiastica della donna, Helmut Moll, collaboratore del card. Ratzinger, ha preparato l'edizione di questo volume di studi sull'argomento.

Nessuno degli articoli raggruppati nel libro è originale, cioè, scritto appositamente per questa raccolta. Tutti sono apparsi tra gli anni 1979 e 1988, con l'unica eccezione di quello di Scheffczyk, pubblicato nel 1973. Questo dato, però, non toglie nulla alla validità dell'insieme, anzi si può ben dire che, grazie alla scelta fatta da Moll, i diversi studi riuniti e confrontati con le altre collaborazioni acquistano maggiore rilievo, e nel contempo alcuni di essi lasciano scorgere i propri limiti, come è naturale.

La raccolta è divisa in cinque capitoli: «The changed self-understanding of the Christian Woman»; «The Church's Teaching on Mary and the Mission of Woman in the Church Today»; «Reflections on the Relationship of the Deaconess to Women»; «On the Priesthood of Women»; «The Challenge of Feminism».

Dai titoli si può apprezzare l'ampiezza della trattazione. Si può ben dire che Moll abbia voluto tenere presenti gli aspetti più importanti della questione, in modo che l'insieme riflettesse un'opinione teologica concorde sia nell'analisi che nella soluzione dei diversi problemi. È riuscito così a produrre un lavoro abbastanza utile per capire meglio e più a fondo la lettera apostolica.

Non tutte le cinque parti mi sono parse della stessa profondità teologica. Se mi si domandasse di esprimere una preferenza, penso che dovrei scegliere la seconda, con gli articoli di Ratzinger, di Scheffczyk e di Burggraf. Il cardinale — «On the position of mariology and Marian spirituality within the totality of Faith and Theology» — riesce a collocare la mariologia in un ben preciso conte-

sto: «Mariology cannot be developed out of the mere fact, only out of a fact understood in the hermeneutics of faith. Consequently, mariology can never be merely mariological: it is part of the whole fundamental edifice of Christ and Church and is the most concrete expression of its interconnection» (p. 75), e dà così un senso alle dispute sollevate durante il Concilio per trovare il posto più adeguato allo studio sulla Madonna.

Scheffczyk, dal canto suo, riafferma il pensiero di Ratzinger, e lodando la collocazione del capitolo su Maria nella «Lumen gentium», dice: «The marian mystery will be spared from the danger of being viewed from such an isolated perspective if Mary is integrated into the economy of salvation which includes her more precisely» «in the mystery of Christ and the Church» (p. 88).

In questo mistero, la maternità di Maria appare come la causa esemplare della maternità della Chiesa (p. 88), che così aiuta a riscoprire la vera maternità spirituale della Chiesa in contrasto con una concezione troppo umana: «Today a view of the Church is advanced which understands Church as a human clustering around the work or the message of Jesus. According to that, the Church is the community of those who, out of free human initiative, gather around an idea which is derived from Jesus» (p. 89). Ha ragione Scheffczyk nel vedere una certa relazione tra questo concetto social-umanistico della Chiesa, nel quale viene trascurata la sua qualità materna, con l'abbandono del reale senso della maternità di Maria. Controbbatando un'affermazione di H. Küng, dice: «The statement that we today can no longer love the Church as "mother" has as its background the forfeiture of the mystery of the divine maternity of Mary, because where Mary is no longer in a salvific way acknowledged as Mother, the Church then loses its maternal, salvific characteristics and becomes an organization of human interests and rational purposefulness» (p. 89).

L'Autore concentra l'attenzione, nel considerare Maria modello della Chiesa, modello della fede cattolica, senza fare nessun parallelismo Maria-donna, ecc. Cambia soltanto il punto di riferimento, sottolineando la sua «totale devozione a Cristo» piuttosto che la «sua verginità»: «The virginity of the Church as total devotion to Christ is faith. In this faith, which is seen as spiritual virginity, Mary and the Church are one. In faith they commit themselves unreservedly to Christ and to no other. In this exclusivity of devotion to Christ they are, in the christological sense, fruitful» (p. 96).

Il terzo articolo di questa parte — «Woman's dignity and function in Church and society», di Jutta Burggraf — ha pure dei pregi rilevanti. Cominciando dalla chiara affermazione della essenziale uguaglianza dell'uomo e della donna, sia come persona che come membri della Chiesa, l'Autrice tenta di individuare la vocazione e la missione specifica della donna nell'essere «helpmate» dell'uomo. «Basically, the word "helpmate" means that the woman helps the man to be fully human» (p. 104): missione pure sottolineata nella «Mulieris dignitatis»: «L'uomo è affidato in modo speciale da Dio alla donna».

Ognuno con le proprie qualità e carenze, si servono vicendevolmente: la donna soprattutto attraverso la sua maternità, la sua capacità di nutrire, di curare, di far crescere.

Maria serve da modello: «Mary is mother, not priest. Her specific vocation extends into the areas of motherly care and love, not into the domain of the hierarchy. Mary never stood in front of Jesus nor at his side, always behind him. So, too, after his death: she did not position herself in front of the apostles or at their side, always behind them» (p. 109).

Maria non è costituita come un «principio» in parallelo con Pietro, né crea una spiritualità tutta sua, né viene identificata come modello della spiritualità della «donna». Maria, invece, appare come la persona che manifesta «what truly makes a Christian: not simply a specific outlook and frame of mind as other religions expect, but rather community with Christ, which takes possession of the mind and molds a person's entire physical and spiritual life» (p. 108).

Burggraf collabora con un altro ottimo articolo sul movimento femminista nella Chiesa, in Germania e negli Stati Uniti, nel quale vengono chiaramente messe in risalto le grossolanità nonché gli sbandamenti anche teologici di questa contro-cultura il cui obiettivo finale sarebbe «the radical change of human beings as they exist in traditionally structured society, the achievement of a "new" (*androgynous*) man in a "new world"» (p. 238).

Due sono anche gli articoli di Barbara Albrecht; nel primo — «Is there an objective type "woman"?» — dopo un riassunto sul femminismo, espone diverse opinioni di p. Kentenich, fondatore del Movimento di Schönstatt, sulla realtà spirituale della donna.

Lasciando da parte le considerazioni a livello psicologico e caratteriale, non è facile situare teologicamente l'affermazione sullo Spirito Santo e sul ruolo della femminilità di Maria: «Father Kentenich, decades before the current debate and theological argumentation, perceived in the Holy Spirit the deepest mysteries of Heaven and earth, and of God and woman in each other. The Holy Spirit (not Mary) is the "feminine dimension of God", if one may use such language in a hypothesis not yet sufficiently refined. Mary is, in her graced femininity, the instrument of the Holy Spirit silently serving the loving union of God with man, man with God, and men with each other» (p. 48).

Nel secondo articolo — «On women priests» — viene esaminata e riconfermata la validità degli argomenti della Dichiarazione «Inter insigniores», per conservare la norma di conferire il presbiterato soltanto agli uomini, invitando allo stesso tempo a scoprire il valore redentivo della partecipazione della donna nella Chiesa, come «helpmate» che non è «something second-rate, which offends against the principle of equality before God and man. It is rather something precious, something indispensable to humanity, which forms part of the dignity of woman» (p. 202).

Molto accurato l'articolo di Manfred Hauke sulle diaconesse, sia dal profilo storico che sacramentale. La sua conclusione non lascia troppi dubbi: «The present author regards the sacramental ordination of women deacons as theologically impossible, and the (non-sacramental) diaconate as pastorally lacking in meaning» (p. 139).

Praticamente della stessa linea di pensiero si manifesta Joseph D. Fessio, s.j., che illustra la convenienza ed opportunità di non accettare le donne come accolite e lettrici, aggiungendo inoltre ragioni pastorali per non permettere loro nessun servizio all'altare. Forse in qualche frase si lascia prendere un po' troppo da un certo simbolismo che non ci sembra sia di molto aiuto ad un ragionamento più preciso dal punto di vista teologico, come per esempio, quando afferma: «God becomes man, and specifically male, not arbitrarily but because God has so created the real-symbolic world of men and women precisely to provide for himself a language in which he can speak to us. The male Christ therefore represents and is the presence of God the Father (whose perfect image he is) in the midst of the maternal creation and maternal Church which is Mary» (p. 180).

L'impegno più grosso deve però attribuirsi a Helmut Moll, il quale oltre a selezionare e raccogliere i saggi, ha scritto tre collaborazioni. Nella prima — «Faithful to her Lord's example» — sintetizza gli argomenti adoperati nei diversi documenti ufficiali della Chiesa per non provvedere all'ordinazione delle donne e chiarisce che né l'esempio di Cristo né la continua tradizione della Chiesa hanno il senso di una discriminazione nei confronti delle donne. Tutt'altro. Ricorda che, come si può leggere nella «Inter insigniores», «The Church desires that Christian women become fully aware the magnitude of their mission. Today their is of the highest importance both for the renewal and humanization of society, and for the rediscovery by believers of the true face of the Church» (p. 176).

Il terzo articolo, che è poi l'ultimo del volume, è una precisa analisi del femminismo, particolarmente come appare nell'opera di Catharina J.M. Halkes.

Altri validi contributi di Lehmann, Kasper, Kleinheyer, von Balthasar e Connel, arricchiscono il volume.

Vorrei soltanto aggiungere due costatazioni: la prima si riferisce alla mancanza di una trattazione del sacerdozio comune del cristiano, e della sua rilevanza nell'attuale momento della riflessione teologica. Essendo, a mio parere, un argomento molto importante per inquadrare bene i diversi aspetti della situazione di ogni fedele — uomo o donna che sia —, una riflessione sul modo in cui le donne sono chiamate a vivere il sacerdozio comune avrebbe giovato parecchio a tutto il libro.

La seconda è sulla convenienza di riflettere ancora sulla reale validità teologica di un certo linguaggio simbolico che prende spunto dalle differenze sessuali. È vero che bisogna approfondire il vero significato naturale e spirituale della realtà sessuale di ogni persona, e che occorre prevenire ogni tentativo di mascoliniz-

zare la cultura, la società, la tecnica, ecc. Ma forse, nel desiderio di riscoprire il senso cristiano e spirituale delle differenze sessuali non si riesce a conservare il giusto equilibrio, o si arriva al punto di trasformare in ideologia tutto il discorso.

Dice, per esempio von Balthasar nel suo articolo: «Restoring the harmony of nature would bring to light — within the equality of both sexes in essence and value — the profound difference which assigns to the woman not representation, but being; and the man the task to represent, making him more, and at the same time less, than himself. As far as he is more, he is “head” of the woman, and in the Christian context he is mediator of God’s gifts. As far as he is less, however, he is dependent on the woman as nurturing shelter and model of completion» (p. 158-159).

A me sembra che queste considerazioni non siano di particolare valore teologico. Inserire il concetto di rappresentazione a confronto di quello di essere non mi pare troppo appropriato, tanto meno se si parla dell’essere cristiano, della nuova creatura, che non è più «uomo o donna, schiavo o libero».

E. Juliá

C. BURKE, *Authority and Freedom in the Church*, Four Courts Press, Dublin 1988; Ignatius Press, San Francisco 1988; edizione spagnola: *Autoridad y libertad en la Iglesia*, Rialp, Madrid 1988; ed. italiana: *Autorità & libertà nella Chiesa*, Ares, Milano 1989, pp. 288.

Cormac Burke, già docente alla Catholic University of America di Washington, all’Università di Dublino e al Maynooth College, è stato fino a pochi anni fa docente di teologia morale e diritto canonico presso il Seminario san Tommaso d’Aquino di Nairobi (Kenya). Attualmente Uditore della Sacra Romana Rota, insegna anche nella Sezione Romana della Facoltà di diritto canonico dell’Università di Navarra.

Quella che ora presentiamo, è l’ottima traduzione del testo inglese, apparso lo scorso anno e già tradotto in castigliano. Non si tratta di un manuale, ma di una riflessione sulle idee centrali dell’ecclesiologia affermata dal Concilio Vaticano II: la Chiesa come comunione e come Popolo di Dio. Osservando attentamente lo stato presente della Chiesa, l’autore tematizza questioni di delicata rilevanza ecclesiale, quali, ad esempio, la libertà personale nella Chiesa, la missione specifica dei chierici e dei laici entro la comune vocazione alla santità, l’infallibilità del Magistero, la legittima competenza dei teologi, il dialogo interconfessionale. L’Autore analizza lucidamente i non pochi errori ed equivoci degli anni successivi al

Vaticano II, che si accomunano nel rifiuto della legge e dell'autorità. Frutto amaro di un esasperato soggettivismo morale mutuato da una cultura secolarista, queste sbrigative posizioni anti-giuridiche denunciano l'incapacità di attingere le radici biblico-patristiche dell'ecclesiologia conciliare, come pure di comprendere rettamente la guida e l'insegnamento del Magistero.

Non ci soffermeremo, come altre recensioni soprattutto di canonisti, su temi ben affrontati dall'Autore, come lo smascheramento dell'errore di chi vede opposizione fra libertà e legge nel Popolo di Dio, dell'atteggiamento di rifiuto della legge e dell'autorità, considerate erroneamente strumenti di oppressione e nemiche della libertà. Nella presente recensione esporremo soltanto su due argomenti di grande attualità: il rapporto Magistero della Chiesa — teologi ed il vero significato di *sensus fidei*.

Alla luce delle chiare affermazioni del Concilio Vaticano II, opportunamente citato, soprattutto la cost. dogm. *Dei Verbum* 7-10, viene ricordata dall'Autore la necessaria interconnessione fra Scrittura-Tradizione-Magistero per la conoscenza della Rivelazione. L'Autore osserva che accettare la fede vuol dire aderire alla Parola di Dio così come ci viene trasmessa dall'autentico Magistero, ed è questo assenso della volontà e della mente a costituire l'atteggiamento del credente. Come già diceva J.H. Newman — osserva l'Autore — donandoci la Rivelazione di Dio non ci avrebbe donato nulla se non ci avesse dato un organo infallibile per proteggere la Rivelazione e garantire che il Suo messaggio giungesse nella sua integrità a tutte le generazioni. Tre momenti sono essenziali al lavoro del teologo: il punto di partenza (la Rivelazione), il mezzo (la ragione illuminata dalla fede), il punto di riferimento (Cristo che ci parla nella Sua Chiesa attraverso il Magistero vivo). La possibilità di errore è nel mezzo (quando la ragione lavora senza la guida della fede) perché il punto di partenza e quello di riferimento sono infallibili (p. 209).

I teologi hanno un'importante funzione nella Chiesa ed hanno diritto di fare teologia ma anche il dovere di farla nel modo appropriato; fra questi doveri c'è quello di riconoscere il dovere ed il potere carismatico del Magistero di proteggere la fede al servizio del Popolo di Dio. Carisma del Magistero nell'insegnamento significa godere di una speciale assistenza divina nel discernimento teologico: ogni credente deve riconoscere questo ed il teologo deve essere anzitutto un credente: la sua eventuale mancanza di fede lo squalificherebbe come teologo anche se avesse una grande intelligenza. Rispondendo a coloro che trattano il Magistero quasi come un'istituzione burocratica inesperta, che non avrebbe il diritto di intromettersi nel campo teologico, Burke osserva che, invece, «la funzione del Magistero è pienamente teologica ma è ben più che teologica è carismatica. La funzione dei teologi non è carismatica; è semplicemente speculativa ed intellettuale» (p. 209). Certamente queste riflessioni non sarebbero condivise da alcuni teologi contemporanei; eppure esse sono teologicamente ben fondate. L'Autore non si sofferma a presentare tutti gli argomenti possibili per mostrare questa sua affermazione, dato il carattere di saggio più che di trattato o monografia dato al suo libro; accen-

na tuttavia all'argomento più importante: ammettere, come ogni credente è tenuto a credere, che lo Spirito Santo assista il Magistero significa anche riconoscere il ruolo di giudice da esso esercitato nella Chiesa nei confronti anche dei teologi (p. 211).

Tuttavia «il carisma dell'insegnamento magisteriale non può prescindere dalla riflessione teologica, benché i suoi effetti o la sua validità non dipendano da nessuna specifica teologia» (p. 211). Pertanto Magistero e teologi sono naturali alleati, non avversari; la storia della Chiesa mostra molti esempi di grandi teologi che furono vescovi (Atanasio, Crisostomo, Agostino) ed ancor più esempi di numerosi teologi che, accettando pienamente di essere subordinati al Magistero, «hanno arricchito il pensiero della Chiesa in modo tale da attestare il lavoro dello Spirito Santo» (p. 211).

È molto importante intendere correttamente il *sensus fidei* che alcuni teologi hanno utilizzato in modo scorretto per erigersi contro il Magistero. L'Autore scrive prima delle dolorose recenti contestazioni e per questo acquista maggiore forza e permanente validità. Le considerazioni di Burke possono essere così sintetizzate:

A) Occorre distinguere fra comportamento e fede dei cristiani. Quei sondaggi che, per esempio, li presentano in disaccordo sull'insegnamento magisteriale sulla contraccezione, presentano le loro domande in modo non sufficientemente chiaro: occorrerebbe invece porre la seguente domanda: i fedeli che sono dissidenti su questo punto credono realmente che l'insegnamento sull'illeicità della contraccezione sia non solo esigente ma falso ossia opposto all'insegnamento di Cristo? (p. 214). Con una domanda come questa verrebbe sicuramente ridimensionata la portata del dissenso non solo numericamente ma sostanzialmente: esso si ridurrebbe alla constatazione delle difficoltà soggettive a vivere quello che si riconosce l'insegnamento legittimo ed autorevole dato in nome di Cristo. B) Il *sensus fidei* non si riferisce solo ai credenti attuali ma anche a tutti i cristiani delle precedenti generazioni (p. 215); per conoscere pertanto il *sensus fidei* occorre esaminare attentamente che cosa credettero e come cercarono di vivere i cristiani che ci hanno preceduto. C) Non è giustificato il diritto di alcuni teologi di erigersi a portavoce della fede del popolo di Dio al posto dei vescovi, i quali di fatto sono più vicini al popolo sia sotto il profilo pastorale che fisico, laddove i teologi tendono a vivere in un mondo accademico appartato (p. 215).

Come si può vedere da questi brevi cenni, le conseguenze pratiche che Burke trae dal principio del carisma magisteriale non mortificano affatto il ruolo dei teologi ma lo collocano al suo legittimo posto nella Chiesa. Dedicato ai suoi antichi alunni del seminario di Nairobi, questo libro si raccomanda anche ai non specialisti per la capacità di esemplificazione ed attualizzazione di concetti teologici espressi con rigore, ma con stile divulgativo.

AA. VV., *Laici verso il terzo millennio*, testo e commenti dell'esortazione apost. *Christifideles laici*, a cura di D. Tettamanzi, Città Nuova, Roma 1989, pp. 290.

Il libro si propone di mettere in evidenza la ricchezza spirituale dell'esort. apost. *Christifideles laici* (CfL), dando alcune chiavi per la lettura e lo studio personale del documento.

D. Tettamanzi propone una ri-lettura unitaria dei capitoli della CfL, sottolineando la prospettiva biblica e l'attualità della dottrina conciliare sui laici. Tratta della ricchezza teologica della chiamata di Cristo ai laici ad assumere le loro responsabilità nella Chiesa, fondata sulla comunione ontologica ed etica che il battesimo e gli altri sacramenti creano e sviluppano tra Cristo ed i fedeli.

G. Rossé tratta del significato ecclesiologicalo delle immagini bibliche della vigna e della vite.

S. Cipriani studia l'insostituibile partecipazione dei laici nel compito di evangelizzazione della Chiesa. Partendo dalla coscienza che i primi cristiani avevano di essere un mistero di comunione missionaria, dimostra che la diffusione del Cristianesimo è avvenuta anche grazie alla fede proclamata nell'ambito dei primi cristiani e all'esterno e alla testimonianza di fede vissuta nelle circostanze della loro vita. Questa realtà testimonia che l'azione missionaria del laico ha manifestazioni che nascono dalla vita e non soltanto dalle attività organizzate.

Dalla considerazione del rapporto della Chiesa-comunione con Dio e col mondo, P. Code spiega in termini «relazionali» l'originale identità e la vocazione specifica dei laici nella Chiesa, nella storia e per la storia. Come all'individuazione di una Persona divina si giunge dalla natura comune e dalle diversità personali, così la comune identità/dignità dei battezzati e le loro peculiarità sono il fondamento delle caratteristiche distintive del laico. Tali caratteristiche non sono separabili dal presbitero e/o dal religioso — data la comune dignità battesimale — perché in una Chiesa essenzialmente relazionale acquistano significato ed operatività soltanto rispetto alle altre vocazioni. L'affermazione dell'Autore per il quale «il Sinodo sui laici, con la presente e per il futuro, un autentico passo innanzi nell'impegno della Chiesa a “fare” sempre più pienamente la “verità” del progetto di Dio su di esse, nella storia e per la storia dell'umanità» (p. 176), non sembra in sintonia con la CfL che invece rinvia alla escatologia (LG 48). Ci sembra, inoltre, che l'Autore presenti la vocazione del laico con eccessivo riferimento agli altri cristiani, mentre ciò che determina il contenuto della sua vocazione è soprattutto il rapporto con Cristo.

K. Hemmerle approfondisce gli aspetti essenzialmente relazionali del laico alla luce della cristologia trinitaria di cui è intessuta la ecclesiologia della CfL. I fedeli con Cristo e in Cristo sono accolti dal Verbo ed inseriti sia nella relazione che Lui ha con il Padre che con quella che ha con gli altri fedeli uniti a Lui.

A. Miralles studia il ministero di Cristo — che è sacrificio, servizio e oblazione — e la missione della Chiesa, considerando la comune partecipazione di tutti i ministeri al ministero di Cristo. Per non correre il rischio di clericalizzare i laici e di creare di fatto una struttura ecclesiale di servizio parallela a quella del sacramento dell'Ordine, sottolinea che l'origine ministeriale e la corresponsabilità del laico non si fonda sul ministero dei sacerdoti ma sui sacramenti dell'iniziazione cristiana e, per molti, sul Matrimonio. L'Autore sostiene che il legittimo esercizio di supplenza di alcuni compiti del sacerdozio ministeriale — anche se non richiedono il sacramento dell'Ordine — deriva da una delega ufficiale dei pastori, non dal Battesimo e dalla Cresima. E se la disponibilità dei laici in queste situazioni di emergenza è manifestazione della comunione nella Chiesa, non è però manifestazione della missione specifica dei laici che è invece di origine battesimale e si esercita nelle situazioni ordinarie della vita familiare, sociale, ecc. Il che non esclude che possa agire nella vita interecclesiale perché il laico è lievito cristiano sia nel mondo che nella Chiesa. La secolarità che le è propria si manifesta nella serietà professionale e nella adeguata preparazione ad assolvere i compiti ecclesiali che deve adempiere. Ogni sua azione — nella struttura ecclesiastica e/o nella società civile —, se è guidata dalla carità, ha sempre un intrinseco valore ecclesiale — costruisce la Chiesa —, non è invece in funzione accessoria al ministero dei sacerdoti o dei religiosi.

A. Scola analizza gli aspetti teologici e pastorali connessi alla libera ed ordinata vita dei movimenti associativi dei fedeli nell'ambito della comunione ecclesiale. Dopo aver considerato la genesi ecclesiale e culturale di questi movimenti, l'Autore segnala l'esistenza di una ecclesiologia che fonda sul Battesimo il diritto di associazione. Benché la molteplicità dei fenomeni associativi consenta infiniti modi di partecipazione dei laici all'annuncio di Cristo, è però necessario attenersi a criteri obiettivi che evitino ogni arbitrio. Mentre infatti le azioni pastorali attuali riflettono in vari modi il fiorire del fenomeno associativo, rimangono ancora indefiniti i criteri corrispondenti alla novità e agli approfondimenti teologici connessi con la visione che la Chiesa ha di se stessa.

C. Lecour tratta della chiamata di tutti i fedeli alla missione evangelizzatrice. Tra i segni del risorgere del sacro nella cultura, in condizioni non del tutto favorevoli, vi è la promozione del laicato. La testimonianza di Cristo nel mondo esige dal laico una autentica unità di vita, presupposto indispensabile perché la spinta missionaria della Chiesa giunga anche dove le istituzioni e le persone ecclesiastiche non possono arrivare.

P. Siniscalco, nel tentativo di superare il clericalismo e l'equivoca riserva del «sacro» ai sacerdoti — che sono alla base del dibattito sul significato di «secolare» — scrive sulla comune responsabilità dei battezzati rispetto al «saeculum» secondo la diversità dei ministeri e dei carismi. Riteniamo però che non sia fatta sufficientemente salva la secolarità del laico. L'Autore per instaurare un rapporto aperto con il mondo e per promuovere «ab intra» un rapporto non puramente ge-

rarchico o sociologico tra le componenti «ecclesiali» propone una concezione della Chiesa come mistero e comunione più che una concezione giuridica. D'altra parte, per il laico il mondo è il luogo e il mezzo della sua santificazione; la chiamata che riceve gli richiede, pertanto, condizioni peculiari per migliorare il servizio alla società, alla famiglia e — insieme agli altri — alla politica, alla economia, al lavoro e alla cultura.

G. Anzani considera il ruolo protagonista dei laici nell'animazione cristiana del mondo. Insieme agli altri, devono costruire il futuro e annunciare il valore trascendente della realtà terrena, e innanzitutto della persona umana. A difesa di una vera antropologia, l'Autore denuncia i falsi progressismi, la riduzione dell'uomo ad un «oggetto manipolato» e dei rapporti sociali a semplice burocrazia, che portano a valutare l'uomo soltanto in funzione della efficienza e dal ruolo professionale.

L. Ciccone tratta della inseparabilità del servizio alla persona e alla società dal compito di evangelizzazione dei laici. L'apostolato del laico nell'ordine temporale ha sempre due aspetti positivi: ciò che fa a favore di una persona è servizio diretto alla società e viceversa. Tra i vari servizi sociali — politica, economia, cultura, ecc. —, l'Autore dà priorità ontologica ed apostolica al servizio per la famiglia.

Maria da Graca Sales mette in evidenza la prospettiva mariana che il Papa propone per approfondire i fondamenti antropologici e teologici della dignità della donna. Come la missione di Maria, la missione della donna nella Chiesa deve essere ordinata ad una funzione materna complementare ed ispiratrice del ministero sacro.

G. Scabini offre alcuni spunti per la formazione dei laici, intesa come l'azione che tende a rendere capaci di svolgere un compito in una determinata situazione di vita. L'Autore ritiene che più che di «formazione», si tratta di «formarsi», ossia, della esperienza del processo formativo in atto che riguarda tutta la persona e non è sinonimo di educazione. Si riferisce, cioè, ad una caratteristica della formazione dei laici rispetto alla missione della Chiesa, che porta a qualificare la propria vita in modo che la sua crescita sia strutturata secondo la fede ricevuta e vissuta nella Chiesa. L'Autore si sforza di sottolineare che la formazione è un processo personalizzato — non massificazione né isolamento — e di comunione, perché interviene Dio, il fedele — con la sua libera cooperazione e responsabilità personale — e la Chiesa. L'azione formativa della Chiesa — nella quale rientra la partecipazione — è efficace per i sacramenti, i suoi doni e l'impegno materno con il quale genera, custodisce e accresce la «forma di Cristo» nei suoi membri.

Ci sembra che i vari saggi, nonostante il carattere generale e la diversità di temi che ne rendono difficile la sintesi, raggiungano l'obiettivo. Il libro contiene molti suggerimenti che potranno essere raccolti in ulteriori approfondimenti.

J. OROZ RETA, *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo* (= Biblioteca Salamanticensis, Estudios 110), Salamanca 1988, pp. 359.

Il Padre Oroz, decano della facoltà di Filologia Trilingue di Salamanca, è uno dei più conosciuti esponenti dell'agostinologia spagnola, oltre che profondo studioso della cultura classica. Il suo libro si presenta come una raccolta di numerosi articoli — diciassette, per l'esattezza — pubblicati o ancora in via di pubblicazione, che abbracciano il periodo compreso fra il 1954 e il 1988. Essi sono stati radunati attorno al significativo titolo di *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*.

Nonostante, infatti, la varietà di argomenti e la distanza cronologica fra l'apparizione dell'uno o dell'altro contributo, il volume mantiene una sua chiara unità attorno a due temi centrali, corrispondenti peraltro alle due parti in cui esso è stato diviso: il primo riguarda il rapporto di Sant'Agostino con la cultura classica ed in particolare con quella cultura «letteraria», in cui egli, esponente della cosiddetta tarda antichità, si era formato; il secondo tema si riferisce alla componente più specificamente cristiana del vescovo d'Ippona e, in particolare, viene esaminata da vari punti di vista l'inesauribile realtà della conversione del tagastense, quasi chiave di lettura dell'intera vita ed opera del grande africano. È impossibile adesso offrire una sia pur brevissima rassegna dei molteplici apporti ivi riuniti. Ci limiteremo ad alcune osservazioni, rimandando alla gustosa lettura del testo.

Nella prima parte, Oroz — seguendo in questo le acute intuizioni di un altro celebre agostinologo, il francese Marrou — ben mette in evidenza quanto Agostino abbia assorbito dalla cultura della fine del quarto secolo, cultura, dicevamo, soprattutto «letteraria» — in contrapposizione a «scientifica» —, a tal punto che si è potuto parlare di lui come di un tipico «letterato della decadenza»; e, in particolare, lo studioso spagnolo sottolinea il legame con due autori, che devono riconoscersi come i principali e più duraturi riferimenti dell'iniziale formazione culturale di Sant'Agostino: Cicerone e Virgilio. Non che siano sottovalutate altre presenze, talora anche notevoli — ad esempio Sallustio, Varrone, Ovidio, Seneca, Apuleio, sui quali si sofferma l'analisi di Oroz —, ma esse si pongono in un secondo piano e, in certi casi — come per Ovidio e Seneca, nonostante alcune ricorrenti ipotesi —, risultano difficilmente caratterizzabili quali autentici «influssi». In queste considerazioni e valutazioni del p. Oroz — sempre corredate da numerosi e puntuali riferimenti testuali, senza comunque la pretesa della esaustività —, colpisce in generale l'equilibrato criterio metodologico adottato, che lo porta a discernere fra ciò che è stato certamente studiato e profondamente assimilato da Agostino e ciò che spesso può essere solo un'eco d'una conoscenza antologica o di un patrimonio culturale divenuto ormai comune per gli intellettuali dell'epoca, ma non più consapevolmente riconducibile alla sua precisa origine. Tale equilibrio evita l'unilateralità o la fretteolosità delle conclusioni, come invece è a volte accaduto in studi analoghi d'altri autori.

Accanto a ciò, Oroz pone in luce l'atteggiamento d'Agostino verso tale cultura da lui assimilata: si tratta di un atteggiamento critico di colui che rimane, sì, un «letterato della decadenza» — per ripetere la celebre formula del Marrou —, ma che rinnova al contempo — con la novità del cristianesimo riconquistato — tale cultura e le dà un'anima distinta: e ciò vale sia per l'orientamento complessivo conferito ad essa in senso cristiano, biblico, teocentrico e vivificato dalla carità (di ciò è per così dire «manifesto» il *De doctrina christiana*), sia per il significato nuovo talora dato alle singole discipline di quella cultura, nella continuità e nella rivitalizzazione della tradizione classica (questo è, per esempio, il caso della retorica, particolarmente analizzato dal nostro Autore). In questa linea risulta confermata la figura di Sant'Agostino quale espressione e protagonista della fine di un'epoca e dell'inizio di una nuova — il medioevo — d'ispirazione religiosa e cristiana anche nella sua cultura, sia pure con un ampio debito nei confronti del retaggio classico ricevuto, che tuttavia viene rinnovellato dal di dentro, proprio in un momento in cui esso pareva aver perduto la capacità di rigenerarsi. Agostino si mostra allora uno dei principali corresponsabili di tale passaggio epocale e quindi anche dei suoi limiti e, soprattutto, delle sue luci.

In questa attraente disamina non si affronta direttamente il dibattuto tema del rapporto col neoplatonismo, sorto in una seconda fase della formazione agostiniana, già prossima alla conversione.

La seconda parte del volume, più centrata su Sant'Agostino e il cristianesimo, raccoglie i restanti articoli. Alcuni temi si trovano in continuità con la precedente problematica: così si può vedere il contributo sul concetto cristocentrico di storia presso il vescovo d'Ipbona in confronto con la visione classica; oppure il senso dell'«umanesimo» agostiniano, ben distinto sia da quello pagano, sia dalle moderne forme immanentistiche, e piuttosto individuato in un'antropologia in dialogo con Dio centrata attorno al trionfo «mistero-miseria-grandezza» dell'uomo. Ma la maggior parte degli altri articoli di tale sezione riguardano soprattutto la realtà della conversione. Oroz delucida in primo luogo il senso del «concetto» — non tanto del «fenomeno», tiene a precisare — di conversione presso il mondo antico e la sua continuità nel mondo cristiano, sia pure con gli elementi di novità introdottisi; quindi si addentra nell'esame della conversione stessa di Sant'Agostino. In particolare, Oroz illumina la complessità di tale realtà — non a caso ricorda che si è parlato, già con Le Blond, di conversioni piuttosto che di conversione —, che rifugge da schematismi tanto facili quanto falsi. Così l'Autore, nei vari interventi, mette in luce ora il ruolo avuto da tre successive e fondamentali letture (l'«Hortensius» ciceroniano, i «libri Platoniorum», San Paolo); ora l'aspetto «ecclesiale» soggiacente alla conversione, puntellata nel suo itinerario dall'incontro con la Chiesa d'Africa e di Milano e con gli «exempla» di «uomini di chiesa» — Monica, Ambrogio, Simpliciano, Ponticiano e, attraverso questi, Vittorino, Antonio, i soldati di Treviri... —; e, ancora, l'aspetto «ontologico» — la «conversione al ser» —, attorno ai concetti di creazione, partecipazione, ordine e alla scoperta

triadica e trinitaria dell'essere, verità, bene, immortalità; oppure, risalta il paradigma rappresentato dalla parabola del figliuol prodigo, costantemente presente e rivissuta, tanto psicologicamente quanto metafisicamente, lungo tutta la sua vita... Non vogliamo poi concludere senza sottolineare un punto su cui recentemente Oroz ha insistito anche in altri lavori, e che non è privo di originalità e di suggestioni: il carattere «agonico», di lotta, in Sant'Agostino, vivo non soltanto nelle tappe del suo itinerario di conversione, bensì all'interno stesso di tutto il suo pensiero e insegnamento cristiano, oltre che della sua vita; e ciò simultaneamente allo sviluppo di quell'altro carattere, anch'esso emergente in Agostino, quello mistico: i due versanti sono copresenti, come d'altronde nella vita d'ogni cristiano che risponda alla chiamata alla santità.

Il volume, nonostante la varietà di problematiche affrontate e senza volersi presentare come una trattazione monografica o esauriente, conferma insomma la sua unità d'ispirazione attorno a ciò che è suggerito dal titolo; forse dovremmo notare qualche eccessiva ripetizione, inevitabile d'altronde in opere di «raccolta» quale quella in esame, come pure delle inesattezze tipografiche di troppo; piccolezze, comunque, che nulla tolgono al merito di questo bel libro che si offre come un'attraente introduzione a Sant'Agostino, uomo di cultura, umanista, cristiano. Introduzione capace di soddisfare e di stimolare sia lo specialista che l'appassionato di patrologia e di letteratura cristiana. Lo stile caldo e cordiale dell'Autore lo rende piacevole alla lettura e suggestivo. Infine, l'abbondante bibliografia raccolta alla fine, aggiornata e divisa per argomenti trattati, colma la possibile lacuna, rappresentata dalla data «alta» di alcuni dei contributi, consentendo allo specialista di confrontarsi facilmente con gli studi più recenti nel frattempo apparsi.

Non possiamo che augurare un'ampia diffusione di tale volume che aiuterà a conoscere e ad amare Sant'Agostino.

V. Reale

W. MALECZEK, *Petrus Capuanus. Kardinal, Legatem am vierten Kreuzzug. Theologe (+ 1214)*, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1988, pp. 350.

Vede la luce dopo lunghi anni di lavoro la biografia di Pietro di Capua, maestro all'Università parigina alla fine del dodicesimo secolo, e cardinale dal 1193; come tale svolse compiti di notevole importanza, e fra questi quello di legato pontificio nella quarta crociata.

L'Autore della biografia, esperto storico del Collegio cardinalizio dell'epoca, ci offre un lavoro esemplare sotto tutti i punti di vista. Non c'è aspetto della vita del Capuano che, pur entro la scarsità di notizie a noi pervenute, non sia mes-

so convenientemente in luce. L'ambiente teologico in cui lavorò il cardinale è studiato in poche ma dense pagine (pp. 71-80), mentre all'opera teologica è dedicato l'intero sesto capitolo (pp. 231-245). Pietro di Capua è autore di due opere di rilievo: una *Summa theologica* (conservata in 9 manoscritti) ed un *Alphabetum in artem sermocinandi*, relativamente molto diffuso come dimostra il gran numero di manoscritti di quest'opera che ci sono pervenuti. Per la completezza dell'informazione offerta da Maleczek, c'è da aggiungere che il manoscritto 51 della Biblioteca comunale di Todi, che non ha le pagine numerate, ha perso un quaternione, e non contiene perciò la *Summa* completa.

Risulta ormai definitivamente risolto il quesito su chi sia il vero autore di questa *Somma*. Da H. Denifle in poi, fino ai nostri giorni, gli storici della teologia avevano attribuito l'opera ad un nipote del cardinale, anche lui cardinale dal medesimo nome Pietro (+ 1242), il quale, come lo zio, fu maestro all'Università parigina. L'errore nell'attribuzione proviene dalla dedica, leggibile anche nel Cod. Vat. lat. 4304 (f. 84r), ad un certo Gualterio arcivescovo di Pagliara, il che obbligava a datare la *Somma* verso i primi mesi del 1200; in realtà si tratta di un altro Gualterio, arcivescovo di Palermo fra il 1168 e il 1190. Nella ricerca dell'autenticità dell'attribuzione fu importante la serie di articoli di E.M. Martini (*Intorno a Pietro Capuano, Cardinale scrittore (sec. XII-XIII)*, in: «Archivio storico della provincia di Salerno», 1 (1921), pp. 80-90; 252-257; 295-311) nel quale, insieme ad alcune inesattezze si raccolgono utili notizie del Martirologio di Fossanova con la data della morte del cardinale, e l'indiscutibile attribuzione dell'*Alphabetum*.

Per lo storico della teologia riveste un particolare interesse la presentazione fatta da Maleczek dell'ambiente dei maestri di teologia all'Università di Parigi alla fine del secolo XII. Seguendo Baldwin, l'Autore individua in quest'epoca tre «scuole» diverse: quella di Gilberto Porreta, quella di Pietro Lombardo, e l'ambiente intorno a Pietro Cantore, mentre a san Vittore ormai era passata la spinta speculativa. Alla prima «scuola» appartengono Alain de Lille, Simon de Tournai (che manifesta anche influssi di Pietro di Poitiers), Nicola de Amiens, Radulfo Ardens (che sembra ispirarsi anche al Cantore).

Ma fu la «scuola» di Pietro Lombardo quella che maggiormente ebbe influenza nella formazione della personalità teologica del Capuano. Infatti, se il modo di esposizione delle questioni riflette lo spirito dialettico dei porretani — ampiamente citati d'altronde nella *Summa* —, la mentalità teologica è quella dei discepoli del Lombardo e specialmente del migliore fra questi, Pietro di Poitiers (+ 1205) che gli fu compagno di magistero. Poitiers cambia, per fare un esempio, rispetto al Lombardo, l'ordine di alcune questioni rilevanti: colloca il trattato sulle virtù prima di quello dell'Incarnazione, e in questo è seguito da Simon de Tournai, da Prepositino, dal Capuano, ecc.

Se nella *Summa* il Capuano segue i *Sententiarum libri quinque*, nell'*Alphabetum in artem sermocinandi* si avvicina alle *Distinctiones super Psalterium* del Pictaviense. Un altro Autore che influisce sul Capuano (o forse ne subisce l'influsso),

ancora nella linea magisteriale che fa capo al Lombardo, è Prepositino da Cremona. Maleczek riflette ancora lo stato di dubbio sull'attribuzione a Prepositino della *Summa de penitentia iniungenda* in base alla lettura del Cod. Vind. 1413: è ormai chiaro che tale *Summa* è opera di un certo Ricardo, non meglio identificabile, che cita il Capuano come *magister*, e deve dunque essere datata prima del 1193.

La scuola di Pietro Cantore fa parte anche dell'ambiente teologico dell'epoca, e influisce senz'altro sulle dottrine teologiche del nostro Autore: basta infatti comparare i trattati sulla Trinità del Cantore e del Capuano. Roberto di Courson, Stephan Langton, Roberto di Flamborough, possono contarsi fra i maestri che hanno risentito dell'influsso del Cantore.

Altri maestri o personalità del mondo della teologia ai quali Maleczek dedica alcune righe per ambientare la figura del Capuano come maestro, sono Pietro di Corbeil, Guglielmo de Montibus, Giovanni di Noyon, Alessandro Nequam, Martino de Fugeriis, Giacomo di Vity, ecc.

Il libro di Maleczek si snoda poi seguendo il ritmo della vita di Pietro di Capua: lo troviamo come membro del Collegio cardinalizio sotto Celestino III (cap. III), come legato pontificio nella quarta crociata (cap. IV), e come protettore della terra natale amalfitana negli ultimi anni di vita: la arricchì con i resti dell'Apostolo Andrea, portati da Costantinopoli.

L'Autore dimostra una grande dimestichezza con la storia dell'epoca, e fa uso esauriente e scientifico delle fonti.

A.C. Chacón

A. TORRESANI, *Breve storia della Chiesa*, Ares, Milano 1989, pp. 246.

Non è impresa facile condensare in poche pagine il contenuto di una scienza vasta quale è la storia della Chiesa, soprattutto se si vuole narrare i fatti dando loro più o meno spazio in ossequio alla loro maggiore o minore importanza, non cercando una mera rassegna di avvenimenti, luoghi e date priva della ricerca circa le ragioni di fondo che li generano. L'Autore centra pienamente tale obiettivo riuscendo a dare una visione d'insieme di ogni evento storico, con la profondità ed estensione permessagli dallo stile proprio di una «Breve storia della Chiesa».

Dalla lettura traspare il senso cristiano con cui il libro è stato scritto: costante rispetto della verità, assenza di quello stile disincantato e distaccato che a volte si può riscontrare nelle opere di alcuni autori. Il ben riuscito tentativo dell'Autore è quello di svelare la ragione profonda che spingeva la Chiesa ad agire in un modo o nell'altro, in ogni momento della sua storia. A questo riguardo si rileggano, per esempio, le pagine che trattano delle eresie, dei papi del secolo di Ferro, del celibato ecclesiastico, della guerra per le investiture, delle crociate, del

Medioevo — sin troppe volte qualificato come Età Oscura —, del «caso Copernico»; argomenti che, con una lettura superficiale o parziale, sono stati frequentemente usati da coloro che intendevano denigrare la Chiesa.

Come contorno e completamento della narrazione Torresani offre continue pennellate degli eventi contemporanei. Questa scelta sembra essere frutto della coscienza che i famosi adagi «*nihil novum sub sole*» e «*historia est Magistra vitae*», sono realtà vive, ed incoraggia con ottimismo a sperare che Dio, come sempre ha fatto, salverà la sua Chiesa dalle attuali difficoltà.

Il libro, in cui si respira ottimismo e gratitudine, risveglia un santo orgoglio per ciò che la Chiesa ha fatto per tutta l'umanità, da tutti i punti di vista: la trasmissione del sapere grecoromano, l'istruzione delle popolazioni barbariche, la creazione delle università, la difesa degli indios americani e di tanti altri popoli oppressi, ecc. Tale documentata visione dei fatti è, fra l'altro, utile a controbattere un luogo comune, forse ancora esistente, che vuole la Chiesa quale ostacolo del progresso umano, ed un altro, di maggiore attualità, che schiera la Chiesa dalla parte dei ricchi e delle classi privilegiate. Sarà utile leggere le pp. 226-228, che trattano della lotta fra liberalismo e socialismo marxista (attualmente in piena crisi), per rivalutare come infondate tali affermazioni e trarre dai fatti la conclusione che la Chiesa difendeva posizioni che si sono dimostrate illuminate.

Un solo rammarico: l'assenza di commento riguardo l'inquisizione, e il poco spazio dedicato all'esilio di Avignone e al relativo scisma, al conciliarismo e all'illuminismo.

Ci sembra utile commentare, in chiusura, la piacevolezza con cui il lettore scorre le pagine del libro e l'utilità pratica dell'opera riguardo l'inquadramento di argomenti propri della vita di ogni giorno oppure oggetto di commenti storici in qualche modo falsati.

J.L. Pastor

A.L. GONZALEZ, *Filosofia di Dio*, Le Monnier, Firenze 1988, pp. 282.

Dal corso di Teologia Naturale impartito dall'Autore presso l'Università di Navarra è nato il presente volume pubblicato in Spagna, che è stato tradotto di recente in italiano.

La *questione* di Dio — anche se non è facile dirlo in un altro modo, Dio non può essere mai *solo* una questione — è sempre attuale. Infatti, l'Essere supremo «non è mai un argomento superato: è necessario, invece, affrontarlo. L'affermare il contrario, o l'evitare una presa di posizione, mettendolo discretamente da parte, sono atteggiamenti infondati o sofisticati» (p. 6).

Sono diverse le strade che possono portare alla conoscenza di Dio. Intraprendere anche quella filosofica è importante; anzi, per una persona che veramente lo sia — cioè, che cerchi la verità senza paure né pregiudizi — non può essere lasciata da parte. Infatti, come ha detto Zubiri, «il problema di Dio non è una questione che l'uomo si pone come può porsi un problema scientifico o vitale, cioè, come qualcosa che, in fin dei conti, potrebbe essere posto o meno, secondo le esigenze della vita o l'acutezza dell'intelligenza, invece si tratta di un problema posto già nell'uomo, dal semplice fatto di esistere» (Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*).

Come si ricorda nelle prime pagine di questa *Filosofia di Dio*, affermare «che la retta conoscenza spontanea possa arrivare e arrivi di fatto a Dio, non significa che l'esistenza di Dio sia una verità di evidenza immediata per l'uomo. Il solo fatto che esistano degli atei prova la non evidenza di Dio, poiché se Dio fosse naturalmente evidente non vi potrebbero essere degli stolti che affermerebbero nel proprio cuore: *Dio non esiste* (cfr. Ps 52, 1). Detto ancora più chiaramente, proprio perché l'esistenza di Dio non è per noi evidente, l'uomo ha la possibilità reale di negare Dio» (p. 15).

Quella non evidenza *quoad nos* può essere in parte superata mediante l'analisi della realtà, che se è realizzata con profondità e rettitudine di vita porta necessariamente alla scoperta di Dio.

I problemi incominciano quando, non volendo accettare le leggi del Creatore, vogliamo imporre a Lui quelle nostre. Lo diceva la Sacra Scrittura tanti secoli fa: «Guai a chi discute chi lo ha plasmato, al coccio che discute con chi lavora la ceramica. Dirà forse la creta al vasaio: Che fai? oppure: La tua opera non ha manichi?» (*Isai XLV, 9*).

Nella prefazione di questa *Filosofia di Dio*, Fabro ha scritto che «forse in nessuna epoca il problema di Dio è stato in crisi come oggi; ma non si tratta più di un'assenza polemica cioè di un rifiuto di Dio motivato da una critica consapevole del suo compito, come all'epoca dell'Illuminismo del Settecento o del Materialismo dell'Ottocento, ma della sua assenza radicale. Si deve riconoscere che il problema del Primo Principio del mondo e dell'uomo ossia del *fondamento* del bene, del vero, del giusto (...), che sono i cardini della vita dello spirito, è scomparso dall'orizzonte del pensiero perché l'uomo non ne sente più bisogno: anzi, esso non ha più nessun senso od anche, con espressione ancor più drastica, il problema di Dio nel senso della ricerca dell'esistenza dell'Assoluto toglierebbe all'uomo il primato ontologico e assiologico al quale è giunto lo sviluppo coerente dell'uomo moderno».

Purtroppo, per molti è così, perché hanno dinanzi agli occhi un'immagine sbagliata del Creatore e, quindi, vogliono togliere lo scettro a Dio per diventare loro gli dei. Il risultato è sempre triste, perché rompere le regole del gioco divino sul mondo si paga sempre nella società e nella vita personale.

Lungo queste pagine, produce sgomento ricordare la mancanza di profondità metafisica di filosofi come Hume. Vediamo solo un'esempio: «quando noi scorriamo una biblioteca, persuasi di questo principio, quali stragi non dovremmo fare! Se noi prendiamo in mano un volume, di scienze del divino o di metafisica scolastica per esempio, ci chiederemo: Contiene qualche ragionamento astratto rispetto a quantità o numeri? No. Contiene qualche ragionamento sperimentale intorno a questioni di fatto e di esistenza? No. E, allora, gettalo nel fuoco; perché non contiene che sofismi e illusioni» (D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano*, Laterza, Bari 1927, pp. 168-169) (p. 29).

Ma tale dolore è lenito quando, nella misura in cui si continua la lettura del libro, ci si addentra in quella filosofia — buona metafisica — di cui è pieno, che dà il posto giusto a ogni realtà creata. E non solo attraverso la chiamata in causa degli autori medievali ma anche di tanti pensatori moderni e quasi contemporanei che hanno riflettuto con grande profondità e frutti sulla conoscenza intellettuale di Dio. Forse anche per questo la presente *Filosofia di Dio* è originale, perché non ha paura dei moderni ed entra in dialogo con loro, prendendone spunto per nuove e originali riflessioni.

La struttura del libro è simile a quella utilizzata di solito dai filosofi tomisti: dopo una introduzione in cui si propone *il problema di Dio* ed i diversi possibili approcci conoscitivi a Dio, incomincia l'analisi delle prove dell'esistenza del Creatore.

Prima di tutto, si analizza la possibilità e necessità della dimostrazione. Viene quindi studiata la conoscenza spontanea dell'esistenza di Dio, la non evidenza della sua esistenza, l'ontologismo, l'agnosticismo e l'ateismo, con un particolare riferimento a Nietzsche — *morte di Dio* — e Sartre — l'ateismo esistenzialista —.

Le prove dell'esistenza di Dio occupano ottanta pagine. Vengono analizzate quelle *a posteriori* — con la formulazione di san Tommaso — e quelle *a priori*. Il professor González conosce bene le prove tomiste dell'esistenza di Dio (un altro suo libro è stato dedicato alla quarta via). Per poterle spiegare con correttezza, fa prima alcune considerazioni fondamentali che è opportuno ricordare per evitare il rischio di semplificarle privandole del loro profondo valore.

L'ascesa a Dio delle vie tomiste, infatti, è un'ascesa metafisica. Non si tratta di deduzioni matematiche; si parte sempre dalla considerazione delle creature in quanto causate (le prove si fondano sull'ente e sulla sua casualità); il punto metafisico centrale delle prove è costituito dall'ente; si parla sempre di una casualità metafisica e non fisica. Finalmente, come ha ricordato, Gilson, il filosofo-teologo non lascia da parte la sua fede: «Lungi dal tentar di dimenticare la sua fede nella parola di Dio, prima di stabilire l'esistenza di Dio, Tommaso d'Aquino la riafferma nel modo più deciso. E non fa meraviglia, poiché il Dio nelle cui parole egli crede è proprio lo stesso Essere la cui esistenza la sua ragione sta per dimostrare. La fede che si volge alla ragione (*fides quaerens intellectum*) è il motto comune di

tutti i teologi cristiani e anche dei filosofi cristiani» (Gilson, E., *Elementi di filosofia cristiana*).

Dopo lo studio delle vie tomiste, si fa anche riferimento alle altre dimostrazioni classiche dell'esistenza di Dio: la prova mediante le verità eterne; mediante la coscienza della legge morale naturale; mediante il desiderio naturale di felicità e, finalmente, la prova mediante il consenso universale. In quest'ultima — denominata anche *argomento storico* — si ritiene che l'esistenza di Dio sia chiara, data l'ammissione di tale verità da parte di tanti uomini di tutte le epoche. Anche se non ha valore dimostrativo dal punto di vista filosofico, essa può portare ad una certezza reale, con un elevato grado di probabilità.

La seconda parte dell'opera è dedicata all'analisi dell'essenza divina. Si incomincia con lo studio della conoscibilità dell'essenza di Dio. L'Autore si ferma sull'incomprensibilità e conoscibilità dell'Essere Supremo, per dedicare poi altre pagine al carattere analogico della nostra conoscenza di Dio, al triplice modo analogico della nostra conoscenza di Dio e all'ineffabilità di Dio e ai nomi divini.

Si affronta allora lo studio degli attributi entitativi di Dio: semplicità; perfezione e bontà; infinitezza, immensità e onnipresenza; immutabilità ed eternità; unità e unicità; bellezza; trascendenza. Con motivo della trascendenza di Dio vengono presentati alcuni concetti preivi: trascendenza e immanenza e le diverse specie di panteismo.

Sotto il titolo *l'agire divino* si studia la scienza divina (intelligenza infinita di Dio, identità dell'Essere e del Sapere assoluti; la scienza di visione; la conoscenza del male, ecc.); la volontà divina (l'oggetto della volontà divina, immutabilità e infallibilità; la volontà di Dio rispetto alle creature; Dio come non-causa del male, ecc.); l'onnipotenza divina; la creazione (Dio causa efficiente del mondo; creazione ed evoluzione); la conservazione; la mozione divina nell'agire della creatura; la provvidenza e il governo divino del mondo (il piano divino rispetto alle cose che devono essere dirette al loro fine e l'esecuzione di tale ordine; la provvidenza universale di Dio e l'esistenza del male; la gloria di Dio; ecc.).

Interessante risulta sempre l'analisi dell'esistenza del male e la sua non-casualità da parte di Dio. Infatti, il sommo bene esclude ogni tipo di male. Il male, in quanto male, non può essere né voluto da Dio né dall'uomo. Il problema può presentarsi, invece, quanto ai mali che sia appetiscono in modo accidentale. San Tommaso offre allora la sua risposta: «nonostante Dio voglia alcuni beni particolari più di altri, non v'è bene che voglia maggiormente della sua bontà: in nessun modo, quindi, vuole il male di colpa, che priva dell'ordine divino. Quanto al male dovuto a un difetto naturale o al male di pena, Dio lo vuole volendo ciascuno dei beni cui vanno annessi. In tal modo, volendo la giustizia vuole il castigo, e volendo che l'ordine naturale si conservi, vuole che certe cose muoiano o vengano distrutte» (San Tommaso, *Summa Theologiae* I, q. 19, a. 9).

Finita la lettura, si può affermare che nonostante il rigore filosofico, il libro risulta accessibile a quasi tutti, anche a quelli che non hanno una previa formazione filosofica.

«A volte, tuttavia, si dice che il problema dell'Assoluto ha un interesse solamente storico o culturale; la nostra epoca sarebbe caratterizzata, a differenza di quelle passate, da una mancanza o assenza di Dio, da una naturale esperienza dell'essere senza Dio o da un disinteresse o indifferenza per il problema dell'Assoluto. Ciò nonostante, anche se una tale analisi della condizioni spirituale della nostra epoca fosse corretta, o anche se un tale clima tendesse a diffondersi sempre di più, il problema di Dio rimarrebbe, in quanto la domanda circa l'ultimo fondamento delle cose, ovvero intorno all'Assoluto, non potrà estinguersi finché l'uomo rimarrà uomo» (p. 5). È così profonda e veritiera questa affermazione che ancora oggi — e sarà sempre così — molti sono disposti a rispondere delle proprie credenze con la loro vita.

È vero che un libro di filosofia, anche se si tratta di uno studio di Dio, non porta alla fede (anzi, un pizzico di fede da un certo punto di vista vale molto di più di tutti i libri di questa terra), ma è pure vero che può offrire quegli elementi iniziali perché l'anima si possa aprire alla fede. E perché quelli che credono, conoscano anche filosoficamente il loro Creatore.

Perciò, ci auguriamo con Fabro che, quando verrà tradotta nelle lingue principali, quest'opera diventi un testo classico per le Facoltà di filosofia e anche per le scuole.

Per concludere, l'indice analitico e quello generale offrono al lettore uno strumento importante per trovare con facilità gli argomenti di maggior interesse. Manca invece un elenco completo dei libri citati lungo l'opera; speriamo che nelle prossime edizioni vi sia incluso, perché risulta sempre di grande utilità pratica.

*J. Fernández Aguado*

A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe, («Espasa Universidad» 12), Madrid 1988, pp. 244.

Nel prologo l'Autore precisa che si tratta di un saggio di filosofia «impura» sulla «nuova sensibilità»; non si propone cioè un'analisi sociologica, ma di cercare la radice dei nuovi modi di vedere e di pensare i fenomeni descritti dai sociologi. Si tratta di una filosofia «impura», strettamente collegata alla realtà, come del resto avviene per la vera filosofia: da Platone ad Hegel, ad Husserl, i filosofi non disdegnano di analizzare i problemi sociali, politici, economici e culturali; in questo saggio, oltre agli aspetti teoretici, se ne trovano altri più descrittivi sulle nuove frontiere dell'architettura, sul femminismo, sul mondo dell'impresa e del lavoro. Oggetto del libro è la «nuova sensibilità», cioè la capacità di percepire il reale partendo dall'immediato, dagli aspetti qualitativi, dalla unitaria pluralità del mondo; nella «nuova sensibilità» confluiscono il desiderio di partecipazione — contestata-

ria e non —, la cultura movimentista, la sottocultura giovanile e le diverse avanguardie artistiche. I vari temi sono trattati con molte citazioni di diverse aree geografiche — tedesche, italiane, anglosassoni e spagnole — a testimoniare la serietà e la vastità degli orizzonti culturali dell'Autore. Il libro risulta come frutto di un dialogo approfondito con gli autori citati, dal quale emerge un progetto «contemporaneo» intuito nei valori della nuova sensibilità.

L'Autore, analizzando gli «ideali» del maggio '68 ed i successivi sviluppi, afferma che non si voleva tanto una «nuova rivoluzione» quanto una nuova «forma» di rivoluzione; le aspettative non riguardavano direttamente la politica o l'economia, ma la società e la cultura: si trattava di aspirazioni più alte relative soprattutto ai modi di vita. Fu una rivoluzione mancata forse perché le aspirazioni — tuttora insoddisfatte — furono formulate in modo generico; il che ancora si avverte nell'attuale «malessere della cultura» e nel dibattito centrato sulla condizione spirituale del nostro tempo. Se ci soffermiamo sugli aspetti più esteriori ed appariscenti delle frustrazioni, queste riguardano innanzitutto lo «Stato del benessere» — *Welfare State* — che non è riuscito ad offrire il benessere promesso e dove lo ha realizzato non è riuscito a soddisfare le aspirazioni (ben più profonde) dei cittadini. Questo non significa che occorre «fuggire» dalle strutture, rifugiandosi in una *privacy*, più o meno consumistica, e ricadendo in un errore analogo al precedente. Non ci si può limitare ad una diagnosi superficiale, senza andare alla radice del problema: il benessere terreno — l'*eudaimonia* dei classici — riguarda tutta la vita e il suo fine; perciò non si può separare il «sistema» sociale dalle persone. Il dibattito si fa così più profondo coinvolgendo il senso della storia contemporanea, nella quale il prof. Llano vede molti aspetti positivi; perciò si propone di mettere in luce i suoi «valori ascendenti», e di portarli al più alto significato della «nuova sensibilità». L'obiettivo non è semplice, né si può attendere un'esposizione lineare: le caratteristiche della nuova sensibilità non sono facilmente definibili, né se ne può dare un quadro definitivo, essendo solo possibile procedere verso una comprensione migliore di un dramma storico in atto, che peraltro resta aperto al dialogo.

La nuova sensibilità più che sulle capacità innovatrici del «sistema», fa affidamento sulla preparazione di *ambienti fertili*, che favoriscano la libera creatività e il potere persuasivo delle buone ragioni; invita perciò, a riscoprire la ricchezza dei libri classici, antichi e moderni, nei quali si ritrova l'*homo civilis*, l'uomo buono e buon cittadino, che sa evitare gli eccessi dell'*homo oeconomicus* e dell'*animale politico*», poiché la civiltà non si esaurisce nelle interazioni dello Stato e del mercato. L'Autore propone una *demercantilizzazione* dell'economia e una *deburocratizzazione* della politica, affinché si evidenzino quegli *spazi di solidarietà* oggi soffocati dall'esclusivismo tecnocratico. Per recuperarli sono determinanti le «piccole solidarietà autonome», dato che la solidarietà è una virtù che emerge in gruppi ristretti, nemmeno limitabile in ambiti intimistici e chiusi, che rinunziano ad assumere un rilievo pubblico. L'aspetto più preoccupante del momento attuale è

forse il semplicismo, l'incapacità di percepire la complessità della realtà per cercare le soluzioni adatte; c'è come un velo oscuro che impedisce di vedere tutto ciò che vi è *al di là* della politica e dell'economia, ossia il mondo vitale come sistema aperto, l'unico in grado di evitare posizioni di stallo.

Il prof. Llano si chiede cosa sia il benessere sociale. Escluso che si identifichi con lo Stato assistenziale e che lo si possa ricercare nella non solidarietà, come fanno alcuni che propugnano un «individualismo democratico», la soluzione sta nel far emergere gli aspetti qualitativi del benessere su quelli quantitativi: sono perciò soprattutto necessarie *opportunità vitali*, non tanto meccanismi o sistemi efficienti. La tecnologia postindustriale — informatica, ecc. — favorisce questo incontro: la versatilità operativa, la capacità di disegno e di comunicazione personali agevolano le configurazioni multiple e flessibili, in cui l'incontro tra vitalità culturale e tecnologia avanzata è un'esigenza di complementarità. Questo incontro non è però automatico, richiede lo sforzo, personale e sociale, di rivalutare la cultura, utilizzando ogni mezzo per rinsaldarla a tutti i livelli; il che implica un cambiamento dei modelli sociologici e un'etica della responsabilità che — invece di ricadere nel pragmatismo — si fonda sulla dignità costitutiva della persona: è necessario che nella vita culturale e pubblica si possa percepire una rivalutazione di quell'essere irripetibile che è ogni uomo; e perciò che il dinamismo della libertà soppianti il dispotismo politico-economico.

Particolarmente importante sotto questo profilo è il lavoro umano. L'Autore propone un ritorno all'origine, non come romantica rievocazione del passato, ma per cominciare a costruire dalla radice originaria, dall'uomo stesso, dal quale ogni problema sorge e al quale ritorna. La piena valorizzazione della persona umana è il punto fondamentale da cui trarre il nuovo significato del lavoro professionale. L'*ethos* del lavoro compendia molti valori di questo momento storico, poiché è il luogo privilegiato per una sintesi tra tecnica e cultura: da una parte esclude il funzionalismo che converte l'uomo in un elemento estraneo al sistema, dall'altro rivaluta il carattere innovatore del sapere e il senso creativo della libertà, sì che si può cominciare a rivalutare l'azione sociale delle persone che la coscienza moderna aveva dissolto nell'esteriorità meccanicista. Tale *ethos* professionale unisce la profonda comprensione morale delle situazioni concrete al rigore tecnico necessario per scegliere le soluzioni adeguate: ricollega *praxis* e *poiesis*, senza trascurare la dimensione estetica. L'Autore non si illude che questi *desiderata* siano sempre realizzati e riconosce che vi sono molti motivi di preoccupazione, preferisce però essere ottimista, sottolineando i nuovi modi di pensare che offrono motivi di speranza.

Il prof. Llano sviluppa queste idee nei tre capitoli del libro. Nel primo capitolo analizza la *nuova complessità*, ricordando il malessere dello Stato del benessere. È un luogo comune parlare della crisi del *Welfare State*, meno comune è invece riconoscere che non si tratta di una situazione momentanea e funzionale, ma di una crisi che trae origine dal progetto storico che lo creò. Lo Stato del benessere

nacque come un modello pragmatico — lontano dalle grandi utopie — che pretendeva di perseguire gli obiettivi sociali attraverso compromessi politici e tecniche economiche; in questo modello, le ideologie del socialismo e del liberalismo si stemperano fino a perdere le proprie connotazioni, unendo l'economia di mercato ad una forte presenza dello Stato nelle politiche di sicurezza sociale. Tuttavia l'equilibrio pragmatico dello «statalismo liberale» è instabile, perché il compromesso tra le opposte forze ideologiche riesce soltanto a patto di disattivare le energie utopiche: si raggiunge l'accordo sociale a scapito della coscienza e con la conseguente inquietudine; l'inquietudine e il profondo malessere della cultura che irrompeva con grande forza alla fine degli anni sessanta, proprio mentre il tasso di crescita economica raggiungeva il massimo storico.

L'ambiguità costitutiva del modello implica l'impossibilità, per lo Stato del benessere, di neutralizzare le conseguenze negative dei propri interventi: l'offerta di aiuti sociali implica che gli utenti — non abituati dallo stesso sistema a cercare un ideale, ma ad usufruire pragmaticamente dei beni — esigano un indefinito aumento delle prestazioni — sanità, servizi pubblici — che aumentano e scadono di qualità, con il susseguente scatenarsi delle proteste; per placarle si mettono in atto nuove forme di assistenza — e di dipendenza — che richiedono aumento di investimenti pubblici, maggiori imposte, ecc. Se si sceglie di smantellare l'apparato assistenziale, si provoca la mancanza di assistenza in vasti settori, spesso di quelli più deboli che non hanno il potere che deriva dall'associazionismo. Lo stesso accade in ambito internazionale, con l'aumento del debito estero dei paesi poveri e la crescita delle sperequazioni economiche. Per i neoliberati la soluzione sta nel ridurre l'azione dello Stato, aumentando la libertà di mercato; i socialdemocratici attribuiscono invece la crisi ad una sregolata ricerca di interessi personali ed auspicano una programmazione economica più vasta e vincolante. Entrambe le interpretazioni sono oggi sfumate e possibilistiche, ma restano chiuse nello schema del *Welfare State*, basato sui due elementi della politica statale e dell'economia di mercato.

Non vi è dubbio, ricorda il prof. Llano, che le crisi sociali sono una costante della storia e d'altra parte i paesi e le persone meno abbienti sono oggi in condizioni migliori di altre epoche: le prestazioni dello Stato del benessere sembrano superare quelle dei modelli precedenti. La rilevanza dei problemi attuali è però dovuta ad una *crisi di governabilità*, non per difetto ma per eccesso di organizzazione: si tratta di un ordine che genera disordine; la crescente disfunzione dei sistemi — politico, imprenditoriale, ecc. — è conseguenza della progressiva radicalizzazione e soggettivizzazione della libertà umana propugnata soprattutto dall'Illuminismo. In effetti, eliminata la tradizione si perdono i riferimenti perenni e sicuri, e si affievoliscono le norme di valutazione; d'altra parte, lo sforzo delle istituzioni per acquistare autonomia produce un variegato mosaico di strutture, che si intrecciano e si contrappongono. Ci troviamo dinanzi alla *nuova complessi-*

tà, con problemi tanto acuti da sfociare nella crisi della governabilità: è il macroeffetto perverso del processo di modernizzazione, il cui modello occorre superare.

Il libro riassume le proposte di superamento sia Luhmann e di Habermas; ma sia la nozione di *sistema* (Luhmann) sia di *atto comunicativo* (Habermas), benché contrapposti, continuano ad essere legati all'autoreferenzialità soggettiva del modello che intendono superare. La persona finisce per essere considerata una parte più o meno esterna al sistema sociale e, spesso, si arriva ad un dichiarato antiumanesimo: l'uomo non è più la misura della società (Luhmann); il che porta ad una forzatura del sistema e a «sommergere» parte della società (l'economia sommersa ne è una prova evidente). In effetti i meccanismi della modernità non riescono a dare risposta a quelle esigenze, che sembrano di livello superiore, ma sono di tipo fondamentale: diritti umani, difesa dell'ambiente, riconoscimento delle minoranze etniche e delle loro peculiarità culturali, conservazione del patrimonio storico, ecc. Sono rivendicazioni che non possono essere soddisfatte con le assicurazioni sociali né con le tecniche del *marketing*, perché sono pre-politiche e pre-economiche, anche se hanno ripercussioni su entrambe le sfere; ripercussioni che spesso producono distorsioni, se il sistema non recepisce ed incanala queste aspettative vitali, come risulta evidente — con diversa intensità nei vari paesi — dall'aumento della criminalità comune, dalla *escalation* della tossicodipendenza, dall'incapacità di reagire adeguatamente dinanzi alle grandi calamità naturali, dal collasso dell'amministrazione della giustizia.

Ciò che rende ingovernabile la realtà sociale e degrada la convivenza non è la distorsione del mercato (come pensa il neoliberalismo), né la mancanza di pianificazione (neosocialismo), ma la mancata valutazione delle molteplici interrelazioni che non rientrano nei modelli sistemici o contrattualistici. Non tutte le relazioni sociali rilevanti rispondono ad una logica sistemica o hanno un carattere patizio: vi sono anche, e prima, le interrelazioni vitali che, certamente, devono interagire con quelle. Insomma, l'allontanamento dalle fonti umane di significato, accresce l'entropia dei sistemi sociali, che non trovano consenso (con-sentimento) negli ambiti vitali; e, per reazione, questi tendono a ripiegarsi su se stessi: l'autoreferenzialità del sistema si traduce in autoreferenzialità degli individui, in mancanza di speranze, nell'infacciarsi delle energie personali fino ad un *arresto antropologico* ancor più dannoso di una sospensione di lavoro. Occorre perciò assicurare continui e flessibili trasferimenti tra sistema e mondo vitale: è necessario superare la dialettica tra la tesi pubblica del bene generale e l'antitesi privata del bene personale che, di fatto, porta ad una sintesi entropica di conformismo statico e di alienazione edonistica. Il grande progetto sociale sul presente consiste nella mediazione emergente dello *spazio privato-sociale* (Donati), come spazio per una gestione libera frutto della creatività delle associazioni autonome, che però esige un riconoscimento pubblico e stabile. In questo ambito, è ancora più importante promuovere le solidarietà primarie, che sono l'ordito dei mondi vitali; tra queste innanzitutto la famiglia, tipica vittima delle ambiguità del *Welfare State*, che è la

fonte primaria della solidarietà e di una mediazione piena di significato: ogni progetto che voglia risolvere la *nuova complessità* e ricomporre il tessuto comunitario deve poggiare su una nuova *cultura della famiglia*, come unità primaria di azione sociale.

Il capitolo II, intitolato *agli albori di un'epoca*, descrive i paradossi della modernità. È un topic, da almeno tre secoli, la contrapposizione tra *Anciens et Moderns*; ora, però, sempre di più si parla di albori di una nuova epoca. Forse la ragione più profonda sta negli evidenti paradossi della modernità: molti suoi postulati, portati alle estreme conseguenze, hanno svuotato lo stesso postulato. Ad esempio, la nuova coscienza storica e l'accelerazione dei tempi degenerano in immobilismo, dato che l'apertura ad una serie infinita di possibilità si neutralizza da sola; la scienza moderna, che «oggettivizza» la natura, finisce per «disincantare» il mondo (Weber) e lo stesso essere umano risulta una finzione di se stesso; la ragione fondata su di sé si risolve in azioni del puro pensare e l'io diventa una incognita che si autoelimina; l'etica illuminista, sradicata da ogni fondamento naturale, si converte in moralismo, che sfocia facilmente nell'immoralismo; l'ontologia ateleologica non è in grado di cogliere e fondare l'affermazione moderna della originaria radicalità della libertà umana, che si dissolve nel nulla (essere = libertà = nulla). Nietzsche più di tutti si rese conto che l'illuminismo storico portava all'autodistruzione delle sue stesse premesse; lo stesso Hegel aveva scoperto l'indole dialettica della modernità, che vincola dall'interno tutti i paradossi: ed è significativo che la prima teoria esplicita sulla modernità coincide con la prima critica globale del pensiero moderno. L'immagine di una modernità prematuramente morta sembra incompatibile con la realtà del continuo sviluppo tecnologico e con il rapido succedersi di movimenti artistici e culturali. Non va però dimenticato che tra le due linee di sviluppo — quella tecnologica e quella culturale — vi è a mala pena un rapporto diretto: ci siamo abituati alla scissione tra questi due mondi, che non trovano principi comuni tra le convinzioni che un tempo propugnarono lo sviluppo della modernizzazione. Gehlen riassume questa situazione dicendo che i presupposti dell'Illuminismo sono morti e che sopravvivono soltanto le conseguenze; siamo in un momento di stasi, in cui non sono prevedibili effettivi cambiamenti: in ambito politico perdurano e si diffondono le configurazioni che si sono cristallizzate in sistemi mercantili e/o burocratici, indipendentemente dalla attuale forza di convinzione; le scienze sono solo in funzione della tecnostuttura — la sola che dispone delle ingenti risorse necessarie — slegate dalle aspirazioni vitali; la produzione culturale ed artistica è nostalgica, restaurativa e crepuscolare.

Le conseguenze inerziali della modernità possono sfociare o nel *neoconservatorismo* o nella *tardomodernità*. Il primo, rivolto al mercato e alla tecnostuttura, ritiene che il libero scambio di beni economici è il principale fattore di sviluppo sociale: ha dalla sua parte l'importante influsso delle nuove tecnologie; nel campo culturale evita le posizioni radicali dell'Illuminismo e propugna una integrazione tra elementi tradizionali e relativismo moderno, che è però il suo punto debole,

poiché la scissione tra sistema e mondo vitale gli impedisce una visione coerente dell'uomo e della società. La tardomodernità è la pretesa culturale di prolungare lo sviluppo della modernità, senza modificare i principi fondamentali; ma come abbiamo visto questo sviluppo sfocia in un insieme di paradossi che portano al relativismo filosofico, a rinunciare ad ogni residuo metafisico (che pensano di trovare anche tra gli strutturalisti, ecc.), ad un *pensiero debole*, tanto debole da accettare cinicamente le critiche che gli vengono rivolte e tanto poco impegnato che invece di angoscia e nausea si risolve in diversione. Un tentativo più serio di superare la crisi dell'Illuminismo è rappresentato dalla *postmodernità*, parola spesso impropriamente usata, che va intesa come il tentativo di ricucire lo strappo che la dialettica della modernità produsse tra il pensiero scientifico-tecnico e la cultura umanistica. La sensibilità postmoderna è polimorfa, non è riducibile ad uno schema ed ha aspetti indubbiamente validi: si preoccupa dell'uomo reale, che abita un mondo vivo, nel quale lavora, ama e soffre e pertanto tende a privilegiare la qualità alla quantità; le manca però una prospettiva antropologica fondamentale che permetta di interrogarsi su chi è l'uomo e come può *vivere bene* nella nostra epoca.

L'Autore per superare la crisi della modernità propone la *contemporaneità*, in modo da favorire la applicazione delle risorse intellettuali disponibili ai concreti problemi storici che occorre risolvere. La contemporaneità non è il prolungamento inerziale di un progetto esaurito né è la contromodernità tradizionalista; non può essere il risultato di un astratto, ineluttabile ed automatico progresso, ma di una comprensione integrale — che l'Autore chiama *sensibilità*, per distinguerla da una «cattiva astrazione» — della situazione attuale. È il progetto che cerca la liberazione — la messa in libertà — del tempo umano che la coscienza moderna intravede, ed è perciò una difesa della modernità da se stessa e dalle sue fatali degenerazioni; cerca un sapere unitario: il superamento della contrapposizione dialettica tra oggettivo e soggettivo, fa leva sulle maggiori capacità percettive della persona — sulla valorizzazione della struttura *abituale* dell'uomo —, e non si limita ad una mera sostituzione di modelli interpretativi. In tal modo alla radice nella contemporaneità si ritrova un nuovo essenzialismo (come del resto emerge nei recenti dibattiti di logica e di metafisica): soltanto un *pensiero forte* su cosa sia veramente la realtà sarà in grado di dominare l'attuale complessità, poiché potrà fissare criteri flessibili distinguendo l'imprescindibile da ciò che non lo è.

L'ultimo capitolo tratta dei *valori dominanti e dei valori ascendenti*, intendendo per dominanti le norme di valutazione del progetto moderno allo stato inerziale, che sono ancora dominanti anche se si vanno affermando i valori ascendenti della nuova sensibilità, che avanzano verso una autentica contemporaneità. La nuova sensibilità si manifesta in tutti i settori della vita sociale, ma forse in modo più evidente nella vita imprenditoriale — alla quale la maggior parte delle persone è legata —: l'utilizzazione delle tecnologie avanzate ha messo al primo posto il

«fattore umano», la persona e il suo mondo vitale, come fonte di innovazione e di progresso; vi è uno spostamento dell'impresa dall'ambito della tecnica a quello della cultura: l'impresa non è soltanto una parte della tecnostuttura, ma riscopre le sue radici nel mondo vitale. Il suo fine, ancora dominante, del profitto economico incomincia ad orientarsi verso il servizio alla società; le motivazioni dei lavoratori — a tutti i livelli — non si limitano al possesso e al potere, ma comprendono altri valori come la partecipazione e il lavoro creativo; si incomincia a valorizzare l'*essere* nell'impresa — l'integrazione e il contributo che si può dare —, con una certa minore importanza per l'*apparire*, per il ruolo che si occupa. La strategia dell'impresa, senza trascurare di perseguire — come è necessario — i risultati, attribuisce maggior rilievo alla individuazione e realizzazione dei principi («la filosofia dell'impresa»), il che le dà una maggiore capacità di innovazione e di adattamento alle mutevoli situazioni, e porta non solo a cercare gli obiettivi primari, ma anche ad evitare gli effetti secondari perversi (preoccupazione ecologica, valutazione estetica, ecc.).

La società attuale è una società di lavoro e di azione: per i moderni, in stretto rapporto con la loro visione meccanicistica del mondo, la felicità si raggiunge con lo sforzo per trasformare le cose, per appagare i bisogni umani. Le sregolatezze e le infelicità di questa società del lavoro sono evidenti: questo è un nuovo paradosso del progetto moderno. Non si tratta, come alcuni propongono utopisticamente, di liberarci *dal* lavoro, poiché il puro divertimento — oltre che impossibile — non ha senso e finirebbe per rendere la vita odiosa: si tratta di compiere un lavoro cogliendo il suo fondamento ontologico, considerandolo come una attiva e responsabile partecipazione all'opera creatrice di Dio e, quindi, sottolineando gli aspetti — più propriamente interiori — di conoscenza e di decisione. Un altro paradosso dell'ideale di *vita attiva* della modernità è l'inadeguatezza delle categorie filosofiche moderne rispetto alla nozione di atto umano: la fondamentale precarietà deriva dall'aver relegato il significato dell'atto al solo ambito della soggettività, sì che è impossibile cogliere il significato di un comportamento sociale che continua ad essere inteso come mera oggettività empirica. Quando si opera tale drastica limitazione, la teoria sociologica dell'atto non raggiunge l'obiettivo che si era proposto: il soggetto umano continua ad essere estraneo ad un mondo sociale interpretato — ad immagine del cosmo moderno — come un grande meccanismo; forse il meccanicismo è diventato più sofisticato ed artificioso, ma non è superato. È invece necessario un fondamento antropologico che sottolinei il carattere teleologico dell'attività pratica (*praxis*: agire) e dell'attività tecnica (*poiesis*: fare) e chiarisca che la teleologia — inerente all'agire e al fare — classificando le azioni in buone e cattive non è successiva e conseguenza delle azioni, ma è costitutiva di esse. La teleologia dei due aspetti è diversa, il fine del fare non si riduce al fine dell'agire anche se gli è subordinato: vi è una teleologia tecnica diversa — anche se non separata — dalla teleologia etica. Il che porta a concludere che la

teoria generale dell'atto non si può spiegare ad un livello pre-etico, ma deve essere fondamentalmente etica.

Il meccanicismo moderno implica un modo di pensare univoco. Di fronte a questa univocità aumenta il valore del pensiero analogico, che è in grado di *salvare* gli aspetti qualitativi e di avere la flessibilità per cogliere le diversità senza perdere l'identità: è un pensiero che si allontana dai sogni di potere faustiano senza ridursi ad un «pensiero debole». La realtà percepita non è un tessuto indifferenziato, né un mosaico di pezzi eterogenei: è un realtà *articolata*, altrimenti non sarebbe neppure percepibile. Si potrebbe dire che questa è la condizione della nostra soggettività non della realtà, e che il quantitativismo meccanicista ci libera dal soggettivismo. Avviene invece proprio il contrario: l'oggettivista scambia la misura per ciò che è misurato, perciò un mondo «qualificato» è *più reale* della corrispondente versione «quantificata». Così la realtà filosofica su cui si basa la nuova sensibilità è un «realismo senza empirismo»: è un realismo, un pensare meditativo che si apre riconoscente al reale, e sostituisce l'atteggiamento razionalista e unidimensionale di dominio con l'originaria unità di pensiero e di azione dell'*epimeleia*, la sollecitudine, la cura (*coltura* rispetto al mondo, *cultura* rispetto a se stesso e ai suoi simili, *culto* rispetto a Dio). Ma la sollecitudine non è debolezza né rilassamento, non si può confondere con un atteggiamento accomodante preoccupato di limare le asperità; significa profondità per respingere l'attuale trivialità e forza per avviare una rivoluzione silenziosa. Siamo lontani dalla superficiale amabilità e dalla simpatia brillante, che scivola all'esterno: si tratta invece dell'*empatia*, che penetra in profondità come esperienza di soggetti diversi da noi e delle loro vicende (E. Stein), perciò all'opposto dell'autoreferenzialità. Queste esperienze empatiche costituiscono la trama primordiale della con-vivenza; e il loro intrecciarsi, la *rete reale* del mondo della vita, una intersoggettività vitale, non idealizzata né costruita; ogni altra «rete», ogni altra formalizzazione e sistematizzazione viene dopo: arrivano anche troppo tardi se perdono il collegamento con la terra natia della socialità. L'empatia, radicata nel mondo vitale, si manifesta attraverso una varietà di strutture comunicative, come dialogo ininterrotto tra le istituzioni sociali più avanzate e le comunità vitali, che favorisce un modo migliore di pensare e di vivere, ed aiuta a scoprire il significato umano presente in tutte le realtà. Ci troviamo, conclude il prof. Llano, dinanzi ad una solidarietà possibile: il suo antico e nuovo nome è *amicizia*, la cosa più necessaria della vita.

Con questa lunga sintesi abbiamo voluto mettere in evidenza le caratteristiche della «contemporaneità» che l'Autore analizza, e sottolineare la lucidità e profondità dell'opera. Come ogni sintesi, vi è il rischio di offrire una interpretazione parziale, poiché è facile enfatizzare aspetti più consoni alla propria sensibilità, ecc.; se ho accettato la sfida è perché spero che il lettore sia incoraggiato a studiare direttamente l'acuta diagnosi fatta dal prof. Llano della *nuova sensibilità*.

E. Colom Costa

## LIBRI RICEVUTI

- Pregchiere*, ARES, Milano 1989, pp. 260.
- GIUSEPPE ABBA, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989, pp. 298.
- MATIAS AUGÉ - EUTIMIO SASTRE SANTOS - LUIGI BORRIELLO, *Storia della vita religiosa*, Queriniana 1988, pp. 508.
- AA. VV., *Catechismus Romanus seu catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii Quinti Pont. Max. iussu editus. Editio critica*, Libreria Editrice Vaticana-EUNSA, Roma-Pamplona 1989, pp. 1380.
- AA. VV., *Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo* (a cura di A. Lobato), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1989, pp. 190.
- AA. VV., *Iglesia universal e iglesias particulares. IX Simposio Internacional de Teología*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989, pp. 746.
- AA. VV., *La Riforma Gregoriana e l'Europa (Congresso Internazionale: Salerno, 20-25 maggio 1985): I. Relazioni*, LAS, Roma 1989, pp. XII-432.
- AA. VV., *L'evidenza e la fede* (a cura di Giuseppe Colombo), Glossa, Milano 1988, pp. 472.
- AA. VV., *The Dove Homing in the Owl's Nest. Contributions to the dialogue between faith and culture*, The Theology Students Association, Malta 1989, pp. 150.
- ARTURO BLANCO, *¿Que es la teología?*, Palabra, Madrid 1990, pp. 216.
- JEAN-LOUIS BRUGUES, *La fécondation artificielle au crible de l'éthique chrétienne*, Communio-Fayard, Paris 1989, pp. 302.
- MARIO CAPRIOLI, *Il decreto conciliare «Presbyterorum ordinis» (II). Storia, analisi, dottrina*, Teresianum, Roma 1990, pp. 430.
- PAOLO CARLOTTI, *Storicità e morale. Un'indagine nel pensiero di Alfons Auer*, LAS, Roma 1989, pp. 162.
- ROMEO CAVEDO, *Pentateuco, Storici, Profeti. Una guida alla lettura*, Ed. Ut Unum Sint, Roma s.d., pp. 240.

- PIETRO DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia. 2. Inseparabilità e monogamia*, Elle Di Ci, Leumann 1988, pp. 416.
- GIACOMO DAL SASSO - ROBERTO COGGI, *Compendio della Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1989, pp. 570.
- FRAY JUAN DE LOS ANGELES, *Dios en lo íntimo del alma*, RIALP, Madrid 1989, pp. 46.
- GIULIA PAOLA DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo e donna*, Città Nuova, Roma 1988, pp. 256.
- ANGEL - B. ESPINA BARRIO, *Freud y Levi-Strauss. Influencias, aportaciones e insuficiencias de las antropologías dinámica y estructural*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1990, pp. 202.
- JAVIER FERNÁNDEZ AGUADO, *Dios «causa sui» en Descartes y otros ensayos*, Semsma Distribuciones, Madrid 1990, pp. 86.
- FRANCISCO FERNÁNDEZ CARVAJAL, *Parlare con Dio. Vol. I: Avvento, Natale, Epifania*, ARES, Milano 1989, pp. 344.
- FRANCISCO FERNÁNDEZ CARVAJAL, *Parlare con Dio. Vol. II: Quaresima, Settimana Santa, Pasqua*, ARES, Milano 1990, pp. 656.
- RAMÓN GARCÍA DE HARO, *Legge, coscienza & libertà*, ARES, Milano 1990, pp. 200.
- JOACHIM GNILKA, *Das Matthäus-evangelium. 2. Teil*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1988, pp. 554.
- MANUEL GUERRA, *Storia delle religioni*, La Scuola, Brescia 1989, pp. 570.
- DENNIS M. HELMING, *Orme sulla neve. Biografia illustrata di mons. Josemaria Escrivá fondatore dell'Opus Dei*, ARES, Milano 1990, pp. 80.
- JOSÉ MIGUEL IBÁÑEZ LANGLOIS, *Il Libro della Passione*, ARES, Milano 1990, pp. 208.
- JOSÉ MIGUEL IBÁÑEZ LANGLOIS, *La dottrina sociale della Chiesa. Itinerario testuale dalla Rerum novarum alla Sollicitudo rei socialis*, ARES, Milano 1989, pp. 328.
- Istituto di Scienze della Religione - Facoltà di Filosofia dell'UPS (a cura), *Cronache e commenti di studi religiosi - 5: Religione e religioni. Verso una coscienza religiosa planetaria*, LAS, Roma 1989, pp. 128.
- SERGIO LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale. 1. Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 380.
- ALFONSO LÓPEZ QUINTAS, *Cuatro filosofos en busca de Dios*, RIALP, Madrid 1989, pp. 214.
- MICHELANGELO PELÁEZ, *Etica, professioni, virtù*, ARES, Milano 1989, pp. 128.
- GIUSEPPE SEGALLA, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento. Problemi e storia*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 316.
- BRUNO SECONDIN, *Alla luce del suo volto. 1. Lo splendore*, EDB, Bologna 1989, pp. 298.
- BASIL STUDER, *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale (secc. iv e v)*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1989, pp. 246.
- JOSEF WEISMAYER, *La vita cristiana in pienezza*, EDB, Bologna 1989, pp. 224.