

# ANNALES THEOLOGICI

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



EDIZIONI PIEMME

*Imprimatur:* dal Vicariato di Roma  
7 novembre 1990

# LA PERSONNE DU VERBE, SOURCE DE VÉRITÉ \*

Fernando OCÁRIZ

---

**Sommario:** 1. *La Personne du Verbe et la vérité de la Création* - 2. *Le Verbe et la vérité de l'histoire* - 3. *Jésus-Christ, Verbe Incarné, plénitude de la Révélation* - Conclusion

---

Il est bien connu que dans la pensée moderne le concept de vérité a subi un fort processus de subjectivation. Il s'est diffusé, surtout depuis Hegel et Marx, l'idée que la vérité *n'est pas*, mais qu'elle *se fait*; qu'elle n'est pas dans l'être ni dans la connaissance de l'être, mais dans la pratique. Il s'ensuit, par exemple, que l'orthodoxie se réduit à l'orthopraxis, et que, dans d'autres domaines, la vérité se confond avec la vérification propre aux sciences positives. De fait, on parle aujourd'hui, à raison, d'une crise du concept même de vérité. Nombreux sont les hommes de notre temps qui répètent sous les diverses formes du scepticisme la question que Pilate adressa à Jésus-Christ: «Qu'est-ce que la vérité?»<sup>1</sup>. Cependant, comme alors devant Pilate, c'est la Vérité même qui se trouve devant les hommes, dans la Personne du Christ.

Nous pouvons commencer ces réflexions en rappelant l'affirmation de Saint Jean dans le prologue de son Évangile: «Le Verbe s'est

\* Testo della conferenza tenuta dall'Autore il 13 marzo 1990 a Saint Pierre de Canons (Aix-en-Provence).

<sup>1</sup> Jn 18, 38.

fait chair (...) et nous avons contemplé sa gloire, la gloire qu'un Fils unique reçoit de son Père, plein de grâce et de vérité»<sup>2</sup>. Dans l'Écriture, la *gloire* de Dieu signifie l'être même divin en tant qu'il se manifeste aux hommes<sup>3</sup>. Le Verbe incarné est dans ce sens la plénitude de la gloire de Dieu, la manifestation plénière de Dieu dans l'histoire. La révélation de la vérité que Dieu fait à l'homme atteint sa *plénitude* dans le Christ, comme l'a rappelé la Constitution *Dei Verbum* du Concile Vatican II<sup>4</sup>. Jésus-Christ est donc la plénitude de la révélation historique et de l'histoire elle-même, et la révélation cosmique elle aussi (c'est à dire la Création en tant que révélation) parvient en Lui à sa plénitude.

Nous allons donc considérer en premier lieu la Personne du Verbe comme source de la vérité de la Création. En second lieu, nous traiterons la Personne du Verbe comme source de la vérité de l'histoire, et en troisième lieu notre réflexion s'arrêtera au Christ comme plénitude de la révélation cosmique et de la révélation historique.

## 1. La Personne du Verbe et la vérité de la Création

Dans le prologue de son Évangile, saint Jean écrit au sujet de la Personne du Verbe que «toutes choses ont été faites par Lui»<sup>5</sup>. Dans le texte original grec, au lieu de «par lui» on lit l'expression «*di'autou*», qui signifie plus exactement «*au moyen de Lui*», «à travers Lui». Nous savons que l'acte créateur est commun aux Trois Personnes divines, et que ce «*di'autou*» (c'est à dire «*dia Logou*»: «au moyen du Verbe»), ne peut être interprété dans le sens que le Verbe est un «moyen» ou un «instrument» pour la Création. Le sens de cette affirmation de saint Jean est mis en lumière par le passage suivant de l'épître aux Colossiens: «Ce [Jésus-Christ] est l'image du Dieu invisible, le premier-né par rapport à l'ensemble de la Création, parce qu'en lui [*en auto*] tout a été créé»<sup>6</sup>; et un peu plus loin: «Il est antérieur à tout, et tout subsiste en lui»<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Jn 1, 14.

<sup>3</sup> Cfr. D. MOLLAT, *Nous avons vu sa gloire*, dans «Christus» 11 (1956) pp. 310-327.

<sup>4</sup> Cfr. CONC. VATICAN II, Const. *Dei Verbum*, n. 4.

<sup>5</sup> Jn 1, 3.

<sup>6</sup> Col 1, 15-16a.

<sup>7</sup> Col 1, 17.

Le *Logos* johannique est la Parole éternelle de Dieu: «Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu»<sup>8</sup>. Et, comme l'explique saint Thomas d'Aquin, le Verbe éternel, précisément parce qu'il est la Parole qui exprime parfaitement le Père, exprime aussi toutes les créatures<sup>9</sup>. Dans ce sens, saint Paul, comme nous venons de le lire, nomme le Christ, en tant que Verbe de Dieu, «premier-né par rapport à l'ensemble de la Création». Sans oublier que l'acte créateur est propre à la Trinité tout entière, nous devons affirmer aussi une présence spéciale du *Logos* dans l'action créatrice, à laquelle ont déjà fait amplement référence quelques Pères de l'Eglise (surtout saint Justin et saint Irénée). Autrement dit, il y a une relation spéciale entre les créatures et le Verbe, parce que, comme l'explique aussi saint Thomas, dans le Verbe se trouve la raison factive (*ratio factiva*) de tout ce que Dieu fait<sup>10</sup>.

Cette Création du monde *à travers le Verbe et dans le Verbe* n'est pas un simple fait du passé (du début du temps ou du début de chaque créature), mais une «situation métaphysique» permanente, car «tout subsiste en Lui», comme nous avons lu également dans l'épître aux Colossiens. C'est pour cette raison qu'il y a dans le monde créé un «logos», une «logique», une vérité, précisément parce que l'origine du monde n'est pas dans un principe irrationnel, mais en Dieu, *dans lequel* se trouve le *Logos* éternel<sup>11</sup>.

Toutes les créatures se présentent à nous en effet comme *des choses dites par Dieu*, non seulement avec un contenu intérieur de vérité, mais aussi comme *révélation*, comme manifestation de Dieu même. Le monde créé constitue cette *révélation naturelle ou cosmique* à laquelle se réfèrent les passages bien connus du livre de la Sagesse<sup>12</sup> et le l'Épître aux Romains<sup>13</sup>. Cette révélation n'est pas encore une parole adressée *de façon personnelle* à l'homme, comme le sera la révélation historique, mais elle permet à l'homme de connaître quelque chose de la vérité de Dieu, et de donner aussi une

<sup>8</sup> Jn 1, 1.

<sup>9</sup> «Filius ex hoc ipso quod est Verbum perfecte exprimens Patrem, exprimit omnem creaturam» (SAINT THOMAS D'AQUIN, *De Veritate*, q. 4, a. 5; cfr. ad 4 et ad 7; *In Epist. ad Colos.*, c. I, lec. 4).

<sup>10</sup> SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, I, q. 34, a. 3: «In Verbo importatur ratio factiva eorum quae Deus facit».

<sup>11</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Creazione e peccato*, Ed. Paoline, Roma 1986, pp. 18-20.

<sup>12</sup> Cfr. Sage 13, 1-9.

<sup>13</sup> Cfr. Rom 1, 18-23.

*réponse*, surtout de louange, au Dieu qui *parle* dans les créatures et à travers les créatures.

Mais la Personne du Verbe, dans son unité avec le Père et l'Esprit-Saint, est source non seulement de la vérité de la Création, mais aussi de la vérité de la connaissance humaine; c'est à dire, de la possibilité pour l'homme de connaître cette vérité de la Création et, à travers elle, la vérité de Dieu. En effet, le Logos divin est «la véritable Lumière qui, venant dans le monde, éclaire tout homme»<sup>14</sup>. Comme l'expliquait saint Justin au deuxième siècle, la Personne du Verbe est le *Spermatikos Logos* qui introduit dans l'esprit des hommes les *spermata tou Logou* ou *semina Verbi*, qui sont une participation du Logos dans l'esprit humain permettant à l'homme de connaître la vérité<sup>15</sup>.

La Personne du Verbe, dans l'ineffable unité de la Trinité, se manifeste donc à nous *comme la source de la vérité de la Création*, c'est à dire de la «logique» interne des choses créées, comme *source de la vérité correspondante dans l'intelligence humaine* et, en dernière analyse, comme *source de la vérité humaine sur Dieu*.

Il est bien connu que l'Eglise a défini dogmatiquement que l'homme peut connaître avec certitude l'existence de Dieu par les seules forces de sa raison naturelle, à travers la connaissance du monde créé<sup>16</sup>. Cette capacité est attestée non seulement par l'Écriture et la Tradition de l'Eglise, mais aussi par l'expérience historique. En effet, le *phénomène religieux* est une constante de l'histoire des hommes et des peuples, même si la connaissance naturelle de Dieu (spontanée ou philosophique) a presque toujours été obscurcie par des imperfections et des erreurs, qui oscillent d'une façon ou d'une autre entre deux extrêmes: le polythéisme, déviation de la religion cosmique populaire, et le panthéisme, «tentation métaphysique» de la religion naturelle<sup>17</sup>.

De nos jours, certains facteurs culturels rendent plus difficile aux hommes l'accès à une véritable connaissance naturelle de Dieu. On est alors à nouveau tenté de renoncer à offrir à ses contempo-

<sup>14</sup> Jn 1, 9.

<sup>15</sup> Cfr. R. HOLTE, *Logos Spermatikos, Christianity and Ancient Philosophy according to St Justin's Apologies*, dans «Studia theologica» 12 (1958), p. 144.

<sup>16</sup> Cfr. CONC. VATICAN I, CONST. *Dei Filius* (DS 3004 et 3026); CONC. VATICAN II, CONST. *Dei Verbum*, nn. 1 et 3.

<sup>17</sup> Cfr. J. DANIELOU, *Dieu et nous*, ed. Grasset, Paris 1956, p. 44.

rains la «voie» (ou les «voies») pour remonter à Dieu à partir de la réalité du monde. On a essayé de substituer l'argumentation fondée sur la causalité (de la créature comme effet, jusqu'à Dieu comme cause première; de la créature comme être contingent, jusqu'à Dieu comme être nécessaire, etc.) par de nouvelles versions de «l'argument ontologique», qui prétendent offrir l'«accès à Dieu» en se passant de la médiation causale. Il suffira de mentionner la tentative bien connue d'attribuer une «transcendance théologique» à la dialectique phénoménologique «moi-toi». L'expérience de l'altérité, que le moi réalise quand il se situe en face d'un toi, permettrait l'intuition immédiate de Dieu comme Celui qui est «totalmente autre», le «Tout-Autre»<sup>18</sup>.

Il est vrai que l'expérience de la relation interpersonnelle peut amener l'homme à reconnaître, au-delà du toi humain, le toi divin. L'homme, devant le visage de l'autre, se trouve devant la face de Dieu, mais devant une face cachée, selon l'expression d'Isaïe: «en vérité, tu es un Dieu caché»<sup>19</sup>; une face cachée qui se dévoile — à la mesure de l'entendement humain — seulement à travers la médiation causale, quand la raison humaine passe de la simple altérité de l'autre à sa «créaturalité». D'ailleurs, Feuerbach a déjà montré — et en cela il avait raison — que la «dialectique moi-toi», en elle-même et par elle-même, n'a aucune transcendance théologique. La *phénoménologie*, en effet, a besoin de se fonder sur la *métaphysique* pour pouvoir être le point de départ de la connaissance humaine naturelle de Dieu.

Enfin on ne peut manquer de nuancer convenablement la dénomination de Dieu comme le «Tout-Autre». S'il est certain que Dieu est le Saint, le Transcendant, l'Ineffable, on ne peut oublier qu'en même temps il y a une ressemblance entre le monde et Dieu. Cette ressemblance atteint chez l'homme la perfection de l'*image*. Il s'agit d'une ressemblance unie à une dissemblance encore plus grande, caractéristique de l'*analogie*, qui est la «sémantique» de la participation de l'être dans laquelle consiste la causalité créatrice<sup>20</sup>. En revanche, si la dénomination de Dieu comme le «Tout-Autre» était comprise unilatéralement, elle amènerait précisément à nier l'analogie entre le monde et Dieu, comme le fait la théologie dialectique de Karl

<sup>18</sup> Cfr. par exemple la tentative bien connue de E. LEVINAS, dans son oeuvre *Totalité et Infini* (La Haye 1961).

<sup>19</sup> Is 45, 15.

<sup>20</sup> Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, S.E.I., Torino 1960, pp. 630-653.

Barth<sup>21</sup>, avec comme conséquence la négation de la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu.

On ne doit pas perdre de vue que cette possibilité, qu'elle soit ou non effectivement actualisée, a une grande importance théologique. Car si l'homme n'était pas capable par nature de connaître Dieu, il ne serait pas non plus capable de recevoir une parole de Dieu dans l'histoire, une révélation surnaturelle de Dieu Lui-même. Cette dernière n'aurait pas, de ce fait, de sens intelligible pour l'homme.

Considérons maintenant cette révélation historique.

## 2. Le Verbe et la vérité de l'histoire

En plus de la Création (révélation naturelle ou cosmique), la personne du Verbe est source de vérité dans la parole que Dieu a adressée à l'homme dans l'histoire, c'est à dire dans la révélation surnaturelle ou historique. On peut indiquer la relation entre révélation et histoire en soulignant que la révélation a été faite *dans l'histoire* et que, pour cette raison, il existe une *histoire de la révélation*. Mais aussi on peut dire que la révélation a été faite *au moyen de l'histoire*, dans le sens que l'histoire elle-même a été révélation, non pas en tant que simple événement, mais en tant que événement accompagné de la parole qui explique la signification de l'événement.

En effet, come l'affirme la Constitution *Dei Verbum* du Concile Vatican II, dans la révélation divine il existe une dépendance mutuelle entre les paroles et les événements historiques (*verba et gesta*). Les oeuvres réalisées par Dieu dans l'histoire rendent témoignage à la vérité de la doctrine exprimée par les paroles, et les paroles proclament les oeuvres et illuminent le mystère que les oeuvres contiennent<sup>22</sup>.

Dans l'Ancien Testament, il n'existe pas un concept général équivalent à notre concept de *révélation*, mais les divers modes d'intervention de Dieu dans l'histoire humaine y sont exprimés. Parmi ceux-ci, celui qui représente le plus clairement une révélation de Dieu à l'homme est sans doute le *parler divin*, c'est à dire la *Parole de Dieu*

<sup>21</sup> Cfr. S.A. MATZAK, *Karl Barth on God. The Knowledge of the Divine Existence*, New York 1962.

<sup>22</sup> Cfr. CONC. VATICAN II, Const. *Dei Verbum*, n. 2.

(*debar Yahvé*, en hébreu)<sup>23</sup>. Le terme hébreu *debar* est plus large et moins précis que notre terme *parole*. Par exemple, il signifie parfois proprement la *locution* qui exprime une idée, une pensée; mais d'autres fois, il indique plutôt la *chose* signifiée par la locution, et aussi une action ou un événement.

Ces deux sens coexistent fréquemment dans l'Ancien Testament pour indiquer que la parole a une efficacité propre: non seulement pour signifier, faire connaître, etc., mais aussi parfois, pour produire ce qu'elle signifie. C'est le cas, par exemple, des *bénédictions et des malédictions*, lesquelles, une fois prononcées, ont une telle efficacité qu'elles ne peuvent pas être retirées<sup>24</sup>.

Cette double dimension de la *parole* se manifeste de façon éminente dans la *Parole de Dieu*<sup>25</sup>. La parole de Dieu est révélatrice: elle a une valeur *noétique*, elle communique une connaissance aux hommes. Mais elle possède en plus une valeur *dynamique*: elle a une efficacité, une incidence sur l'histoire humaine, elle produit des événements et dirige l'histoire; plus encore, elle *fait* l'histoire d'Israël en ce que cette histoire a de propre et de spécifique, en tant qu'histoire du peuple de Dieu. En résumé, la Parole de Dieu est non seulement créatrice de toute chose, mais aussi *créatrice d'histoire*. C'est pourquoi il existe une vérité de l'histoire, qui a son origine dans les paroles de Dieu adressées aux hommes, manifestations temporelles et fragmentaires de la Parole éternelle, unique et «omnicompréhensive» de Dieu, c'est à dire de la Personne du Verbe.

Il est bien connu que, dans l'Ancien Testament, cette Parole de Dieu eut deux formes principales: la *Parole de l'Alliance*, qui inclut en elle-même la Promesse et la Loi, et la *Parole prophétique*.

L'alliance établie avec Abraham<sup>26</sup>, renouvelée ensuite avec Isaac<sup>27</sup> et avec Jacob<sup>28</sup>, trouva son expression la plus complète avec Moïse<sup>29</sup>. C'est avec Moïse en effet que Dieu exécuta sa promesse à Abraham de faire de sa descendance un grand peuple, moyennant

<sup>23</sup> Cfr. R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, Desclée, Bruges-Paris 1966, pp. 17-18.

<sup>24</sup> Cfr. Gen 27, 33-35; Jos 6, 26 en référence à 1 Re 16, 34.

<sup>25</sup> Cfr. par exemple Is 55, 10-11.

<sup>26</sup> Cfr. Gen 15-17.

<sup>27</sup> Cfr. Gen 26, 2-5.

<sup>28</sup> Cfr. Gen 28, 12 ss.; 35, 9-12.

<sup>29</sup> Cfr. Ex 6, 2-8 et Ex 19-23. Cfr. L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, Rialp, Madrid 1977, pp. 19-86.

la libération de l'esclavage d'Égypte, et ensuite, après l'exode, celle de donner une terre à ce peuple. Un autre aspect constitutif de l'alliance avec Moïse est la *Loi*, dont l'observance est exigée par Dieu.

En plus d'avoir une incidence sur l'histoire (et même de créer l'histoire du peuple d'Israël), la Parole de l'Alliance est révélatrice de la vérité de Dieu en tant que fidélité et justice. La Parole de l'Alliance révèle surtout la *vérité de l'amour de Dieu*: l'Alliance est considérée comme une filiation, et Israël adopté comme fils de Dieu; elle est également comparée à l'*union matrimoniale*<sup>30</sup>. A ce propos, il est intéressant d'observer que l'imposition par Dieu d'une loi à laquelle le peuple de l'Alliance doit se soumettre ne diminue point le caractère de don et de manifestation d'amour désintéressé propres de l'Alliance: car en réalité la loi même est un don de Dieu, *une manifestation de la vérité de son amour*. En effet, la loi est, avant tout, la lumière qui éclaire le chemin que l'homme doit parcourir pour parvenir à sa pleine réalisation et à son bonheur<sup>31</sup>. *La parole de la loi* est donc une parole d'enseignement, comme semble l'indiquer le sens primitif du terme *tôrâ*<sup>32</sup>.

L'Alliance est le noyau de la religion d'Israël. Mais la conservation et la transmission de cette parole d'Alliance dans les siècles suivants s'est réalisée en grande partie par l'intermédiaire de la *parole prophétique*, qui n'est ni une simple transmission humaine, ni une simple re-proposition de la parole dite par Dieu dans l'Alliance, mais *une nouvelle parole de Dieu*, qui choisit *les prophètes* et met en eux sa Parole. Pour cette raison, la parole prophétique possède sa propre force et sa propre efficacité, puisqu'elle est en elle-même parole de Dieu.

Nous ne nous arrêterons pas à ce grand thème du prophétisme. Disons simplement que la parole prophétique rappelle l'Ancienne Alliance pour souligner la fidélité de Dieu, la vérité de son amour, comme fondement de l'espérance dans l'annonce d'une Nouvelle Alliance, qui sera parfaite et définitive.

<sup>30</sup> Cfr. Ex 4, 22; Os 11, 1; Is 54, 5-8; Ez 16. Cfr. J. SCHILDENBERGER, *Alianza*, dans J.B. Bauer, «Diccionario de Teología Bíblica», Herder, Barcelona 1967, col. 32-40.

<sup>31</sup> Cfr. Ps 18, 8-9.

<sup>32</sup> Cfr., par exemple, Prov 1, 8.

### 3. Jésus-Christ, Verbe Incarné, plénitude de la Révélation

Si le Verbe éternel est la source de toute vérité dans la Création et dans l'histoire, de même, dans le Verbe Incarné Jésus-Christ, la Vérité éternelle elle-même s'est rendue visible. Nous pouvons dire que la parole de Dieu «dirige et inspire une histoire qui débute par la parole de Dieu prononcée lors de la Création et qui s'achève par la parole faite chair»<sup>33</sup>. Jésus-Christ est en effet la plénitude de la révélation cosmique et la plénitude de la révélation historique. Il est en outre la plénitude de l'histoire même, son centre et sa fin.

L'affirmation du Christ comme plénitude de la révélation cosmique ou naturelle signifie que, dans son Humanité, Il est la plénitude de la Création. En premier lieu parce que Jésus-Christ est le *nouvel Adam*<sup>34</sup>: Son Humanité est l'humanité parfaite et, en conséquence, la révélation cosmique de Dieu la plus parfaite que l'homme ait devant lui. En second lieu, dans le Christ se réalise la plus grande révélation divine, parce qu'Il est lui-même la *Parole éternelle de Dieu* rendue visible dans la chair. Ensuite, Jésus-Christ, dont l'humanité est pleine de grâce et de vérité<sup>35</sup>, est la révélation en tant que parole divine qui signifie et opère le salut surnaturel, qui est une *nouvelle création*<sup>36</sup>. Enfin, le *Christ ressuscité assis à la droite du Père*, est déjà une réalisation de cette *nouvelle création*, qui à la fin de l'histoire produira «un ciel nouveau et une terre nouvelle»<sup>37</sup>. La Création visible *sera dite de nouveau*. Ainsi se réalisera le projet divin que l'Épître aux Ephésiens décrit comme «rassembler tout dans le Christ»<sup>38</sup>, où «rassembler» traduit l'original grec *anakephalaiosasthai*, c'est à dire, selon l'exégèse la plus probable, mettre le Christ à la tête de toute la Création, «afin que Dieu soit tout en tous»<sup>39</sup>.

Si le dessein général de Dieu sur la Création est de mettre le Christ à la tête non seulement de l'Église, mais aussi de tout le cosmos, il semble logique de penser que la Création même, depuis le début, est

<sup>33</sup> E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1955, p. 104.

<sup>34</sup> Cfr. Rom 5, 14; CONC. VATICAN II, Const. *Gaudium et spes*, n. 22.

<sup>35</sup> Cfr. Jn 1, 14.

<sup>36</sup> Cfr. Gal 6, 15; 2 Cor 5, 17.

<sup>37</sup> Ap 21, 1; Cfr. Rom 8, 19-23; 2 Pt 3, 13.

<sup>38</sup> Ef 1, 10. Au sujet de l'exégèse de ce texte au cours de l'histoire, voir par exemple, J.M. CASCIARO, *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento*, Eunsa, Pamplona 1982, pp. 308-324.

<sup>39</sup> 1 Cor 15, 28.

dirigée, ordonnée vers le Christ. C'est effectivement le cas. Comme nous l'avons déjà rappelé, il est affirmé dans l'épître aux Colossiens que la Création a été faite *dans le Christ*. Mais on trouve à la suite que «tout a été créé pour lui» (*eis auton*)<sup>40</sup>; autrement dit, tout a été créé non seulement au moyen du Christ et dans le Christ (en tant qu'Il est le Verbe éternel), mais aussi tout a été créé *pour Lui, en vue de Lui* (en tant qu'Il est le Verbe Incarné)<sup>41</sup>.

En conséquence, la Création et chacune des créatures sont orientées, finalisées vers le Christ. Ceci, bien sûr, ne signifie pas qu'il existe une union nécessaire entre Création et Incarnation, mais il existe une relation *de fait*, voulue et prévue par Dieu. Cette affirmation ne signifie pas non plus que l'Incarnation aurait nécessairement eu lieu si l'homme n'avait pas péché (comme le soutient la thèse scotiste), parce que depuis toujours le libre projet divin a embrassé la totalité de l'histoire humaine: Création, péché, et Incarnation rédemptrice.

Cette «finalisation» de toute la Création vers le Christ jette une grande lumière sur la compréhension du monde et de l'homme. Parmi d'autres aspects, cette vérité aide à élucider l'importante question aujourd'hui débattue de la compétence du Magistère de l'Église à enseigner tout le contenu de la loi morale naturelle, même si ce contenu n'appartient pas entièrement à la révélation surnaturelle, qui est le domaine propre de la compétence du Magistère.

En effet, la «finalisation» de toute créature vers le Christ, du fait d'être une «finalisation ultime», est nécessairement «une finalisation intrinsèque», et par suite détermine toute nature créée, puisque, selon l'affirmation bien connue d'Aristote, la cause finale est la cause de la causalité de toutes les causes (efficientes, matérielles et formelles). Ce qui signifie, dans notre cas, que la connaissance du mystère du Christ rend possible la pleine connaissance de tout ce qui chez les créatures a une incidence sur l'obtention de la fin dernière dans le Christ et donc de toute exigence éthique naturelle pour l'homme. D'où l'affirmation du Concile Vatican II que seul le Christ «révèle pleinement l'homme à l'homme»<sup>42</sup>. C'est pourquoi, comme l'affirme Jean-Paul II, «c'est dans le Christ que l'Église est experte

<sup>40</sup> Col 1, 16b.

<sup>41</sup> Au sujet de l'exégèse de Col 1, 16, voir par exemple AA. VV., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario*, BAC, Madrid 1962, vol. II, pp. 825-828.

<sup>42</sup> CONC. VATICAN II, Const. *Gaudium et spes*, n. 22.

“en humanité”»<sup>43</sup>. Par conséquent c’est la compétence du Magistère dans le domaine de la Révélation dans le Christ (et non une compétence dans le domaine de l’éthique philosophique) qui fonde sa compétence dans la totalité de la loi morale naturelle<sup>44</sup>.

Jésus-Christ est aussi la plénitude de la révélation historique ou surnaturelle. Nous ne nous arrêterons pas à cette vérité, qui est bien connue. Il suffira de rappeler que le Christ est la plénitude de la Parole de l’Alliance car en Lui, dans l’unité de sa Personne, s’est effectuée la plus grande union du divin et de l’humain; en Lui a lieu la plus parfaite manifestation de l’amour de Dieu pour l’humanité, de sa fidélité à ses promesses et de sa justice suprême dans son identité avec sa suprême miséricorde. En outre, avec le Christ et dans le Christ, l’Ancienne Loi cède la place à une Loi Nouvelle qui est, selon les paroles de l’Apôtre saint Jacques, la «loi parfaite de la liberté»<sup>45</sup>.

De même, c’est dans le Christ qu’atteint son sommet la parole prophétique; non seulement parce que c’est en Lui que s’accomplissent les prophéties messianiques de l’Ancien Testament, mais aussi parce qu’Il est lui-même le *Prophète parfait*<sup>46</sup>; plus encore Il est le *Maître*, parce que l’autorité divine avec laquelle Il enseigne et qui le constitue prophète est Sa propre autorité<sup>47</sup>: ses paroles sont, au sens plénier, *paroles humaines de Dieu*. De plus Jésus est en même temps celui qui enseigne (le Maître) et la Vérité enseignée: *Il est la Vérité*<sup>48</sup>. Par conséquent, comme il est *médiateur* par rapport à la Vérité (en tant que Maître et Prophète), sa médiation est parfaite; ceci s’explique aussi du fait qu’elle est «la médiation la plus immédiate possible». Comme l’a écrit le Cardinal Ratzinger, «dans le Médiateur Christ nous rencontrons immédiatement Dieu. Il est le véritable médiateur justement parce qu’il conduit à l’immédiateté, ou encore mieux parce qu’Il est Lui-même l’immédiateté»<sup>49</sup>.

<sup>43</sup> JEAN-PAUL II, *Discours*, 6-VII-80, dans «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», III, 2 (1980) p. 157. Voir aussi *Discours*, 10-IV-1986: AAS 78 (1986), p. 1101.

<sup>44</sup> Cfr. F. OCÁRIZ, *La competenza del Magistero della Chiesa “in moribus”*, dans «*Humanae vitae: 20 anni dopo. Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 9-12 novembre 1988)*», Ares, Milano 1989, pp. 125-138.

<sup>45</sup> Jac 1, 25.

<sup>46</sup> Cfr. Mt 11, 27; 17, 5.

<sup>47</sup> Cfr. Mt 7, 29; Jn 13, 13.

<sup>48</sup> Cfr. Jn 14, 6.

<sup>49</sup> J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, Erich Wewel Verlag, München 1982, p. 286.

Enfin Jésus-Christ est Révélateur et Révélation de Dieu non seulement par ses paroles humaines (comme les prophètes), mais aussi en Lui-même, par toutes ses oeuvres: *verba et gesta*<sup>50</sup>. Le simple fait de voir le Christ est déjà voir le Père<sup>51</sup>. C'est pourquoi, avec les mots de Mgr. Escrivá de Balaguer, nous devons dire que «Toute oeuvre du Christ possède une valeur transcendante: elle nous fait connaître la façon d'être de Dieu»<sup>52</sup>.

Cette révélation historique, qui atteint sa plénitude dans le Christ, est inséparable du concept de *vérité*; particulièrement «dans le vocabulaire du IV<sup>ème</sup> évangile et des épîtres, il semble bien que ce soit le mot *aletheia* [vérité] qui exprime avec le plus de plénitude le thème johannique fondamental de la *révélation*»<sup>53</sup>. Dans le Nouveau Testament, le mot *aletheia* n'a pas le sens strict de la culture grecque et du latin *veritas*, mais celui plus large de l'hébreu *emet*; terme qui permet un usage plurivoque, et pas seulement celui qui correspond à la vérité comprise comme *objet de connaissance* offert à l'homme par la Parole de Dieu<sup>54</sup>. Le concept néotestamentaire de *vérité*, uni à sa valeur noétique, comprend aussi une valeur dynamique: *c'est une vérité qui sauve*. Ainsi l'a manifesté Jésus-Christ: «Si vous demeurez dans ma parole..., vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous affranchira»<sup>55</sup>. Cette vérité libère, sauve l'homme, parce qu'elle est la vie. Cette vérité est dans sa plénitude Jésus-Christ Lui-même: «Je suis, dit le Seigneur, le chemin, la vérité et la vie»<sup>56</sup>. En effet, la vérité qui sauve n'est pas seulement devant nous comme un simple objet de connaissance, mais aussi comme une tâche qui s'offre à notre liberté. Dans ce sens Kierkegaard a écrit ces mots fameux: «Je ne connais véritablement la vérité que lorsqu'elle devient vie en moi»<sup>57</sup>.

La considération du Christ comme source et plénitude de la vérité de l'histoire nous invite à nous arrêter maintenant brièvement à un

<sup>50</sup> CONC. VATICAN II, Const. *Dei Verbum*, n. 4.

<sup>51</sup> Cfr. Jn 12, 45; 14, 9.

<sup>52</sup> J. ESCRIVA DE BALAGUER, *Quand le Christ passe*, Tequi, Paris 1975, n. 109.

<sup>53</sup> I. DE LA POTTERIE, *La Vérité dans Saint Jean*, Biblical Institute Press, Rome 1977, p. 3.

<sup>54</sup> Cfr. J.B. BAUER, *Verdad*, dans «Diccionario de Teología Bíblica», *cit.*, col. 1039-1048.

<sup>55</sup> Jn 8, 31-32.

<sup>56</sup> Jn 14, 6.

<sup>57</sup> S. KIERKEGAARD, *Esercizio del cristianesimo*, édition italienne, Studium, Roma 1971, p. 263. Cfr. C. FABRO, *Momenti dello spirito*, Assisi 1982, pp. 186-197.

autre aspect déjà mentionné: *en Jésus-Christ, l'histoire elle-même a atteint sa plénitude.*

Au début de son ministère public Jésus dit: «le temps est accompli»<sup>58</sup>. Dans l'original grec de ce texte de saint Marc, le mot «temps» est exprimé par le mot *kairós*, qui signifie une dimension «qualitative» du temps (c'est à dire le temps opportun). Par suite nous pouvons interpréter ce texte et d'autres semblables<sup>59</sup> non seulement au sens littéral direct (le moment opportun est arrivé pour le début de la manifestation publique du Christ), mais aussi en ce sens qu'avec l'Incarnation la dimension qualitative du temps a atteint sa plénitude: les divers *kairoi* ou moments précis de l'intervention spéciale de Dieu dans l'histoire sont arrivés à leur plein accomplissement<sup>60</sup>. Dans ce sens, l'Incarnation détermine *le point central de l'histoire* en établissant une distinction *qualitative* entre le *nouveau* et l'*ancien*: tout le passé est orienté vers le Christ et prend son sens dans le Christ, et tout l'avenir après le Christ prend aussi son sens et sa valeur en référence à Lui.

Il y a en plus un autre sens de cette plénitude de l'histoire dans le Christ, car Il détermine aussi la plénitude du temps dans sa dimension «quantitative». En effet, comme l'écrit saint Paul aux Galates, «quand les temps furent accomplis, Dieu envoya son Fils»<sup>61</sup>. Ici, dans l'original grec, le «temps» n'est pas exprimé par le mot *kairós*, mais par le mot *chronos*. Le sens littéral direct de ces mots semble indiquer que la période de temps ou durée que le Père a établi pour la préparation de l'Incarnation est parvenue à son terme<sup>62</sup>. Cependant, nous pouvons dire également que cette «plénitude du temps» en tant que plénitude du «*chronos*» signifie l'accomplissement du temps en tant que fin du temps lui-même; non que l'histoire aurait terminé depuis vingt siècles, mais parce que *tout présent historique après l'Incarnation ne regarde pas le Christ comme passé, mais comme présent*<sup>63</sup>. Cette *contemporanéité* du Christ avec tous les temps historiques depuis l'Incarnation concerne non seulement le Christ en Lui-même (parce qu'Il vit pour toujours) mais aussi les mystères de

<sup>58</sup> Mc 1, 15.

<sup>59</sup> Par exemple *Eph* 1, 10.

<sup>60</sup> Cfr. F. PRAT, *La Teologia di San Paolo*, S.E.I., Torino 1961, vol. II, p. 105.

<sup>61</sup> Gal 4, 4.

<sup>62</sup> Cfr. F. PRAT, *cit.*

<sup>63</sup> Cfr. Hebr 13, 8.

sa Vie, de sa Mort et de sa Glorification, présentes véritablement et mystérieusement (sacramentellement) dans la vie de l'Église. Ceci ne veut pas dire que le *temps de l'Église* soit indéfini, car nous savons que l'histoire aura une «autre fin», la *Parousie*, qui représentera une nouveauté pour la Création toute entière. Cependant entre le Nouveau Testament, le temps de l'Église et la Parousie il y a une identité substantielle.

Par conséquent, comme l'a rappelé le Concile Vatican II, «l'économie chrétienne, en tant qu'alliance nouvelle et définitive, ne passera jamais, et on ne doit attendre aucune nouvelle révélation publique avant la manifestation glorieuse de notre Seigneur Jésus-Christ»<sup>64</sup>.

## Conclusion

Nous voilà parvenus au terme de ces réflexions. Nous nous sommes efforcés d'approfondir quelques aspects de cette vérité fondamentale: le Christ, le Verbe de Dieu Incarné, est la plénitude et la source de la vérité, *Il est Lui-même la Vérité*. Il s'agit d'une Vérité qui s'offre au monde non seulement pour être connue, mais aussi pour être la vie des hommes, afin que chacun puisse arriver à dire avec saint Paul: «Pour moi, vivre, c'est le Christ»<sup>65</sup>. Une Vérité donc qui ne divise pas les hommes, mais qui a en elle-même la force d'effectuer l'unité de tous dans le Christ.

<sup>64</sup> CONC. VATICAN II, Const. *Dei Verbum*, n. 4.

<sup>65</sup> Phil 1, 21.

# PAROLA, PERSONA E STORIA NELLA RIVELAZIONE DIVINA

Arturo BLANCO

---

**Sommario:** 1. *Appartenenza della parola all'ordine della persona.* 2. *Il carattere personale della Rivelazione divina:* a) L'origine del parlare divino agli uomini è in Dio Padre; b) La Parola divina, unica espressione propria e perfetta del Padre e della Trinità; c) L'intervento dello Spirito Santo nel parlare di Dio agli uomini.

---

I commentatori della Costituzione *Dei Verbum* osservano unanimemente come una delle sue acquisizioni più notevoli sia proprio il carattere personalista che riconosce alla Rivelazione divina<sup>1</sup>. Purtroppo, questo aspetto è stato poco studiato dopo il Concilio, forse perché altri aspetti non meno notevoli hanno attirato di più l'attenzione degli studiosi; forse per la difficoltà di un simile approfondimento, che coinvolge non pochi elementi di natura metafisica; o perché l'aspetto personale sparisce dall'orizzonte teologico quando la manifestazione divina è sostanzialmente vista come un processo storico.

Lo scopo specifico di questo studio è evidenziare che la presentazione della Rivelazione come dialogo e conversazione tra Dio e gli uomini aiuta ad approfondire l'aspetto personale di essa, senza per

<sup>1</sup> Cfr. L. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, Desclée, Bruges-Paris 1966, p. 372; H. DE LUBAC, *Commentaire du préambule et du chapitre I*, en B.D. DUPUY (ed.), *La Révélation divine*, Cerf, Paris 1966, pp. 183-184; J.P. TORRELL, *Bulletin du Theologie Fondamentale* en «Revue Thomiste» 66 (1966) 63-67; W. HARRINGTON-L. WALSH, *Vatican II on Revelation*, Scepter, Dublin and Chicago 1967, pp. 33-35.

questo comprometterne la dimensione storica. Le riflessioni che proponiamo di seguito si basano sul pensiero di San Tommaso d'Aquino, raccogliendone specialmente le analisi sul rapporto tra parola e persona nell'ambito soprannaturale e trinitario.

## 1. Appartenenza della parola all'ordine della persona

La ragione di questa scelta si trova nell'efficacia con cui San Tommaso ha saputo mostrare la valenza intrinsecamente personale della parola. Il suo pensiero a questo riguardo può riassumersi intorno a due distinzioni fondamentali: quella che intercorre tra parola e suono, e quella che separa parola e concetto. La prima si basa su un'osservazione che sembrerebbe scontata e pure non lo è: possono parlare soltanto gli esseri intelligenti e liberi, i quali per la loro dignità sono considerati persone. Solo essi possono dire qualcosa e volerla manifestare, perché solo essi capiscono le cose e le amano<sup>2</sup>. Gli animali — è ovvio — non hanno parole, sono creature mute: non parlano né possono farlo. Emettono suoni, non vere parole<sup>3</sup>. Dunque, parlare è proprio della persona. Di più: non solo la parola si trova unicamente tra esseri personali, ma vi si trova necessariamente, perché frutto specifico della attività personale loro propria. Infatti, San Tommaso è costante nel presentare il concetto mentale come parola primordiale<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> L'intervento dell'intelligenza e della libertà è necessario perché si dia dialogo, conversazione. Parlare, in senso proprio, è manifestare la propria intimità, il proprio pensiero, i propositi e le intenzioni, gli affetti, ad un altro. *Locutio est cognitionis manifestatio*, ripete San Tommaso (*De Veritate*, q. 9, a. 4 ad 13; *Summa Theologiae*, I, q. 107, a. 1; *In I Corinthios* XIII, lect. 1). La volontà deve agire perché questa manifestazione è regolata e messa in atto dalla libera decisione: infatti, vediamo che ognuno parla se vuole, di ciò che vuole, a chi vuole, ecc.: cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 107, aa. 1 e 5; *De Veritate*, aa. 5-7.

<sup>3</sup> Si veda J. ПИЕРЕР, *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, Kösel-Verlag, München 1974, pp. 119-120.

<sup>4</sup> «In qualibet natura intellectuali necesse est ponere verbum: quia de ratione intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid formet: huius autem formatio dicitur verbum, et ideo in omni intelligente oportet ponere verbum» (*In Ioannem* I, lect. 1 al v. 1). Cfr. *Contra gentiles* IV, c. 11; *Summa Theologiae* I, q. 14, a. 2; *De Potentia*, q. 9, a. 5. L'Aquinata chiama il concetto parola interiore, parola del cuore, parola mentale. Il suo pensiero a questo riguardo non offre dubbi e rimase invariato per tutta la sua vita: cfr. *De Veritate*, q. 4, a. 1; *Summa Theologiae*, I, q. 34, a. 1.

La seconda distinzione completa quanto stiamo dicendo, perché parola e concetto s'identificano realmente, ma dal punto di vista nozionale non coincidono, giacché la parola fa riferimento alla sua origine, il che non succede con il concetto. Sembra che San Tommaso abbia scoperto questa differenza costrettovi dalla rivelazione del mistero trinitario. Argomenta così: se consideriamo in Dio l'operazione intellettuale in quanto il suo termine è un concetto che esprime l'essenza divina, bisogna dire che il concetto s'identifica con l'essenza, come del resto succede con altri elementi del processo: da questo punto di vista non ci sono distinzioni in Dio, le Tre Persone conoscono con identica perfezione, con lo stesso concetto. Se, invece, guardiamo a questa operazione in quanto il suo termine è una Parola, allora riconosciamo, grazie alla Rivelazione, che c'è distinzione in Dio, distinzione personale<sup>5</sup>: il Padre conosce generando la Parola, il Figlio come Parola generata, lo Spirito Santo come procedente dalla Parola<sup>6</sup>. La parola, quindi, include nella sua nozione un riferimento all'origine che non è presente nella nozione di concetto. È *quid ab alio expresso, ab alio procedens, ab alio ema-*

<sup>5</sup> San Tommaso discute un passo di Sant'Anselmo, dove il vescovo di Canterbury afferma che ogni Persona divina per il fatto di conoscere, anche dice: «Anselmus vero improprie accepit *dicere pro intelligere*. Quae tamen differunt. Nam *intelligere* importat solum habitudinem intelligentis ad rem intellectam; in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae. In Deo autem importat omnimodam identitatem: quia in Deo est omnino idem intellectus et intellectum, ut supra (q. 14, aa. 2 y 4) ostensum. Sed *dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum: nihil enim est aliud dicere* quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quae in verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic sola persona quae profert Verbum est dicens in divinis: cum tamen singula personarum est intelligens et intellecta, et per consequens Verbo dicta» (*Summa Theologiae*, I, q. 34, a. 1 ad 3). La mente dell'Aquinate non è cambiata su questo punto durante la sua vita: aveva già proposto la spiegazione che abbiamo visto molti anni prima, nel *De Veritate* q. 4, a. 2 e nella *Summa contra gentiles*, IV, c. 11. Su questa permanenza di criterio, si veda J.L. GONZALEZ ALIO, *La Santísima Trinidad, comunión de Personas*, en «*Scripta Theologica*» 18 (1986) 41-48. Questa interpretazione viene consolidata dal parallelismo esistente nel rapporto interno a Dio tra concetto-parola e amore essenziale-amore personale: si veda *Summa Theologiae* I, q. 37, a. 1.

<sup>6</sup> «Eo modo convenit Filio esse intelligentem, quo convenit ei esse Deum: cum intelligere essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est (I, q. 34, a. 1 ad 2, ad 3). Est autem Filius Deus genitus, non autem generans Deus. Unde est quidem intelligens, non ut producat verbum, sed ut Verbum procedens; prout scilicet in Deo Verbum procedens secundum rem non differt ab intellectu divino, sed relatione sola distinguitur a principio Verbi» (*Summa Theologiae*, I, q. 34, a. 2 ad 4). Cfr. *ibid.*, q. 37, a. 1 ad 4.

nans; si capisce perché la Rivelazione abbia adoperato un termine e non l'altro<sup>7</sup>.

Alle precedenti osservazioni di natura metafisica, potremmo aggiungere la considerazione comune, che ritiene di fatto le parole come personali: sono sempre di qualcuno, di colui che le ha dette. L'appartenenza alla persona qualifica la parola, giacché non è lo stesso che sia stata pronunciata da questo o da quello. Inoltre, ognuno bada a ciò che dice, poiché ne va della sua dignità. Impegnare la propria parola è la massima garanzia — senza entrare nel sacro, nel giuramento — che un uomo può offrire ad un altro. Riassumendo, possiamo sottoscrivere che la parola è personale non solo perché legata ad una natura intelligente e libera, lo è anche perché coinvolge il soggetto che la pronuncia, lo esprime e partecipa alla sua dignità.

## 2. Il carattere personale della Rivelazione divina

Queste riflessioni possono dare qualche luce sul mistero dell'autocomunicazione di Dio agli uomini. L'origine della parola nella persona, in Dio come negli uomini, suggerisce di studiare attentamente se anche la Rivelazione di Dio abbia origine nelle Persone divine come tali. Un tale studio dovrebbe chiarire fino a che punto, nella Rivelazione, le Persone divine intervengono secondo le loro proprietà, in quanto sono distinte di fronte alle altre Due; o confermare, al contrario, che tutt'e Tre agiscono ugualmente, senza che ci siano interventi veramente distinti, anche se alcuni atti o effetti si attribuiscono ad alcune di esse<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> «Comparatur igitur Verbum Dei ad Deum intelligentem, cuius est Verbum, sicut ad eum a quo est: hoc enim est de ratione verbi. Cum igitur in Deo intelligens, intelligere, et intentio intellecta, sive Verbum, sint per essentiam unum, et per hoc necesse sit quod quodlibet horum sit Deus; remanet tamen sola distinctio relationis, prout Verbum refertur ad concipientem ut a quo est. Hinc est quod Evangelista, quia dixerat (1, 1), *Deus erat Verbum*; ne omnino distinctio sublata intellexeretur Verbi a Deo dicente sive concipiente Verbum, subiunxit (1, 2): *Hoc erat in principio apud Deum*: quasi dicat: Hoc Verbum, quod Deum esse dixi, aliquo modo distinctum est a Deo dicente, ut sic possit dici *apud Deum esse*» (*Summa contra gentiles*, IV, c. 11). «Nomen Verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem» (*Summa Theologiae* I, q. 34, a. 1 ad 3).

<sup>8</sup> Nella S. Scrittura, ad es., si dice che il Padre rivela (Mt 16, 17; Gv 6, 45), che il Figlio rivela (Mt 11, 27; Gv 1, 18) e che lo Spirito Santo rivela (1 Cor 2, 10-12; Gv 14, 26). La domanda che ci poniamo è questa: ci troviamo davanti a delle attribuzioni, o sono queste indicazioni di un'azione veramente distinta di ogni Persona divina? La questione inte-

Sembra che si debba ammettere che le Tre Persone intervengono secondo quanto hanno in comune, giacché la Rivelazione è sempre una certa exteriorizzazione dell'intimità divina, una comunicazione che trova il suo termine fuori di Dio, nella creatura; e che allo stesso tempo intervengono secondo quanto hanno di proprio, visto che la Rivelazione significa anche una interiorizzazione della creatura in Dio, una partecipazione alla vita intima della Trinità, come insegna San Giovanni: *annuntiamus et vobis, ut et vos communionem habeatis nobiscum. Communio nostra est cum Patre et cum Filio eius Iesu Christo* (1 Gv 1, 3)<sup>9</sup>.

ressa sempre di più gli specialisti. T. CITRINI, ad es., scrive: «Bisogna cercare di ricomprendere i grandi temi della rivelazione e della fede alla luce dei parametri che definiscono la storia della salvezza nelle sue costanti perenni e soprattutto nelle sue coordinate singolari. Si tratta di chiedersi come il credere, anzi, per riprendere la nota formula agostiniana, come il *credere Deum, Deo, in Deum* si predichi insieme e distintamente in rapporto alle persone divine, al Padre, al Figlio, allo Spirito Santo così come nella storia della salvezza vengono a noi incontro (cioè nell'unico modo in cui ne possiamo parlare sensatamente). In corrispondenza a questo si può dire la "parte" di ciascuna persona nella rivelazione, il che esige anzitutto di non intendere lo Spirito quasi come una seconda Parola divina, cioè di guardarsi da ogni formulazione teologica che quasi "somme" il Verbo con lo Spirito, la missione dell'uno con la missione dell'altro. Lo stesso a maggior ragione, per i motivi ricordati, va detto del Padre" (*La Rivelazione, centro della Teologia Fondamentale*, in R. FISICHELLA, *Gesù Rivelatore. Teologia Fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1988, p. 98). J.H. NICOLAS, affrontando una prospettiva più ampia, avverte sull'importanza di distinguere tra ciò che è proprio e ciò che invece è soltanto attribuzione: non farlo — osserva — conduce inevitabilmente a uno di questi due estremi: minimizzare la consostanzialità delle Tre Persone, come accadde ad Abelardo nel XII secolo; o ridurre praticamente a metafora la presenza delle Tre Persone nella storia della salvezza (*Synthèse Dogmatique. De la Trinité a la Trinité*, Universitaires de Fribourg H. e Beauchesne de Paris, 2<sup>a</sup> ed. 1986, pp. 214-223, soprattutto a pp. 218-220). Come è ben noto, non tutti i teologi la pensano allo stesso modo sulla natura e il valore dell'attribuzione e delle proprietà trinitarie. Noi abbiamo seguito il pensiero di San Tommaso, quale risulta dalla *Summa Theologiae* I, q. 39, aa. 7-8; *De Veritate*, q. 1, a. 7; q. 7, a. 3; *In I Sententiarum*, d. 31, q. 1, a. 2; q. 3, a. 1; d. 34, q. 2.

<sup>9</sup> Ci troviamo davanti ad una dinamica di doppia direzione, caratteristica della comunicazione soprannaturale e bene studiata per quanto si riferisce alla grazia e alla adozione filiale. Riguardo alle missioni, ha scritto F. OCARIZ: «Un elemento de particular interés está en que la *misión* se presenta aparentemente como una acción *ad extra* (el Hijo y el Espíritu Santo son enviados *al alma*, además de las misiones visibles de la *Encarnación y Pentecostes*): ¿cómo entonces no es la acción de *enviar* común a las tres Personas divinas?: ha de decirse que el Hijo es enviado por el Padre, y que el Espíritu Santo es enviado por el Padre y el Hijo. Esta aparente paradoja — no así el misterio — se desvanece precisamente al considerar lo sobrenatural como *introducción ad intra* de lo que es *ad extra*: la misión invisible no es propiamente una operación divina *ad extra*, sino el aspecto *terminativo* intratrinitario de la elevación sobrenatural, que sí es operación *ad extra* común a las Tres Personas divinas» (*La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación*, in «Scripta Theologica» 6 [1974] 387).

In questo senso si orienta la riflessione teologica attuale, che pensa di trovare nella S. Scrittura sufficiente fondamento<sup>10</sup>. Dal punto di vista speculativo si pensa allo stesso modo, anche se non si è ancora arrivati ad una formulazione pacifica che esprima in termini precisi che cosa si deve ritenere proprio e che cosa invece si deve giudicare attribuito<sup>11</sup>. In seguito vedremo alcuni testi di S. Tommaso che possono aiutare a chiarire l'intima connessione esistente tra la Rivelazione e la vita intima di Dio<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> R. LATOURELLE, concludendo la sua analisi biblica della nozione di Rivelazione, afferma: «Ainsi, par l'action conjointe du Fils et de l'Esprit, le Père déclare et réalise son dessein de salut» (*Théologie de la Revelation*, cit., p. 84). H. FRIES finisce la sua esposizione scritturistica in modo simile: «Der im AT bezeugte Gott Israels, der eine, einzige Herr, offenbart sich in der Offenbarung des NT als jener Gott, der sich durch seinen Sohn im Heiligen Geist erschliesst» (*Die Offenbarung, in Mysterium salutis*, t. I, cap. II Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, pp. 228-229). J. TRUTSCH - J. PFAMATTER presentano la fede come opera dello Spirito Santo (*in Spiritu*), azione dell'uomo chiamato in Cristo (*cum Christo*), che raggiunge l'immediatezza con Dio (*ad Patrem*) (*Der Glaube, in Mysterium salutis*, t. I, cap. V, cit., pp. 827-892).

<sup>11</sup> Commenta T. CITRINI: «Forse bisogna recuperare l'antica formula dossologica a(d) Patre(m) per Christum in Spiritu Sancto, per dire la diversificata dinamica della rivelazione, ancora una volta interrogandosi, nel senso accennato, sul possibile non univoco rapporto tra il *per Christum* e l'*in Spiritu Sancto*» (*La Rivelazione, centro della Teologia Fondamentale*, cit., p. 99). J. ALFARO studia il rapporto tra Incarnazione e Rivelazione, deducendone alcune conseguenze sulla connessione tra la generazione del Verbo e la Rivelazione di Dio agli uomini; manca però il riferimento allo Spirito Santo (cfr. *Revelation cristiana, fe y teología*, Sigueme, Salamanca 1985, pp. 73-80). O. RUIZ ARENAS, in *Jesús, Epifanía del amor del Padre*, CELAM, Bogotá 1987, afferma apertamente il carattere trinitario della comunicazione divina, e ne offre alcuni esempi, come il legame tra il carattere cristocentrico della Rivelazione e la sua dimensione trinitaria (pp. 136-137). La sua analisi, però, non va oltre la rilevazione scritturistica, si ferma davanti alla riflessione speculativa. Allo stesso modo H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1985, che conclude così il capitolo 9 sulla natura della Rivelazione: «Auch wenn in unseren Überlegungen zur Gottesfrage die Frage der Trinität nicht voreilig ins Spiel bringen, sei doch an den Stellen, wo es sich zeigt, darauf hingewiesen, dass die Offenbarung Gottes sich im Verlauf der Geschichte — heilsökonomisch — dreifaltig ereignet, weil sie geschieht: als Selbstmitteilung Gottes durch Jesus Christus in der bleibenden wirksamkeit des Geistes»; e rimanda in calce al v. III di *Mysterium salutis*, dove R. SCHULTE, A. HAMMAN, L. SCHEFFCZYK, A. DEISLER, M. LOHRER e K. RAHNER affrontano la distinta presenza delle Persone divine nella creazione e nell'elevazione soprannaturale (p. 231).

<sup>12</sup> Per questa ricerca, ci serviamo di quanto acquisito alcuni anni fa da quelli che risolsero una questione analoga. Si trattava allora di chiarire se, in virtù dell'adozione filiale, l'uomo entra in rapporto con la Prima Persona come Padre, o indistintamente con tutt'e Tre. C'era l'ostacolo dell'incomunicabilità assoluta della persona, teoria sostenuta da alcuni scolastici. Sul fondamento scritturistico della adozione filiale come rapporto personale tra l'uomo e Dio Padre, vid. A. PIOLANTI, *Aspetti della grazia*, Ares, Roma 1958, pp. 67-70; J. BONSRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Paoline, Alba 1954, pp. 89-153. Sulla soluzione speculativa, vid. F. OCARIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1972.

a) *L'origine del parlare divino agli uomini è in Dio Padre*

Più volte, in questo secolo, si è richiamata l'attenzione sul fatto che il Dio dell'Alleanza — il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio dei nostri padri — non s'identifica *tout court* con il Dio dei filosofi<sup>13</sup>. L'esegesi neotestamentaria ammette pacificamente che il termine Dio nelle epistole paoline — e in genere, nell'intero Nuovo Testamento —, quando è preceduto dall'articolo, indica ordinariamente la Prima Persona, il Padre. Anche la teologia biblica mostra ogni volta più apertamente che il Padre è all'origine di tutto il disegno salvifico<sup>14</sup>. Queste idee, certo, non sono nuove, le possiamo trovare nei Padri e nella Tradizione liturgica e teologica della Chiesa<sup>15</sup>. Piuttosto la novità consiste nella sua generalizzata conoscenza in questo secolo. E sono proprio queste idee che ci permettono di arrivare ad una più completa visione della Rivelazione divina che la mostri ben incentrata sul mistero di Dio Uno e Trino. Secondo la metodologia che abbiamo scelto, vedremo in seguito alcuni testi di S. Tommaso che analizzano questi concetti. Sebbene egli non si sia posto espressamente la questione che a noi interessa, offre tuttavia spunti sufficienti anche in questo senso.

L'Aquinale fa più volte riferimento all'intervento del Padre nella Rivelazione<sup>16</sup>. Conclude riconoscendo che l'attrazione del Padre

<sup>13</sup> E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Fayard, Paris 1960; J. DANIELOU, *Dieu et nos*, Grasset, Paris 1956; J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, Kösel-Verlag, München 1968, specie pp. 87-132.

<sup>14</sup> H.G. KUHN, *Theos*, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart (1938 y 1967) III, 100-120; F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul*, Beauchesne, Paris, 14<sup>a</sup> ed. 1929, specie vol. II, pp. 191-130 e 165-167; J. BONSRIVEN, *Théologie du Nouveau Testament*, Aubier-Montaigne, Paris 1951, pp. 248-263.

<sup>15</sup> Si possono vedere abbastanza chiaramente nei Padri Apologeti ad es. *Epistola a Diogneto*, 8, 9-11; TEOFILO ANTIOCHENO, *Ad Autolicum*, 2, 22; anche in S. IRENEO, *Adversus haereses*, IV, 6, 3-6, ecc. Cfr. G. AEBY, *Les missions divines de saint Justin à Origène*, Fribourg H., 1958. Tra le testimonianze liturgiche, si veda ad es. *Missale Romanum*, ed typ. alt., *Collecta* della IV Domenica di Quaresima.

<sup>16</sup> Soprattutto, in occasione di alcune parole di Cristo: «Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli» (Mt 11, 25); «Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli» (Mt 16, 17). Si veda *In Matthaeum*, XI, al v. 27; XVI, al v. 17. E anche: «Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato» (Gv 6, 43). Si veda *In Ioannem* VI, lect. 5 al v. 43 e al v. 46. Lo fa anche commentando le tre teofanie dove il Padre si è manifestato attraverso una voce sensibile: il Battesimo, la Trasfigurazione e la Locuzione nel Tempio. A proposito di quest'ultima, scrive, «Vox ista, vox est Dei Patris, sicut illa quae supra Chri-

(intesa come istinto interiore e come persuasione esteriore per mezzo dei miracoli) è necessaria nella Rivelazione: è Lui che da la virtù necessaria per credere<sup>17</sup>.

Questi brani parlano dell'intervento del Padre, ma considerati da vicino non dimostrano che ci sia niente di proprio, giacché sia i miracoli che la grazia sono opere comuni a tutta la Trinità, anche se si attribuiscono al Padre e allo Spirito Santo rispettivamente. È altrove che San Tommaso evidenzia ciò che di proprio appartiene al Padre nella Rivelazione, quando cioè asserisce che *sola persona quae profert Verbum, est dicens in divinis*<sup>18</sup>; che solo al Padre appartiene *parlare e dire* entro la Trinità<sup>19</sup>, poiché Gli è proprio generare la Parola. L'eterna generazione del Figlio, infatti, ha carattere di locuzione, è un parlare, scrive moltissime volte l'Aquinale; è *dicere Verbum*<sup>20</sup>. Dunque, se ci esprimiamo con proprietà, nella Trinità unicamente *parla e dice* il Padre<sup>21</sup>. E di conseguenza, l'origine del-

stum baptizatum, Matth 2, 17: *Hic est Filius meus dilectus*, et similiter quae venit super eum transfiguratum, Matth 17, 5. Licet autem omnis talis vox formata sit virtute totius Trinitatis, specialiter tamen formatur ad repraesentandum personam Patris, unde et vox Patris dicitur: sicut columba formata est a tota Trinitate ad significandam personam Spiritus Sancti; et similiter corpus Christi a tota Trinitate formatum est, sed specialiter a persona Verbi assumptum, quia ad hoc formatum est ut ei uniretur» (In Ioannem XII, lect. 5 al v. 28).

<sup>17</sup> «Primo ostendit necessariam esse Patris attractionem ad hoc ut veniatur ad Christum (...) Non solum revelatio exterior, vel obiectum, virtutem attrahendi habet, sed etiam interior instinctus impellens et movens ad credendum; ideo trahit multos Pater ad Filium per instinctum divinae operationis moventis interius cor hominis ad credendum; Phil 2, 13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere*» (In Ioannem VI, lect. 5 al v. 43).

<sup>18</sup> *Summa Theologiae* I, q. 34, a. 1 ad 3.

<sup>19</sup> San Tommaso segue l'uso comune della lingua latina, e ritiene equivalenti *parlare e dire*: cfr. *Summa Theologiae*, III, q. 39, 8 ad 2.

<sup>20</sup> «Verbum igitur Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit. Et cum Verbum Dei sit eiusdem naturae cum Deo dicente, et sit similitudo ipsius, sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem eius a quo est processio cum identitate naturae. Haec est autem verae generationis ratio in rebus viventibus, quod id quod generatur, a generante procedat ut similitudo ipsius et eiusdem naturae cum ipso. Est ergo Verbum Dei genitum vere a Deo dicente: et eius processio *generatio* vel *nativitas* dici potest. Hinc est quod in Psalmo (2, 7) dicitur: *Ego hodie genui te*: idest, in aeternitate quae semper est praesens et nulla est in ea ratio praeteriti et futuri» (*Summa contra gentiles*, IV, c. 11). Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 34, a. 2; q. 42, a. 5 ad 2. Cfr. testi citati nelle note in calce 5-7.

A parte altri motivi, questo basterebbe a distinguere la parola umana dalla divina: quella non è mai sussistente, è sempre accidentale nella persona che la pronuncia: «Verbum non est aliquod subsistens in natura humana: unde non proprie potest dici genitum vel filius. Sed Verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina: unde proprie, et non metaphorice, dicitur Filius, et eius principium, Pater» (*Summa Theologiae*, I, 33, 2 ad 3).

<sup>21</sup> «Sicut proprie loquendo, Verbum dicitur personaliter in divinis et non essentialiter, ita et *dicere*. Unde, sicut Verbum non est commune Patri et Filio et Spiritui Sancto,

la rivelazione divina — del parlare di Dio con gli uomini — è nel Padre, come ci insegna testualmente la Lettera agli Ebrei nei suoi due primi versetti.

Il pensiero del Dottore Angelico è che il Padre manifesta la sua Persona agli uomini proprio parlando loro, sia con parole umane, sia — e questo principalmente — per mezzo di suo Figlio che è la Parola eterna e increata<sup>22</sup>. Non c'è dunque difficoltà ad affermare, seguendo l'itinerario tommasiano, che *il Padre è all'origine della Rivelazione nel senso preciso che è Lui propriamente che parla agli uomini*.

Nel gioco delle attribuzioni, quando confessiamo di credere in Dio Padre Onnipotente, Creatore di tutte le cose, stiamo dicendo della Prima Persona ciò che appartiene anche alle altre due. Se diciamo che il Padre *rivela*, succede lo stesso, poiché, come abbiamo già detto, anche il Figlio e lo Spirito Santo *rivelano*. Se adoperiamo il termine *rivelare*, il riferimento alla Prima Persona non può andare oltre l'attribuzione, come succede anche con altre opere divine, quali la creazione, la santificazione, la glorificazione<sup>23</sup>. Se invece ci riferiamo all'adozione filiale o al parlare di Dio con le sue creature,

ita non est verum quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sint unus dicens. Unde Augustinus dicit: *Dicens illo coaeterno Verbo non singulus intelligitur in divinis* (*De Trinitate*, VII, c. 1). Sed *dici* convenit cuilibet personae: dicitur enim non solum Verbum, sed res quae verbo intelligitur vel significatur. Sic ergo uni soli personae in divinis convenit dici eo modo quo dicitur verbum: eo vero modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personae convenit dici. Pater enim, intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum, et omnia alia quae eius scientia continentur, concipit Verbum: ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura; sicut intellectus hominis verbo quod concipit intelligendo lapidem, lapidem dicit» (*Summa Theologiae*, I, q. 34, a. 1 ad 3). Cfr. *Ib.*, q. 37, a. 2 ad 2.

<sup>22</sup> Abbiamo riportato in nota 16 alcuni testi di San Tommaso in questo senso. Eccone un'altro: «Pater non demonstratur in voce nisi sicut auctor vocis, vel loquens per vocem. Et quia proprium est Patri producere Verbum, quod est dicere vel loqui, ideo convenientissime Pater per vocem manifestatus est, quae significat verbum. Unde et ipsa vox a Patre emissa filiationem Verbi protestatur. Et sicut species columbae, in qua demonstratus est Spiritus Sanctus, non est natura Spiritus Sancti; nec species hominis, in qua demonstratus est ipse Filius, est ipsa natura Filii Dei: ita etiam ipsa vox non pertinet ad naturam Verbi vel Patris loquentis (...). Et sicut columba, et etiam humanam naturam a Christo assumptam, tota Trinitas operata est, ita etiam formationem vocis: sed tamen in voce declaratur solus Pater ut loquens, sicut naturam humanam solus Filius assumpsit, et sicut in columba solus Spiritus Sanctus demonstratus est» (*Summa Theologiae*, III, q. 39, a. 8 ad 2). Cfr. *Quodlibetum* IV, q. 4, a. 6 in c e ad 1.

<sup>23</sup> Certo che questa attribuzione ha fondamento reale e vero: la Prima Persona è origine e principio delle altre due. San Tommaso fa eco a Sant'Agostino: *Pater est principium totius deitatis* (*De Trinitate*, IV, 20: PL 42, 908; *Summa Theologiae*, I, q. 33, a. 1 in c. e ad 3). Ma è sempre un'attribuzione e niente altro.

allora è possibile esprimersi secondo ciò che è proprio alle Persone divine<sup>24</sup>. Infatti, sia l'una che l'altra possono collegarsi con la processione eterna della Seconda Persona, cosicché si può affermare che all'origine del parlare divino agli uomini stia proprio il Padre, come anche l'adozione filiale mette l'uomo in rapporto proprio con la Prima Persona. Può dunque dirsi che *la Rivelazione è una conversazione del Padre celeste con i suoi figli, gli uomini*.

Rimane da chiarire come sono presenti le altre due Persone, che pure rivelano. In particolare, si deve risolvere una obiezione non piccola: sembra chiaro che anche il Verbo ha parlato agli uomini, e forse più che il Padre, giacché ha vissuto tra loro, conversando e dialogando con essi, e nessuno negherà che le sue parole siano parole di Dio. Orbene, qui è necessaria la distinzione tra parole pronunciate dal Verbo secondo la sua natura umana — e in genere, tutti i suoi gesti, quanto fece e patì *in carne* —, che si situano nel tempo, sono parole create, umane, e la Parola che è lo stesso Figlio, Parola del Padre, che appartiene a una locuzione eterna. Di questi punti ci occuperemo in seguito.

*b) La Parola divina, unica espressione propria e perfetta del Padre e della Trinità*

Anche su questo punto le riflessioni di San Tommaso sono dominate dalle parole dello stesso Cristo<sup>25</sup>, e possono riassumersi in due considerazioni fondamentali. La prima potrebbe esprimersi così: la missione del Figlio è condurre gli uomini al Padre; e anche così: proprio del Figlio nella Rivelazione è manifestare il Padre e tutta la Trinità, nonché tutte le creature così come sono conosciute e volute da Dio. Manifestare inoltre come lo fa un concetto, una parola, che porta alla conoscenza di ciò che rappresenta, di cui è un'immagine. Il Dottore Angelico si mostra su questo pienamente conseguente con il dato di fede, ed assegna come proprio della Seconda Persona quanto è proprio di una parola, vale a dire, far conoscere quella realtà di

<sup>24</sup> Si veda quanto detto a nota 12.

<sup>25</sup> Ad es., quando dice «Nessuno sa chi è il Figlio se non il Padre, né chi è il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Lc 10, 22), e «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14, 6). Cristo è il Cammino che conduce al Padre, che è il termine: vid. *In Ioannem* VI, lect. 5; XIV, lect. 2.

cui è segno intellettuale<sup>26</sup>. Quindi, proprio del Figlio — dunque, di Cristo — è l'essere *manifestativum Patris e totius Trinitatis*<sup>27</sup>.

La seconda affermazione sarebbe questa: *Nullus ad notitiam Patris pervenire potest nisi per Filium*<sup>28</sup>. Alla domanda se altri cammini — parole, eventi, persone, altre creature — possano portare alla conoscenza del Padre, risponde in modo tassativo: solo attraverso il Verbo è possibile arrivare alla conoscenza del Padre<sup>29</sup>. Le creature — senza eccezione, benché in grado diverso — hanno qualche somiglianza con Dio e dunque possono portare alla sua conoscenza; ma siccome tale similitudine è molto povera, non arriva a far palese il Padre<sup>30</sup>. Solo il Figlio, che è perfetta immagine del Padre, lo esprime adeguatamente: *In Filio ergo cognoscitur Pater, ut in Verbo et imagine propria*<sup>31</sup>. Le creature, comunque, nella misura in cui partecipano al Verbo, possono servire a manifestare il Padre<sup>32</sup>. Questa pre-

<sup>26</sup> San Tommaso annovera sempre la parola tra i segni manifestativi, tra quelli cioè che portano alla conoscenza di una determinata realtà: si vedano ad es. i testi riportati nelle note 2 e 4. Cfr. J. PIEPER, *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, cit., pp. 121-133; O. DERISI, *La palabra*, Emecé, Buenos Aires 1978, pp. 101-106.

<sup>27</sup> In molti luoghi, ad es.: *In Ioannem* VI, lect. 5 al v. 43; *In Hebraeos* II, lect. 3.

<sup>28</sup> *In Ioannem* XIV, lect. 2 al v. 6. Il concetto è costantemente presente nella Tradizione patristica e scolastica: cfr. A. CHAZELLE, *La révélation dans l'Écriture, la patristique, la scolastique*, Cerf, Paris 1974; R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, cit., pp. 89-223; O. GONZALEZ, *Misterio trinitario y existencia humana*, Rialp, Madrid 1966, pp. 101-412 e 506-625; B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Beauchesne, Paris 1975.

<sup>29</sup> Senz'altro, pesa qui l'affermazione joannea del Prologo: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (1, 18). Secondo l'Aquinate, prima dell'Incarnazione non era conosciuta la Prima Persona, fu rivelata dalla Seconda: cfr. M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte*, Kösel-Verlag, München 1964 (citiamo per la versione francese a nostra disposizione: *Le salut et l'histoire*, Cerf, Paris 1967, pp. 199-201). Nell'Antico Testamento è possibile parlare solo di una rivelazione implicita del Padre, fatta esplicita poi dal Figlio: «Dicitur autem Filius manifestare Patrem sum hominibus, quia licet Pater in quantum Deus, notus esset, secundum illud Ps. 75, 1; *Notus in Iudaea Deus*; tamen in quantum est naturalis Pater Filii, non erat notus ante adventum Christi» (*In Ioannem* V, lect. 7 al v. 43).

<sup>30</sup> Cfr. *In Ioannem* VI, lect. 5 al v. 46; *In Romanos* I, lect. 6 al v. 19; *In I Corinthios* I, lect. 3, al v. 21.

<sup>31</sup> *In Ioannem* XIV, lect. 2 al v. 7.

<sup>32</sup> «In quantum aliquid accidit ad similitudinem paterni Verbi, intantum in ipso cognoscitur Pater, et similiter in quantum habet de imagine Patris. Cum autem omne verbum creatum sit aliqua similitudo illius Verbi, et in qualibet re inveniatur similitudo divinitatis, vel imaginis vel vestigii, sed imperfecta: inde est quod per nullam creaturam et a nulla intelligentia et conceptione intellectus creati potest cognosci perfecte idipsum quod Deus est; sed solum Verbum unigenitum quod est perfectum et perfecta imago Patris, ipsum quod quid est Patris cognoscit et comprehendit» (*In Ioannem* XIV, lect. 2 al v. 7). Cfr. *Ib.* XVII, lect. 6 al v. 25.

cisazione è di grande valore perché spiega come tutte le creature, che portano in sé qualche somiglianza con Dio e con la Parola eterna — benché, ripetiamolo, in diverso grado e sempre imperfetta —, possiedano qualche capacità di manifestare il Padre<sup>33</sup>.

Due conseguenze derivano da queste riflessioni. Una di esse riguarda il diverso grado rivelatore della divinità delle parole create. La differenza fondamentale distingue quelle che esprimono il potere, la grandezza e altri attributi del Padre senza dire niente della sua Persona come tale, da quelle che invece svelano in qualche modo la distinzione tra Padre e Figlio. Il pensiero tommasiano — in questo particolarmente chiaro — identifica il primo gruppo con l'intero universo delle cose create, che sono come parole che procedono da Dio secondo la comunicazione dell'esse<sup>34</sup>. Al secondo appartengono quelle che provengono da Dio secondo una comunicazione ulteriore e speciale: le parole e gli eventi con cui Dio lungo la storia e sin dall'inizio manifestò Se stesso ed il suo disegno di salvezza<sup>35</sup>. L'altra conseguenza mette in mostra che la piena e perfetta rivelazione del Padre nella storia umana era possibile solo tramite l'esteriorizzazio-

<sup>33</sup> Quanto testè detto sembra in contraddizione con ciò che abbiamo detto poco prima sulla incapacità delle creature di portare alla conoscenza del Padre. J.H. NICOLAS risolve bene questa apparente difficoltà: le creature, da sole, sono effettivamente insufficienti per condurre l'intelligenza umana al mistero della Trinità; ma in quanto effetti dell'azione di Dio Uno e Trino, portano in sé l'impronta della Trinità e sono suscettibili di essere soprannaturalmente illuminate in modo da illustrare l'uomo sulla vita intratrinitaria: cfr. *Synthèse Dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, cit., pp. 217-218.

<sup>34</sup> I riferimenti sarebbero tantissimi: segnaliamo: *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 12; q. 13, a. 5; q. 32, a. 1; *In Boethii de Trinitate*, proem., q. 1, aa. 2 e 4; *In Ioannem I*, lect. 5. Per un buon commento a questi passi, vid. E. BAILLEUX, *La création, oeuvre de la Trinité, selon Saint Thomas*, in «Revue Thomiste» 62 (1962) 27-50.

<sup>35</sup> «Per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis, quam per rationem naturale. Quod sic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit: scilicet, phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque, iuvatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti. Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas, quam eas quae naturaliter a sensibilibus accipiuntur; sicut apparet in visionibus prophetarum. Et interdum etiam aliquae res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimentum; sicut in baptismo visus est Spiritus Sanctus in specie columbae, et vox Patris audita est» (*Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 13). Questa *cognitio per gratiam* non si limita alla rivelazione fatta ai profeti: lo si vede nel testo riportato, che cita le visioni profetiche come un esempio tra altri, e lo conferma la risposta alla terza obiezione, che considera la conoscenza di fede comune a tutti i cristiani, come esempio di *cognitio per gratiam*.

ne della sua Parola, in maniera che gli uomini potessero percepirla secondo il loro modo naturale, cioè per mezzo dei sensi. Così è accaduto: l'Unigenito che era nel seno del Padre dal principio, si è fatto carne, ha abitato tra noi perché potessimo vedere la sua gloria quale Dio Unigenito, perché potessimo toccarlo con mano (Gv 1, 1-18; 1 Gv 1, 1-3)<sup>36</sup>.

C'è dunque una scala di progressiva manifestazione del Padre: attraverso le cose create, per mezzo di parole e gesti soprannaturalmente significativi, nel Figlio<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Così l'argomentazione di San Tommaso: «Sicut homo volens revelare se verbo cordis, quod profert ore, induit quodammodo ipsum verbum litteris vel voce, ita Deus volens se manifestare hominibus, Verbum suum conceptum ab aeterno, carne induit in tempore» (*In Ioannem XIV*, lect. 2, al v. 6). Ispirandosi agli antichi che ne avevano già parlato (Giustino, Clemente, Origene, Agostino), l'Aquinate compara il Verbo incarnato con la parola che l'uomo esteriorizza con voci e gesti: «Verbum incarnatum habet aliquid simile cum verbo vocis, et aliquid dissimile. Hoc quidem simile est in utroque, ratione cuius unum alteri comparatur: quod sicut vox manifestat verbum interioris, ita per carnem manifestatum est Verbum aeternum. Sed quantum ad hoc est dissimile: quia ipsa caro assumpta a Verbo aeterno, non dicitur Verbum; sed ipsa vox quae assumitur ad manifestationem verbi interioris dicitur verbum; et ideo verbum vocis est aliud a verbo cordis; sed Verbum incarnatum est idem quod Verbum aeternum; sicut et verbum significatum per vocem, est idem quod verbum cordis» (*De Veritate*, q. 4, a. 1 ad 6).

È facile da vedere l'analogia esistente tra questa argomentazione e quella che, dalla prospettiva della redenzione dal peccato portò Sant'Anselmo a spiegare *cur Deus homo*. Il Padre della Scolastica ragionava così: ammesso il disegno di una soddisfazione perfetta, dove le esigenze della giustizia e la misericordia fossero pienamente e armonicamente accolte, era necessaria l'opera di Uno che fosse al contempo Uomo (agendo così in rappresentanza dei suoi fratelli) e Dio (unico soggetto che conferisce alle sue azioni valore e dignità infinite, annullando così la portata infinita della offesa che è il peccato). È quanto fece il Figlio di Dio assumendo la natura umana, vivendo e morendo per la gloria del Padre e la salvezza degli uomini. San Tommaso ha fatto più volte riferimento a questo accostamento analogico, ad es., quando studia la convenienza dell'Incarnazione proprio della Seconda Persona: «humanae naturae assumptio competit personae Verbi. Nam, si assumptio naturae ad salutem hominum ordinatur, ultima autem salus hominis est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione Veritatis Primae: oportuit per Verbum quod secundum emanationem intellectualem a Patre procedit, humanam naturam assumi» (*Summa contra gentiles*, IV, c. 42). Cfr. *Summa Theologiae*, III, q. 3, a. 8.

<sup>37</sup> Prima abbiamo accennato al rapporto tra i primi due gradi di questa scala (note 32-33); vediamo adesso il rapporto tra la rivelazione nel tempo antico (*multifariam et multis modis, patribus, in prophetis*) e la manifestazione nell'Incarnazione (*novissimis, in Filio*). San Tommaso riferisce tutte le antiche a quest'ultima: «Omnis multitudo ordinata, ad unum debet referri. Ideo dicit, quod licet sit modus multiplex, tamen totum ordinatum est ad istud novissimum» (*In Hebraeos I*, lect. 1 al v. 2). Tale ordinazione implica partecipazione di quelle primitive a questa novissima. L'Aquinate riflette così il costante insegnamento della Tradizione della Chiesa: le rivelazioni ai profeti preparano, prefigurano e annunziano parzialmente, sotto veli, ciò che il Verbo incarnato realizza e rivela pienamente. Insomma, la moltitudine di parole, gesti, eventi lungo la storia antica conduce a Cristo: sono segni

Se adesso riassumiamo quanto detto sulla presenza personale del Padre e del Figlio secondo San Tommaso, non avremmo inconvenienti a dire che *la Rivelazione divina è un parlare del Padre agli uomini esteriorizzando la sua Parola nella storia e secondo un processo storico*, processo che inizia dalle più elementari esteriorizzazioni (ogni creatura, l'intera creazione), passa attraverso innumerevoli gesti e parole ispirate (ai padri, ai profeti) che svelano già parzialmente l'intimità divina e la portata del suo disegno salvifico, fino ad arrivare alla piena e perfetta esteriorizzazione della Parola increata nella Incarnazione<sup>38</sup>.

ispirati e rivelatori perché partecipano alla Parola personale di Dio. Ecco alcuni testi tra molti: «Verba prophetalia sunt quidem multa in se, sed sunt unum in sua origine, quia a verbo increato originantur» (*In Ieremiam* I, al v. 2). «Verbum enim Dei ducit ad Christum: nam ipse Christus est naturale Dei Verbum. Omne autem verbum a Deo inspiratum, est quaedam participata similitudo illius. Cum ergo omnis similitudo participata ducat in suum principium, manifestum est quod omne verbum inspiratum a Deo ducit ad Christum. (...) Cum nullus sit quin aliquam veritatem habeat a Deo, illi tantum habent veritatem, et verbum in ipsis manens, quibus intantum cognitio proficit ut perducantur ad veri naturalis Verbi cognitionem» (*In Ioannem* V, lect. 6 al v. 38). «Olim enim Unigenitus Filius manifestavit Dei cognitionem per Prophetas, qui eum intantum annuntiaverunt inquantum aeterni Verbi fuerunt participes. Unde dicebant: *factum est Verbum Domini ecc.* Sed nunc ipse unigenitus Filius, enarravit fidelibus (...) Heb 1, 1: Multifariam...» (*In Ioannem*, I, lect. 11, al v. 18). «Verbum enim Dei ab aeterno conceptum, in paterno intellectu est verbum primordiale, de quo Eccli 1, 5: dicitur: *Fons sapientiae verbum Dei in excelsis.* Et quia est primordiale, ideo ab ipso derivantur omnia alia verba, quae nihil aliud sunt quam quaedam conceptiones expressae in mente angeli, vel nostra. Unde illud verbum est expressio omnium verborum, quasi fons quidam. Et illa, quae dicuntur de illo verbo, quodammodo aptantur ad alia verba, secundum suum modum» (*In Hebraeos* IV, lect. 2 al v. 12).

<sup>38</sup> Frai Remigio Fiorentino (Nanni) raccolse nel manoscritto del Commento di San Tommaso alla Lettera agli Ebrei una descrizione della Rivelazione simile a quella che noi cerchiamo di fare rastrellando di qua e di là i suoi testi. Cfr. R. CAI, *Praefatio, en Super Epistolas Sancti Pauli Lectura*, Marietti, Torino-Roma 1953, vol. I, pp. X-XIII. Non è sicuro che i paragrafi, che in seguito riportiamo, siano usciti dalla penna dell'Aquinate; invece è garantita la fedeltà sostanziale al pensiero tommasiano. La bellezza della sintetica esposizione ci induce ad offrirli: «Tria requiruntur ad locutionem nostram. Primo, verbi conceptio, qua scilicet praeconciatur in mente id quod ore loquendum est; secundo ipsius verbi concepti expressio, qua insinuetur quod conceptum est; tertio, ipsius rei expressae manifestatio, qua res expressa evidens fiat. — Deus ergo loquendo, primo concepit, cuius conceptio una fuit, et ab aeterno. Iob 33, 14: *Semel loquitur Deus.* Et haec aeterna fuit Filii generatio, de qua in Ps 2, 7: *Dominus dixit ad me: filius meus es tu, ego hodie genui te.* Secundo, huiusmodi conceptum expressit, et hoc tripliciter. Primo in creaturam editione, cum scilicet Verbum conceptum similitudo Patris existens, sit etiam similitudo ad quam omnes creaturae factae sunt. Gen 1, 3: *Dixit Deus: Fiat lux, ecc.* Secundo per quasdam notiones, puta in mentibus Angelorum, in quibus species omnium rerum, quae in Verbo latebant, indidit, et in mentibus hominum sanctorum: et hoc per revelationes sensibiles, vel intellectuales, vel imaginarias. Et ideo omnis talis manifestatio procedens a Verbo, locutio nuncupatur. Ier 1, 2: *Factum est verbum Domini, ecc.* Tertio, per carnis assumptionem, de qua dicitur Io 1, 14: Verbum caro factum est, et vidimus gloriam eius, ecc. Et ideo dicit Augustinus, quod hoc modo se habet Verbum incarnatum ad Verbum increatum, sicut verbum vocis ad verbum cordis» (*In Hebraeos* I, lect. 1 al v. 2).

c) *L'intervento dello Spirito Santo nel parlare di Dio agli uomini*

Se proprio del Figlio è far noto il Padre agli uomini, proprio della Terza Persona è farli diventare capaci di ricevere tale notizia. Così può riassumersi il pensiero di San Tommaso riguardo alla presenza personale dello Spirito Santo nella Rivelazione divina<sup>39</sup>.

Ancora una volta San Tommaso procede sulla base delle affermazioni scritturistiche<sup>40</sup> che egli vede riferite alla Terza Persona come tale. Così conclude che quanti hanno parlato di cose divine lo hanno fatto portati dallo Spirito, anche se essi stessi non se ne rendevano conto, come accadde ad esempio con Balaam e Caifa: «Nessuno — afferma — può dire niente di vero, se non mosso dallo Spirito di Verità (...) specie in quelle cose che sono di fede, giacché si ricevono per una speciale rivelazione dello Spirito Santo»<sup>41</sup>.

La presenza dello Spirito Santo è dunque necessaria assolutamente: perciò si deve dire che la Rivelazione è compiuta con la sua missione. Dobbiamo però chiarire come il suo intervento sia personalmente distinto da quelli del Padre e del Figlio. I testi dell'Aquinate utili a questo proposito indirizzano verso gli effetti propri della

<sup>39</sup> «Sicut effectus missionis Filii fuit ducere ad Patrem, ita effectus missionis Spiritus Sancti est ducere fideles ad Filium (...) Filius ergo tradit nobis doctrinam, cum sit Verbum; sed Spiritus Sanctus doctrinae eius nos capaces facit» (*In Ioannem XIV*, lect. 6 al v. 26). Cfr. *In I Corinthios II*, lect. 2 y 3.

<sup>40</sup> In questo caso, alcuni insegnamenti di Cristo, come ad es. quando avverte i discepoli che il Consolatore, venendo, «vi guiderà alla verità tutta intera» (Gv 16, 13), «v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto» (Gv 14, 26), perché è «Spirito di verità» (Gv 15, 26); e di San Paolo, quando confessa che le profondità divine, proibite a chi non è Dio, sono note ai fedeli perché «a noi le ha rivelate per mezzo dello Spirito» (1 Cor 2, 10), in modo che «nessuno può dire "Gesù è Signore" se non sotto l'azione dello Spirito Santo» (*ib.* 12, 3). Tiene anche presente il costante insegnamento della Scrittura: i profeti dipendono dal Consolatore, hanno conosciuto ed annunziato le cose divine «mosi dallo Spirito Santo» (2 Pe 1, 21); gli Apostoli furono introdotti in tutta la verità, irrobustiti per annunziarla quando lo Spirito discese su di loro (At 1, 8).

<sup>41</sup> «Movet enim Spiritus Sanctus corda aliquorum ad loquendum, quos non inhabitat sicut legitur Io 11, 49 ss., quod Caiphas hoc quod de utilitate mortis Christi praedixerat, a semetipso non dixit, sed per spiritum prophetiae. Balaam etiam multa vera praedixit motus a Spiritu Sancto, ut legitur Num cc. 23 et 24, licet eum non haberet. Secundum hoc ergo intelligendum est quod nullus potest dicere quodcumque verum, nisi a Spiritu Sancto motus, qui est spiritus veritatis, de quo dicitur Io 16, 13; *Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem*. Unde et in Glossa Ambrosius hoc in loco dicit: *Omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*. Et specialiter in illis quae sunt fidei, quae per specialem revelationem Spiritus Sancti sunt habita» (*In I Corinthios XII*, lect. 1 al v. 3). Cfr. *ib.* XIV, lect. 6; *Summa Theologiae*, II-II, q. 171, a. 5; q. 173, a. 4.

missione del Consolatore. Nei suoi commenti ai suddetti passi della Scrittura, osserva che lo Spirito Santo fa diventare gli uomini spirituali, comunica loro una vita nuova e una nuova visione, li separa dall'atteggiamento mondano e vile, li innalza all'ordine soprannaturale e divino<sup>42</sup>; in breve: *facit nos scire omnia interiorius inspirando, dirigendo et ad spiritualia elevando*<sup>43</sup>.

San Tommaso spiega che proprio dello Spirito Santo è assimilare con il suo Principio; così, quando è inviato e dato alla creatura, la unisce con il Padre attraverso il Figlio, giacché Egli procede *a Patre per Filium*. Come Spirito di Verità, che ha origine nella Verità, ispira la verità in coloro a cui è inviato<sup>44</sup>. Per mostrare ancora meglio

<sup>42</sup> «Cum visio sit actus vitae, secundum diversas vitas, diversae sunt visiones. Nam est quaedam vita carnalis, qua communiter omnia alia vivunt, et haec habet carnalem visionem, seu cognitionem. Est et vita spiritualis, qua homo conformatur Deo et spiritibus sanctis, et haec habet spiritualem visionem. Secundum carnalem quidem spiritualia videri non possunt; 1 Cor 2, 4: Animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei, sed percipiuntur visione spirituali; unde ibidem subditur *Quae Dei sunt, nemo novit nisi Spiritus Dei*. Spiritus autem est qui regenerat; unde Apostolus Rm 8, 15: *Non accepistis spiritum iterum in timore; sed accepistis spiritum adoptionis*» (In *Ioannem* III, lect. 1 al v. 3). «Ea enim de quibus Spiritus Sanctus illustrat mentem, sunt supra sensum et rationem humanam, secundum illud Eccl 3, 25: *Plura supra sensum hominis ostensa sunt tibi*, et ideo ab eo capi non possunt qui soli cognitioni sensitivae innititur. Spiritus etiam Sanctus accendit affectum ad diligendum spiritualia bona, sensibilibus bonis contemptis, et ideo ille qui est animalis vitae, non potest capere huiusmodi spiritualia bona, quia Philosophus dicit in IV Ethic. quod qualis unusquisque est, talis finis videtur ei» (In *I Corinthios* II, lect. 3 al v. 14). Cfr. *Summa contra gentiles*, IV, c. 23.

<sup>43</sup> «Supra dixit *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me* (6, 43). Hic expendit quid sit, quia non discit non docente Spiritu Sancto, quasi: ille qui recipit Spiritum sanctum a Patre et Filio, ille Patrem cognoscit, et Filium, et ad eos venit. Facit autem nos scire omnia interiorius inspirando, dirigendo, et ad spiritualia elevando. Sicut enim qui habet gustum infectum non habet veram cognitionem de saporibus, ita et qui infectus est amore mundi, non potest gustare divina; secundum illud 1 Cor 2, 14: *Animalis autem homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei*» (In *Ioannem* XIV, lect. 6 al v. 26). Una buona analisi dei testi tommasiani riguardanti la presenza dello Spirito nella Rivelazione secondo San Giovanni, in A. CIRILLO, *Cristo Riveleratore del Padre nel Vangelo di S. Giovanni, secondo il Commento di S. Tommaso d'Aquino*, Pontificia Studiorum Universitas S. Thomae Aq. in Urbe, Roma 1988, pp. 205-230.

Non si deve comunque pensare che il Dottore Angelico consideri solo interiore l'azione della Terza Persona; a Lui si attribuiscono anche le grazie *gratis datae*, i diversi carismi e prodigi che servono alla esposizione della parola rivelata e attirano l'attenzione degli uomini inducendoli a credere. Certo, ha fatto più caso agli effetti invisibili, però non ha ignorato gli altri: si veda in proposito In *I Corinthios* XII, lect. 2; *Summa Theologiae*, I, 43, 3 ad 3; 7 in c.; In *I Sententiarum*, d. 16, a. 1, sol 2, 3 m.

<sup>44</sup> «Quod dicit *Spiritum veritatis*, idem est ac si diceret Spiritum Filii; Gal 4, 6: *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra*. Et quia hoc nomen spiritus quandam impulsione importat, omnis autem motus habet effectum convenientem suo principio, sicut calefactio

questo effetto proprio bisogna far riferimento ai testi tommasiani che parlano della Terza Persona come Amore Sussistente<sup>45</sup>. L'argomentazione potrebbe sintetizzarsi così: l'amore è il movente che porta la persona ad aprire la sua intimità ad un'altra, a rivelare il segreto del cuore: nessuno svela i suoi pensieri se non a colui che ama, e lo fa mosso proprio da questo amore (ovviamente, più intimi i pensieri, e più forte deve essere questo amore). Siccome lo Spirito Santo è Amore personale ed è Lui che fa amate da Dio le creature, a Lui in proprio appartiene svelare il *mysterium Dei*<sup>46</sup>. A questa argomentazione se ne aggiunge un'altra definitivamente chiarificatrice: nessuno può accogliere e capire la parola di un altro se non prova per lui nessun affetto; la comprensione nasce dall'amore, e più grande è quanto più profondo e ricco è quest'ultimo. Quando un uomo insegna ad un altro, se costui non ha la capacità di imparare o non vuole far-

facit calidum: consequens est ut Spiritus Sanctus eos, in quos mittitur, similes faciat ei cuius est spiritus; et ideo, cum sit spiritus veritatis, *docet omnem veritatem*, ut infra 16, 13 dicitur (...) Et similiter quia est Spiritus Filii, facit filios; Rm 8, 15: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum* (In Ioannem XV, lect. 5 al v. 26). Quia enim Spiritus Sanctus est spiritus veritatis utpote a Filio procedens, qui est veritas Patris, his quibus mittitur inspirat veritatem, sicut et Filius a Patrem missus notificat Patrem» (In Corinthios II, lect. 2 al v. 10).

<sup>45</sup> Così giustifica l'Aquinata l'uso di questo nome come proprio della Terza Persona: «Nomen amoris in divinis sumi potest et essentialiter et personaliter. Et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus Sancti; sicut Verbum est proprium nomen Filii. (...) Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente. Ita quod, cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante (...) Sic igitur, in quantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, amor et diligere essentialiter dicuntur, sicut intelligentia et intelligere. In quantum vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem eius rei quae procedit per modum amoris, ad suum principium, et e converso; ita quod per amorem intelligatur amor procedens, et per diligere intelligatur spirare amorem procedentem: sic Amor est nomen personae, et diligere vel amare est verbum notionale, sicut dicere vel generare» (*Summa Theologiae*, I, q. 37, a. 1).

<sup>46</sup> «Est autem hoc amicitiae proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet. Cum enim amicitia coniungat affectus, et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico revelat: unde et Dominus dicit discipulis Io 15, 15: *Iam non dicam vos servos, sed amicos meos: quia omnia quae audivi a Patre meo, nota feci vobis*. Quia igitur per Spiritum Sanctum amici Dei constituimur, convenienter per Spiritum Sanctum hominibus dicuntur revelari divina mysteria. Unde Apostolus dicit 1 Cor 2, 9-10 ecc.» (*Summa contra gentiles*, IV, c. 21). «Manifestare veritatem convenit proprietati Spiritus Sancti. Est enim amor qui facit secretorum revelationem; infra 15, 15: *Vos autem dixi amicos* (...) Iob 36, 33: *Annuntiat de ea* (scilicet veritate) *amico suo*» (In Ioannem XIV, lect. 4 al v. 17).

lo, è vana la fatica dell'altro. Così accade con la rivelazione del Padre per mezzo del Figlio: non sarebbe efficace se mancasse l'azione dello Spirito Santo che diffondendo il suo amore nei cuori li prepara, li apre e li rende capaci di accogliere e capire la Parola eterna<sup>47</sup>. Questo punto è così chiaro per l'Aquinate che non fa fatica a scrivere: «Quanto lo stesso Figlio ha detto per mezzo della sua Umanità, non serve se Egli stesso non agisce interiormente per mezzo dello Spirito Santo»<sup>48</sup>. Insomma, quando San Tommaso vuole identificare ciò che è proprio dell'agire della Terza Persona, si riferisce alla sua azione dispositiva dei cuori, come Amore che si comunica e fa diventare le creature capaci di accogliere la Parola e così arrivare a conoscere il Padre<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> «Nomine autem spiritus vis quaedam vitalis et cognitiva et motiva intelligitur. Spiritus ergo huius mundi potest dici sapientia huius mundi, et amor mundi, quo impellitur homo ad agendum ea quae mundi sunt; hunc autem spiritum sancti Apostoli non receperunt, mundum abiicientes et contemnentes, sed receperunt Spiritum Sanctum, quo corda eorum illuminata sunt et inflammata ad amorem Dei» (*In I Corinthios II*, lect. 2 al v. 12). E ancora: «Dicendum, secundum Gregorium, quod Spiritus Sanctus suggere dicitur, non quod nobis scientiam ad imo inferat; sed ab occulto subministrat vires ad cognoscendum. Vel docet, inquantum nos facit participare sapientiam Filii. Suggestit, inquantum nos impellit prout est amor» (*In Ioannem XIV*, lect. 6 al v. 26).

<sup>48</sup> «Dicit ergo *Ille vos docebit omnia*, quia quaecumque homo doceat extra, nisi Spiritus Sanctus interius det intelligentiam, frustra laborat: quia nisi Spiritus adsit corda audientis, otiosus erit sermo doctoris, Iob 32, 8: *Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam*, intantum, quod etiam ipse Filius organo humanitatis loquens, non valet, nisi ipsemet interius operetur per Spiritum Sanctum» (*Ion Ioannem XIV*, lect. 6 al v. 26). Cfr. *In Romanos X*, lect. 2.

<sup>49</sup> «Primo quidem, hoc videtur esse amicitiae maxime proprium, simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius (...) Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum Sanctum Dei contemplatores constituamur» (*Summa contra gentiles*, IV, c. 22). Cfr. *In Ioannem XV*, lect. 5; XVI, lect. 4. L'Aquinate distingue le azioni proprie del Figlio e dello Spirito Santo nelle creature secondo i loro effetti, che sono rispettivamente l'illuminazione dell'intelletto e l'infiammazione dell'affetto. «Cum missio importat originem Personae missae et inhabitationem per gratiam, ut supra (aa. 1 y 3) dictum est, si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus Sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiae, sic comunicant duae missiones in radice gratiae, sed distinguuntur in effectibus gratiae, qui sunt illuminatio intellectus, et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia: quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una Persona separatur ab alia» (*Summa Theologiae I*, q. 43, a. 5 ad 3). Certo che in molte occasioni attribuisce l'illuminazione allo Spirito, seguendo in questo l'uso della Liturgia della Chiesa e le espressioni dei Padri; ma si tratta di una attribuzione, per quanto la Rivelazione può dirsi che è una illuminazione, come scrivono non solo lo stesso Tommaso ma anche tanti Dottori medievali: S. Alberto, S. Bonaventura, Duns Scoto, ecc. Vedi in proposito R. LATOURELLE, *Théologie de la Révelation*, cit., pp. 157-196; A. BLANCO, *La Revelación como «locutio Dei»*, en «Scripta Theologica» 13

Riassumendo quanto detto fino adesso, vediamo che il Dottore Angelico mostra la distinta presenza delle Tre Persone nella Rivelazione secondo il rapporto che ognuna mantiene con la Parola, giacché il Verbo manifesta tutte e Tre. Così, il Padre, che interviene come *dicens Verbum*, è Colui che propriamente parla; il Figlio, come *Verbum dictum*, è la Parola che porta alla conoscenza di ciò che rappresenta; lo Spirito Santo interviene come *Amor a Verbo procedens*, che si diffonde nello spirito dell'uomo rendendolo capace di accogliere la Parola del Padre<sup>50</sup>. Come si vede, questa struttura corrisponde a quella utilizzata da San Tommaso per descrivere la conoscenza intratrinitaria: il Padre conosce generando la Parola, il Figlio come Parola generata, lo Spirito Santo procedendo da questa Parola come Amore<sup>51</sup>. Sembra dunque conforme con il pensiero di San Tommaso presentare la Rivelazione come *il parlare personale del Padre con gli uomini per mezzo della sua Parola, spiritualizzandoli con il suo Amore, perché entrino in comunione con i Tre* (Eb 1, 1-2; 1 Cor 2, 10-15; 1 Gv 1, 1-3).

Queste riflessioni secondo il pensiero di San Tommaso possono aiutare a chiarire come la Rivelazione sia dovuta a tutta la Trinità e al contempo ogni Persona intervenga secondo le sue proprietà; a

(1981) 38-43; V. WHITE, *Le concept de Révélation chez Saint Thomas*, en «L'année théologique» 11 (1950) 1-17; e i seguenti testi di San Tommaso: *In I Corinbios XIV*, lect. 2 al v. 6; *De Veritate*, q. 12, a. 1; a. 7 in c. e ad 4 sedc; *Summa Theologiae*, II-II, q. 171, a. 2; a. 3 ad 3; q. 173, a. 2; *In Romanos*, c. 10, lect. 2; *In Boethii de Trinitate*, proem., q. 1, aa. 1-2; lect. 1, q. 1, a. 1 ad 4.

<sup>50</sup> Sembra opportuno soffermarsi ancora per insistere su un punto cruciale nella esposizione tommasiana: «Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans Amorem: unde Augustinus dicit in IX libro *De Trinitate*: «Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est». Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius: sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Io 6, 45: *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me*; et in Psalmo 38, 4: *In meditatione mea exardescit ignis*» (*Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 5). Dunque, solo possiamo dire che l'uomo ha ricevuto tale Parola quando *ex tali cognitione Dei amor procedit in homine* (*Summa contra gentiles IV*, c. 23). Sembrerebbe — da questi passi — che l'azione dello Spirito Santo sia posteriore nel tempo all'azione del Figlio; sappiamo però che non è così perché il dopo nella Trinità non è temporale, ma di ordine ed origine; per tanto, l'affetto amoroso frutto dell'azione dello Spirito Santo accompagna senza distinzione temporale l'illuminazione intellettuale frutto della presenza della Parola: solo con tale Amore nel suo spirito può la creatura accogliere la Parola eterna del Padre.

<sup>51</sup> Si veda nota 6.

condizione però che si veda l'autocomunicazione divina come una conversazione, un dialogo, un parlare di Dio con gli uomini<sup>52</sup>, poiché sembra che soltanto in questa prospettiva è possibile arrivare al Padre come principio della Rivelazione, al Figlio come espressione propria e perfetta della Trinità, e allo Spirito Santo come dono spiritualizzante che rende capace l'uomo di ricevere la manifestazione divina; che si veda, secondo la felice formula di Paolo VI nella sua prima enciclica, come «ineffabile e realissimo rapporto dialogico, offerto e stabilito con noi da Dio Padre, mediante Cristo, nello Spirito Santo»<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Tra coloro che hanno approfondito l'aspetto personale della Rivelazione divina, J. ALFARO ha saputo collegarlo con il suo carattere di *locutio*: vid. lo studio sulle sue opere fatto da J.M. DE MIGUEL, *Revelación y fe*, Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 1983, pp. 159-199.

<sup>53</sup> «Hoc igitur nomine opus est nos veram huiusmodi et inenarrabilem colloquii consuetudinem intueri, quam Deus Pater, per Iesum Christum in Spiritu sancto aperuit et nobiscum instituit» (*Ecclesiam suam*, 6-VIII-64, en AAS 56 (1964) 642). Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Dei Verbum*, nn. 2-4.

# CREATIVIDAD TEOLOGICA Y EXPERIENCIA CRISTIANA \*

Antonio ARANDA

---

**Sumario:** *I. La experiencia cristiana como experiencia de unidad* - 1. Qué entender por experiencia cristiana - 2. La experiencia cristiana como experiencia de fe - 3. La experiencia cristiana como experiencia espiritual - 4. La experiencia cristiana como experiencia de unidad - *II. Creatividad teológica: pensar teológicamente desde la experiencia de unidad* - 1. Una teología agotada: el pensar teológico bajo el «síndrome de la razón ilustrada» - 2. La decadencia cultural como desafío teológico: «la alternativa cristiana» - 3. El camino permanente de la creatividad teológica: la experiencia de unidad.

---

El título que hemos dado a este trabajo asocia dos realidades que ya de por sí, por su misma naturaleza, piden existir necesariamente unidas, y con una forma de cohesión que va más allá de la pura relación extrínseca. Una y otra, en efecto, aunque cada una de manera distinta — conforme a su condición — se exigen, se llaman, necesitan comunicarse mutuamente la propia vitalidad. Pienso que esta idea es patrimonio común en el pensamiento teológico, el cual consiste justament en la realización histórica, según formas diversas, de la referida relación. El estudio de esas distintas formas en el plano histórico y, más aún, la reflexión en el terreno sistemático sobre la realidad fundamental que en ellas se manifiesta, constituye un campo de trabajo teológico al que siempre estamos abocados, en cierto

\* Texto de la conferencia pronunciada por el autor en el Ateneo de Teología de Madrid, dentro del Ciclo «Derechos humanos y Teología» (Mayo, 1990).

intención primordial: buscar el modo de expresar el fundamento de la íntima relación de la que partimos, y mostrar qué sucede cuando falta ese fundamento. Llevar adelante esta intención trae consigo, inevitablemente, dirigir una mirada atenta sobre el presente y el inmediato pasado teológico.

## I. La experiencia cristiana como experiencia de unidad

### 1) ¿Qué entender por experiencia cristiana?

Son tantos los elementos que conforman la noción de experiencia en general, tantas las formas distintas de la experiencia humana sobre las que reflexionar en busca de un substrato común, que es habitual situarla entre las nociones más difíciles de expresar<sup>1</sup>. También el pensamiento teológico contemporáneo ha puesto su atención en ella, con el fin de llegar a una formulación adecuada de lo que suele denominarse *experiencia religiosa*, o en otros términos *experiencia de Dios*<sup>2</sup>. Existen incluso diversas propuestas de elaboración teológica sistemática a partir de dicha experiencia, en las que se advierte sin duda una intención evangelizadora, es decir, la inquietud por asumir las categorías racionales y los valores culturales dominantes, con la intención de reformular desde ellos el mensaje cristiano — en una época como la presente, en la que la razón ilustrada ha ido decayendo progresivamente hacia el «agujero negro» del rechazo y negación de Dios —. La cuestión es tan interesante cuanto difícil

<sup>1</sup> W. KASPER (*El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 105), por ejemplo, califica el concepto de experiencia de «polifacético y polivalente», y señala que «está considerado como uno de los conceptos más arduos y oscuros de la filosofía». Para J. RATZINGER (*Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 1985, 412), dicha noción nunca ha sido expresada «con entera satisfacción», y cita a H.G. GADAMER (*Wahrheit und methode*, Tübingen 1965, 2 ed., 329) para quien «es uno de los conceptos más confusos».

<sup>2</sup> Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die Erfahrbarkeit der göttlichen Gnade*, en H. ROSSMANN-J. RATZINGER (hrsg.), «Mysterium der Gnade», Festschrift für Johann Auer, Regensburg 1975, pp. 146-159. W. BEINERT, *Die Erfahrbarkeit der Glaubenswirklichkeit* en *ibidem*, pp. 132-145, con amplia bibliografía. J. MOURoux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris 1952. F. GREGOIRW, *Note sur les termes «intuition» et «expérience»*, en *RevPhLouv* 1 (1946) 402-415. G. GIANNINI-M.M. ROSSI, *Esperienza*, en «Enciclopedia filosofica», II, Firenze 1968, 938-1001. G. MOIOLI, *Teología espiritual*, en «Diccionario Teológico Interdisciplinar», I, Salamanca 1982, 27-61. W. KASPER, o.c., pp. 102-110. J. RATZINGER o.c., pp. 412-424.

y arriesgada. Uno de los intentos más característicos a este respecto — quizá también uno de los más problemáticos —, ha sido el realizado en base a la noción de *experiencia trascendental* y a la aplicación del denominado «método antropológico trascendental»<sup>3</sup>.

En líneas generales, la teología moderna concibe la experiencia religiosa como *experiencia del misterio*, de lo inabarcable e inefable, y considera la autorrevelación divina como un manifestarse del Dios oculto en cuanto oculto, es decir, un darse Dios a conocer en su propio misterio<sup>4</sup>. Correlativamente se acentúan en mayor grado las dimensiones económico-salvíficas, doxológicas y simbólicas de la experiencia religiosa, menos resaltadas quizá por el pensamiento teológico en épocas anteriores en comparación con la atención prestada a los aspectos gnoseológicos.

Aquí consideraremos la noción de experiencia cristiana desde un punto de vista común e inmediato, que es también a nuestro entender el más acertado: en cuanto *experiencia de Dios en Cristo adquirida a través de la Iglesia*. Tiene, por tanto, una dimensión colectiva — como experiencia común a todos los creyentes —, en la que no nos detendremos, y una dimensión individual que será el ámbito de esta reflexión. En este segundo sentido, la experiencia personal cristiana exige, evidentemente, como presupuesto lo que, con palabras de Ratzinger, puede denominarse «experiencia de la creación y de la historia» y «experiencia de la comunidad cristiana y de los hombres cristianos». Sin ellas no podría darse una verdadera experiencia personal de Dios en Cristo, que siempre será: «Una experiencia que se instala en la cotidianidad del experimentar común, pero para avanzar se apoya en el ámbito de la experiencia histórica y de la riqueza experimental que ha creado ya el mundo de la fe. La dirección hacia la superación por encima de lo dado y por encima también de la propia demanda es posible porque está ante nosotros la superación ya acontecida en el mundo de la fe»<sup>5</sup>.

Desde esa perspectiva cabría decir que la experiencia cristiana personal no consiste sólo en conocer a Dios en Cristo como una realidad trascendente externa a la persona, sino también y principal-

<sup>3</sup> Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979. J.B. LOTZ, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg i.B. 1978.

<sup>4</sup> Cfr. W. KASPER, o.c., pp. 151-158.

<sup>5</sup> J. RATZINGER, o.c., p. 422.

mente en un saberse el cristiano a sí mismo en Cristo de una manera nueva, capacitado para desarrollar una relación filial con Dios que afecta profundamente su propia intimidad, y le dota de una intelección global tanto de sí mismo como de la entera realidad<sup>6</sup>. Vista así, la experiencia cristiana se muestra como *experiencia de fe* e inseparablemente como *experiencia espiritual*, doble faceta de una misma realidad que informa a toda la persona.

## 2) *La experiencia cristiana como experiencia de fe*

Al decir de la experiencia personal cristiana que es una experiencia de fe, se quiere indicar que, por su propia condición, no sólo conduce a la persona al centro mismo de la cuestión de la verdad (y del compromiso con ella), que es la cuestión humana por excelencia, sino que le facilita también, al mismo tiempo, la respuesta exacta: la verdad no consiste simplemente en algo, sino que es Alguien: la Verdad es Cristo; más aún: la Verdad no es sólo algo que se acepta, sino también y ante todo Alguien que te acepta. En este sentido, la auténtica experiencia de la persona creyente en cuanto creyente incluye junto a la aceptación de unos determinados contenidos intelectuales (unas verdades) que se deben creer, el saberse aceptado y amado por Cristo. Puede expresarse, entonces, como un *saberse el cristiano personalmente de Cristo y, en El, hijo del Padre*<sup>7</sup>.

Así pues, la respuesta cristiana a la cuestión de la verdad, en la que se plantea la cuestión sobre el hombre mismo, suena así: la verdad es Cristo, encontrarle a El es hallarla, seguirle es mantenerse en ella. Y desde ese punto de vista, la experiencia cristiana incluye,

<sup>6</sup> Bajo este punto de vista puede ser expresada como participación sobrenatural en la propia experiencia filial que Cristo tiene del Padre. Más aún, cabe decir con H. DE LUBAC que es «no sólo participación en la experiencia de Cristo (...) sino participación en su propia realidad» (*La mystique et les mystiques*, Paris 1965, 26), pues Cristo es «la experiencia de Dios», «la experiencia del Padre», como señala R. BRAGUE, *Was heißt christliche Erfahrung?*, en «Internationale katholische Zeitschrift Communio» 5 (1976) 483.

<sup>7</sup> Descubrir el hombre en sí mismo su pertenencia a Cristo y la elevación en El a la dignidad de hijo de Dios, es, conforme a la enseñanza de Juan Pablo II, el núcleo central de la antropología cristiana. En ese *saberse personalmente de Cristo*, cada uno «comprende mejor también su dignidad de hombre, precisamente porque es el sujeto del acercamiento y de la presencia de Dios, sujeto de la condescendencia divina en la que está contenida la perspectiva e incluso la raíz misma de la glorificación definitiva» (cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et vivificantem*, n. 59c). Cfr. un estudio sobre este texto en nuestro: *Liber-tad, conciencia, magisterio*, en «Scripta Theologica» 19 (1987) 853-868.

en cuanto experiencia de fe, una firme conciencia de poseer la verdad, esto es, de haber recibido el don de la verdad plena en la donación de Cristo, y se traduce — como se advierte en la historia del cristianismo — en la necesidad de enunciarla. Como ha escrito Ratzinger: «La fe cristiana nunca ha sido, en razón de su estructura básica, un mero confiar indefinido sino un confiar en Alguien perfectamente concreto y en su palabra, esto es, ha sido siempre también encuentro con una verdad cuyo contenido debe ser enunciado»<sup>8</sup>.

En cuanto adhesión personal en Cristo y en la Iglesia a la verdad, es decir, en cuanto fuente de un conocimiento que asume y trasciende la dimensión puramente intelectual de la persona — es más que un conocimiento: es un saber —, la fe non entrará nunca por sí misma en colisión con las exigencias de la razón, ni se opondrá a ellas. Pero tampoco se someterá pasivamente a la hegemonía epistemológica pretendida por la moderna «razón ilustrada»: sería una incongruencia. Además, ésta plantea ya desde su mismo origen conceptual una irremediable confrontación con la existencia de la verdad como tal y con todo posible fundamento objetivo. Lo que en realidad plantea la razón ilustrada, aunque no sea evidente a primera vista, es un enfrentamiento radical con el contenido mismo del misterio de Cristo, enfrentamiento del que se derivan lógicas consecuencias negativas en otros campos de la teología.

El postulado moderno de la discontinuidad o ruptura entre fe y razón, que tan graves efectos ha provocado en el pensamiento filosófico y teológico — en éste principalmente en los dominios de la Reforma aunque también, quizá sobre todo en nuestro siglo, en el campo católico —, está concebido desde una visión del hombre originariamente no católica. Ni la noción católica de fe, ni su homóloga de razón, están directamente implicadas en la fractura kantiana entre ambas, sino que en ella se postula una drástica separación entre dos nociones que ya de por sí, en su mismo origen, son inconciliables: una noción de fe con una fuerte connotación fiducial y subjetiva, y una noción de razón concebida fundamentalmente como razón instrumental capaz sólo de certezas a partir del conocimiento experimental, altamente influida por el método cognoscitivo propio de la ciencia empírica y sin más presupuestos que su propio de la ciencia empírica y sin más presupuestos que su propio ponerse en ejerci-

<sup>8</sup> Cfr. J. RATZINGER, o.c., p. 392.

cio. La fractura entre ambas está implícitamente postulada desde su raíz, pues en realidad ambas nociones están concebidas desde su originaria discontinuidad en la concepción antropológica luterana.

Nunca deben perderse de vista, en efecto, los «profundos condicionamientos luteranos del pensamiento de Kant»<sup>9</sup>, al reflexionar sobre esa proclamada fractura tan alejada de la comprensión católica del hombre. Como señala Mondin: «Se ha escrito que Kant es el filósofo del protestantismo»<sup>10</sup>. Considero esta afirmación fundamentalmente correcta, y no sólo porque el protestantismo es el horizonte cultural en el que se mueve el filósofo de Königsberg, sino también y sobre todo porque su pensamiento da expresión racional, filosófica, a una de las tesis más propias y específicas del protestantismo: la de la antinomia entre naturaleza y gracia, entre razón y revelación, entre filosofía y teología, entre Iglesia visible e Iglesia invisible»<sup>11</sup>.

La noción de fe construida en la tradición filosófico-teológica católica estuvo en cambio, desde el principio — antes y después de la Reforma —, en íntima conexión con una noción de razón abierta a la trascendencia. La fe católica buscó además siempre la colaboración y el diálogo con el pensamiento filosófico, para lograr darrollar y expresar sus instancias teológicas, esto es, para lograr expresar conceptualmente las verdades que la constituyen. La teología ha brotado, en efecto, como «una racionalidad que existe en el seno mismo de la fe, cuya coherencia auténtica desarrolla»<sup>12</sup>. La fe que busca comprender, *fides quaerens intellectum*, es la verdadera fe católica, y sólo ella es capaz — esto puede resultar sorprendente para un pensamiento ilustrado — de aceptar los desafíos y las ofertas de la Ilustración, sin plegarse ante ella, y de suscitar una dinámica inversa (*intellectus quaerens fidem*) como lógico correlato dentro de la mutua relación entre ambos elementos.

<sup>9</sup> Cfr. M.-J. LE GUILLOU, *Le mystère du Père*, Paris 1973, p. 161. Sobre las relaciones entre luteranismo y pensamiento filosófico moderno se encuentran ideas interesantes en *ibidem*, pp. 135-165.

<sup>10</sup> Cfr. H. HUST, *Die Idee einer christliche Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Kant als Philosophen des protestantismus*, en «Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg», 1964, pp. 21-50.

<sup>11</sup> B. MONDIN, *Scienze umane e Teologia*, Roma 1988, p. 185.

<sup>12</sup> J. RATZINGER, o.c., p. 394.

La afirmación de la íntima relación y continuidad entre fe y razón, entendidas conforme a la tradición católica, es pura consecuencia, en el plano existencial, de la definición del hombre como *capax Dei*, y defiende por tanto la imbricación en el sujeto entre los dones de naturaleza y de gracia. Lo natural y lo sobrenatural no son concebidos en el pensamiento católico como dos mundos sin relación, sin contacto, aislados entre sí por fronteras inviolables... Antes al contrario, a la luz de los misterios de la creación y de la redención, aunque puedan ser pensados por separado, piden ser concebidos desde la continuidad establecida por Dios entre ambos en el interior de la persona justificada: allí se entrelazan en unidad operativa, sin confusión. En cierto modo, la experiencia de fe de la que venimos tratando puede llegar a ser en el cristiano experiencia consciente de la unidad en él de naturaleza y gracia, no sólo como meta a alcanzar sino como don ya presente y poseído. Se convierte así en experiencia espiritual, de la que hablaremos.

La mención de las relaciones entre fe y razón trae a la memoria la doctrina expuesta por el Concilio Vaticano I, sobre la que conviene detenerse. En esta materia tenía el Concilio ante sí, como es sabido, dos tipos de dificultades: la *concepción fideísta-traditionalista*, que comprometía la racionalidad del acto de fe al proclamar como único conocimiento verdadero el alcanzado por vía de revelación y tradición; y, por otra parte, en sentido opuesto, el *racionalismo*, que negaba a la fe un estatuto epistemológico racional, reduciéndola a algo irracional fundado en la obediencia a la norma y a la autoridad. Aunque sus posiciones sean mutuamente excluyentes, ambos errores coinciden sin embargo en muchos aspectos:

— tras una apariencia de solución a un problema de orden epistemológico, ambos mantienen en realidad una visión omnicomprensiva, fundada en una intelección del espíritu humano que va más allá de las dimensiones del conocimiento; sus propuestas de solución a la cuestión humana más radical, la cuestión de la verdad, encierran posiciones globales que predeterminan la actitud a tomar ante el problema de Dios y el sentido del hombre y del mundo

— junto a eso, si bien uno y otro rechazan la relación de continuidad entre fe y razón, y se excluyen mutuamente al negar todo fundamento de validez a la posición intelectual del contrario (disolviendo bien la fe en la razón, bien la razón en la fe, y en cualquier

caso comprometiendo a ambas), ambos coinciden no obstante en lo más esencial de lo que les enfrenta: tanto en el fideísmo como en el racionalismo subsiste una visión iluminista de la razón, concebida puramente como razón instrumental o matemática

— consiguientemente, la noción de fe presente en ambas concepciones padece de un aislamiento originario: existe para unos como única fuente de verdad, se admite para otros como principio de certezas subjetivas de orden metafísico no experimentable, pero todos la mantienen siempre al margen de la razón; entre esa fe y esa razón hay una discontinuidad primordial, una fractura previa a toda consideración de sus hipotéticas relaciones; fideístas y racionalistas sólo son, en realidad, mensajeros de esa presunta ruptura originaria.

La Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I nació con una doble vocación: proclamar la contradicción entre esos errores y la doctrina católica y, al mismo tiempo, superarlos al recordar que, por voluntad de Dios, la íntima conexión entre naturaleza y gracia, o — en este caso — entre razón humana y revelación sobrenatural, fundada en el destino eterno del hombre y en los dones que lo hacen posible, es el fundamento irreformable de la continuidad entre conocimiento de fe y conocimiento racional. El Concilio quiso así reestablecer el puente entre los dos polos de la cuestión, y dar solución dogmática al problema debatido: aquella ruptura originaria postulada por unos y otros quedaba doctrinalmente reparada<sup>13</sup>.

Cabría, sin embargo, hacer algunas preguntas al hilo de la doctrina conciliar y de su posterior recepción por la teología católica. Supuesto que el Concilio Vaticano I hizo cuanto podía y tenía que hacer (reafirmar la doctrina, definirla y rechazar los errores contrarios), ¿podría decirse también que el pensamiento católico estuvo en aquellos momentos a la altura de la situación histórica e intelectual?, ¿supo la teología comprender y aceptar el desafío que aquellos errores le planteaban en común bajo formas opuestas? En su lógica sobriedad magisterial, la Constitución *Dei Filius* no había entablado un diálogo de fondo con las dos posturas adversas, ni había pretendido tampoco discernir teológicamente las legítimas inquietudes que pudieran existir en ellas. El Concilio sólo quiso exponer con autori-

<sup>13</sup> Cfr. CONC. VATICANO I, Const. Dog. *Dei Filius*, cap. 4: *De fide et ratione*, D. 3015-3020.

dad la equilibrada doctrina católica sobre la cuestión debatida, y superar por elevación las dificultades planteadas por los errores; su función no pedía que llevara a cabo otras tareas como estudiar los orígenes, las argumentaciones o las posibles conexiones intelectuales de ambas concepciones extremas, más propias de la teología<sup>14</sup>.

¿Asumió plenamente la teología de finales del xix y comienzos del xx aquellas tareas? ¿Se enfrentó decididamente con el fondo de aquellos problemas?<sup>15</sup>. Pienso que no se puede responder afirmativamente a esas preguntas. La teología se limitó más bien a recoger y repetir las enseñanzas del Vaticano I, pero no se plantó el modo de superar en su origen los errores, corrigiendo la fractura que postulaban entre fe y razón o entre gracia y naturaleza, corrección que en realidad sólo podía realizarse por medio de una reflexión más profunda sobre la doctrina antropológica cristiana. No supo conectar con la auténtica tradición católica anterior a la Reforma y al pensamiento ilustrado, para encontrar allí la fuerza argumentativa y espiritual necesaria. En buena medida — y por razones claras tanto de orden histórico como metodológico —, permaneció anclada en la seguridad de la doctrina magisterial y evitó navegar por aguas removidas, más quizá por cierta carencia de horizontes que por falta de buenas cabezas.

<sup>14</sup> Quizá por eso, la noción de fe está contemplada en el texto conciliar desde una perspectiva eminentemente intelectual, es decir, bajo el punto de vista del conocimiento de verdades que facilita, con objeto de mostrar su continuidad con la razón. Eso supone, sin duda, acentuar más debilmente otras dimensiones esenciales de la fe y de su acto propio — aunque el Concilio también las menciona (cfr. D. 3008-3010) —, como su conexión con la caridad, su íntima dependencia de la voluntad... Pero los problemas venían entonces no por este camino, sino por aquel.

<sup>15</sup> Al decir «el fondo de aquellos problemas», me refiero no tanto a la cuestión de la racionalidad de la fe, tan estudiada por la teología católica, sino a la esencia del problema teológico planteado, que hunde su raíz en la comprensión cristiana del hombre. La cuestión de la racionalidad de la fe sí ha sido, en cambio, ampliamente tratada por la teología católica desde finales del xix, sobre todo en perspectiva apologética. Se debe resaltar incluso que es una cuestión eminentemente católica, pues la teología protestante apenas se interesa por ella dada su peculiar postura en materia de gracia y de justificación. «Los reformadores del siglo xvi no concedieron mucho peso a los signos externos de la revelación, reconociendo prácticamente como único signo válido el testimonio interior del Espíritu que certifica al creyente el origen divino y la autenticidad de la palabra de Dios. Incluso en nuestros días amplios sectores del protestantismo siguen excluyendo todo tipo de justificación de la fe ante la razón humana, viendo en todo intento de «defensa» de la fe una traición cometida contra la misma fe» (F. ARDUSSO, *Fe (acto de)*, en «Dicc. Teol. Interdisciplinar», II, Salamanca 1982, p. 534).

Aunque a lo largo de nuestro siglo, para desarraigar aquellos y otros errores, se ha insistido en diversas ocasiones, también por parte del magisterio, en la necesidad de retornar a la gran tradición del pensamiento cristiano, esto es, a los Padres y a la Escolástica, la realidad es que esa vuelta — en lo que se refiere a nuestro tema — ha consistido más bien en interpretar dicho patrimonio desde una perspectiva concorde con la letra del Vaticano I, que en reecontrar el genio teológico y espiritual que encierra, es decir, su espíritu católico. Lo que en la gran tradición se hace patente de distintas maneras, al estudiar cuestiones diferentes, es una concepción unitaria del hombre como criatura destinada a la vida sobrenatural; todo ese riquísimo pensamiento tiene como fundamento la íntima armonía revelada entre naturaleza y sobrenaturaleza, entre creación y salvación, y por tanto — aunque a veces sólo se considere de modo implícito — entre saber racional y saber revelado. En los grandes testigos del patrimonio doctrinal de la Iglesia como Ireneo, Atanasio, Agustín, Gregorio, Buenaventura, Tomás..., se respira ese espíritu y se edifica sobre esa comprensión de la persona humana, porque su teología — más o menos perfecta y elaborada en cada caso mira todo a través de Cristo y de su misterio de amor y redención. Se contempla en Él la Imagen perfecta de Dios, y se advierte también desde Él la grandeza del misterio del hombre como criatura en camino hacia su encuentro con el Padre, que progresa por la gracia del Espíritu Santo hacia la conformación plena con el Hijo<sup>16</sup>.

En la tradición doctrinal católica, que es un patrimonio de sabiduría sobre el misterio del hombre en el misterio de Cristo — y de toda la realidad contemplada desde el hombre y su destino —, hay cuanto se precisa para aceptar el desafío y la oferta de la Ilustración, siempre que se entienda que volver la mirada a nuestra historia doctrinal no significa quedarse en ella, repitiendo mecánicamente sus

<sup>16</sup> Lo cual no obsta para que, con LE GUILLOU (o.c., p. 204), se deban también señalar algunas limitaciones relacionadas con nuestro tema tanto en la teología del siglo XIII como, sobre todo, en la de los siglos siguientes que asistieron al impetuoso brotar del Humanismo. Si el pensamiento teológico del siglo XIII, en efecto, «no alcanzó a poner suficientemente en claro el nexo entre una metafísica del ser y una metafísica del sentido de la libertad cristiana», ya en el siglo XIV esa limitación se dejó sentir vivamente, pues «frente al extraordinario empuje humanista, la estructura teándrica del misterio cristiano habría necesitado ser pensada según todas sus dimensiones — y no sólo en su racionalidad metafísica —, para poder continuar siendo la matriz histórica y cultural de una civilización transfigurada por el misterio cristiano».

argumentos y aceptando sin más sus soluciones. Sólo vale la pena retornar al pasado teológico para recuperar aquel espíritu de contemplación de Cristo, del hombre y de la salvación desde el que se han escrito los capítulos más profundos del pensamiento católico, y volver así a reencontrarse con la unidad entre experiencia de fe y experiencia espiritual. Pero, entonces, eso ya no es un simple retornar al pasado sino una voluntad de conformar con sabiduría el presente.

En el pensamiento teológico católico de este siglo se echa en falta, en general, esa unidad, y — salvo honrosas excepciones — no ha sabido recuperar aquel espíritu<sup>17</sup>. No ha logrado salir de una problemática intelectual y metodológica que le ha venido dada desde fuera, y que, o bien ha inducido al teólogo a ir en ocasiones a remolque de formas culturales sucesivas y cambiantes, o bien le ha mantenido ocupado en un farragoso combate contra las reiterativas argumentaciones del pensamiento ilustrado. Y así, en el espíritu cultural moderno, como es bien sabido, permanece abierta una herida que los cristianos — los intelectuales cristianos, particularmente los teólogos — no hemos sido todavía capaces de sanar: la sospecha de la irracionalidad de la fe. Una herida que sigue abierta porque (al pensar la fe, al enseñar la doctrina) seguimos aceptando, de manera más o menos consciente, un concepto de razón más propio del espíritu secularizado de la Ilustración que del patrimonio católico heredado. Por desgracia para la teología, me parece que debe decirse así: nos ha quedado el hábito de aceptar implícitamente ese concepto de razón y hacerlo presente en nuestras reflexiones, en nuestras exposiciones, en la enseñanza...

Quizá vaya llegando ahora el momento, cuando «comienzan a entreabirse, aunque todavía timidamente, las puertas de la autocrítica de la razón ilustrada», cuando se advierte que «ha tropezado con sus propios límites»<sup>18</sup>, de recuperar aquel impulso creativo que nunca

<sup>17</sup> En alguna ocasión, además, bajo la apariencia de una proclamada vuelta a Santo Tomás, se ha dado lugar a visiones peculiares de puntos doctrinalmente centrales. Es lo que ha sucedido, por ejemplo, con la denominada «escolástica trascendental», que afirma la superación del realismo y del idealismo en la identidad entre el ser y el devenir en la conciencia, a través de una relectura de Santo Tomás desde perspectivas fundamentalmente kantianas. «Por su posición antimetafísica e historicista, ha sido muy ampliamente responsable de la desintegración actual de la teología», dirá de ella críticamente el P. LE GUILLOU (o.c., p. 205).

<sup>18</sup> J. RATZINGER, o.c., p. 390.

se ha perdido, aunque quedara truncada su actividad. Quizá haya llegado también la oportunidad de aceptar con ese espíritu, y sin temor, la oferta de la Ilustración para «asignarle una tarea que también para la fe es razonable»... Como dice el Cardenal Ratzinger: «Esta es nuestra oportunidad. Deberíamos esforzarnos por aprovecharla»<sup>19</sup>.

### 3) *La experiencia cristiana como experiencia espiritual*

Si la experiencia de fe propia del cristiano se puede caracterizar como la aceptación y el compromiso personal con la Verdad que es Cristo — un saberse de Cristo y en El hijo del Padre —, la *experiencia espiritual* que la prolonga y traslada al vivir cotidiano es designable como una actitud existencial coherente con aquel compromiso y expresiva de la profundidad con que ha sido asumido. Von Balthasar la llamaría: «Una determinación activa y habitual de la vida (del creyente) a partir de sus intuiciones objetivas y de sus decisiones últimas»<sup>20</sup>.

En su realidad más honda la vida espiritual cristiana es un proceso activo de conformación personal con Cristo y de configuración de todas las realidades creadas según la acción redentora de Cristo. Constituye, por tanto, la vertiente práctica del compromiso existencial de fe, su compañía habitual e inseparable. Completa la experiencia de fe con una aportación específica: cierta connaturalidad con las cosas de Dios.

De la experiencia espiritual brota esa cualidad peculiar de la existencia cristiana que es la *sabiduría*, un hondo mirar sobrenatural sobre la realidad que permite «penetrar hasta lo más profundo, ver en la perspectiva de Dios»<sup>21</sup>.

La sabiduría del cristiano es, esencialmente, sabiduría de la Cruz, como enseña San Pablo (1 Cor 1, 3): un encuentro iluminador y gratificante con el misterio de donación, de perdón y gloria, que revela la Cruz del Salvador. La sabiduría cristiana es así mismo, con todo ello, una serena posesión, en el Señor y en la Iglesia, del sentido del hombre y del mundo.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 399.

<sup>20</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, p. 247.

<sup>21</sup> Cfr. J. RATZINGER, o.c., p. 438.

Y así, en cuanto patrimonio de fe y de sabiduría, la experiencia del cristiano tiende a expandirse hacia cotas personales más interiores y hacia metas externas más amplias. El profundo deseo de alcanzar una intelección progresiva y creciente de la Verdad que es Cristo y, correlativamente, de expresar conceptualmente y dar a conocer su misterio de salvación, es el doble momento interior de la experiencia cristiana. Nada hay tan evidente como advertir su conexión con la creatividad teológica.

#### 4. *La experiencia cristiana como experiencia de unidad*

El profundo entrelazamiento entre fe y sabiduría, es una cuestión ampliamente estudiada por la teología<sup>22</sup>, aunque a veces de manera implícita. Quien conozca, por ejemplo, las reflexiones de Tomás de Aquino en la II-IIae, sabe que ese entrelazamiento está presente en sus afirmaciones sobre el don de la caridad y de entendimiento<sup>23</sup>. La caridad en cuanto amor al Bien que es Dios, es la raíz sobrenatural de la recta ordenación de la voluntad humana y la causa de conocer y amar la verdad como un bien, con el deseo de poseerla. El don de la caridad, por el que la voluntad — a la que pertenece mover las demás facultades y potencias de la persona hacia el fin — una dinámica de unidad en las operaciones del hombre. Nace así, a causa de la presencia intencional del fin sobrenatural en todo el actuar de la persona, una verdadera *experiencia de unidad interior* o, en otros términos, un fenómeno espiritual que suele denominarse *unidad de vida*<sup>24</sup>. La caridad, como amor a Dios y en Dios,

<sup>22</sup> Recuerda Ratzinger, *ibidem*, algunos ejemplos paradigmáticos a este respecto tomados de grande teólogos. San Agustín, por ejemplo, ha dejado constancia escrita de la admiración que despertaba en él la fe de su madre a la que veía en la cima de la sabiduría, con capacidad para juzgar las cosas desde el centro mismo. San Buenaventura dice de una anciana de profunda fe que tiene más sabiduría que el mayor de los teólogos. Sto. Tomás — que usa también el ejemplo de la fe de la anciana y la ciencia de los filósofos —, hace notar que el amor, la caridad, es para el hombre como un ojo que le permite ver...

<sup>23</sup> Cfr. *S. Th.*, II-IIae, q. 4, a. 2 (la caridad como *forma fidei*); q. 8, a. 4 (relación entre caridad y don de entendimiento); q. 23, a. 8 (la caridad como *forma virtutum*); q. 45, aa. 2.4 (relación entre caridad y sabiduría).

<sup>24</sup> Cfr. I. DE CELAYA, *Vocación cristiana y unidad de vida*, en «La misión del laico en la Iglesia y en el mundo», Pamplona 1987, pp. 951-965. M. BELDA, *La nozione di «unità di vita» secondo l'Esortazione Apostolica «Christifideles laici»*, en «Annales Theologici» 3 (1989) 287-313. R. LANZETTI, *L'unità di vita e la missione dei fedeli laici nell'Esortazione Apostolica «Christifideles laici»*, en «Romana» V (1989) 300-312. A. BOVONE, *La unidad de vida del sacerdote*, en «Santidad y espiritualidad de los presbíteros. Balance sinodal del posconcilio», Madrid 1988.

trasvasa a cada acción de la persona la trascendencia del fin, hace presente allí la intención suprema de someterse voluntariamente a Dios y a su gloria: alumbra, en definitiva, cada paso humano con la sabiduría de la Cruz y hace del caminar terreno una imitación del Modelo que es Cristo.

En este sentido, hablar de la experiencia cristiana como experiencia de unidad, significa reflexionar sobre la fuerza unificadora — ante todo interior a la persona, consiguientemente exterior — de la caridad. Pienso que todavía no se ha reflexionado de manera suficiente sobre este punto dentro de la teología católica, y que, por más que se medite sobre él, nunca podremos dar esa reflexión por concluida. La caridad trae consigo unidad — ante todo interior (unidad de vida), y en consecuencia exterior (unidad entre los hombres) — por su propia condición. Es, en efecto, un don que permite amar a Dios y amarse uno a sí en un mismo acto y bajo un mismo impulso, sin contraposición o ruptura entre ambos amores. En la *unidad de la caridad* el amor a Dios y el amor propio no son dos amores distintos sino el mismo: y desde ese impulso de amor se aman también todas las cosas creadas. Esta es la principal razón para comprender que la unidad de la caridad da origen a la unidad de vida: la llama hacia sí, la atrae y la establece en el espíritu humano con su sola presencia. Y en ese terreno se funda también la continuidad entre la fe y la razón, pues la acción unificadora de la caridad impulsa no sólo a que la razón se abra a los valores de la creación, sino a que reconozca en ellos el testimonio del Amor creador.

Si la caridad es fuente de la sabiduría cristiana y de la *unidad de vida*, el pecado — el *mysterium iniquitatis*, que es lo contrario al *mysterium charitatis* — debe ser reconocido como la causa de su disolución. Bajo el influjo del pecado la experiencia cristiana se transforma en experiencia de íntima división. También en este punto, tan relacionado con el anterior, se advierte la necesidad de una renovada reflexión teológica, de manera particular en lo que se refiere al pecado original. Con razón se alude hoy día, como no hace mucho Christoph Schönborn, a la urgencia de «recuperar la plena verdad revelada sobre el pecado original, verdad tan poco conocida y, sin embargo, verdad liberadora»<sup>25</sup>; hacía notar el teólogo suizo que «mientras algunos teólogos católicos parecen hoy en día deseosos de

<sup>25</sup> C. SCHÖNBORN, *Es el Señor y da la vida*, en «Scripta Theologica» 20 (1988) 562.

minimizar, evacuar e incluso negar la realidad del pecado original, un pensador como Leszek Kolakowski no deja de subrayar la importancia de esa doctrina y de advertir a los teólogos de los peligros de omitirla»<sup>26</sup>.

Reflexionar teológicamente sobre el misterio del pecado, sobre su esencia y sus efectos, supone tomar en consideración el núcleo de la verdad revelada sobre el hombre, a la luz del misterio de la caridad de Cristo. De ahí su importancia doctrinal, espiritual y pastoral en la presente situación de renovación por la que atraviesa la Iglesia. Una simple comprobación de las referencias a dicha cuestión en el magisterio de Juan Pablo II, bastaría para probarlo<sup>27</sup>.

El pecado original significa en la historia humana la fractura de la unidad en el amor, propia de la condición en que fue creado el hombre y puesto en la existencia. Tras la privación de la justicia original por el pecado, y la supresión del sometimiento amoroso de la voluntad humana a la divina<sup>28</sup>, el amor a Dios y el amor a uno mismo tienen objetos radicalmente distintos y hasta opuestos<sup>29</sup>. De aquella ruptura se derivan múltiples consecuencias respecto al autoconocimiento del hombre y a su relación con la creación.

En Cristo y en el Espíritu Santo el pecado es destruido y la caridad reencuentra la unidad perdida: esa es la doctrina de fe de la Iglesia católica. Por eso, la experiencia profunda del cristiano es, incluso a pesar de la realidad del pecado, experiencia de perdón y de íntima unidad... Pero, ¿qué sucederá en una psicología humana — y, derivadamente, en un pensamiento teológico coherente con ella — donde la herida mortal del pecado no puede hallar nunca solución, es decir, donde la caridad ha de permanecer siempre fracturada? ¿Cómo se puede amar a Dios, y en Dios a uno mismo y al mun-

<sup>26</sup> *Ibidem*, nota 43.

<sup>27</sup> Cfr., por ejemplo, Enc. *Dominum et vivificantem*, nn. 27-48; Ex. Ap. *Reconclitatio et poenitentia*, nn. 13-19.

<sup>28</sup> Cfr. STO. TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 95, aa. 1.3; I-II, q. 82, aa. 2.3.

<sup>29</sup> La formulación históricamente más expresiva de esta realidad es un famoso texto de San Agustín — quizá el más célebre de su *De civitate Dei* —: «Fecerunt itaque civitates duas amore duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui» (XIV, 28). En el fondo de esta concepción, tan característica del Doctor africano y tan representativa de su visión cristiana de la historia, late toda su teología de la gracia, es decir, su comprensión de la oposición paulina Adán-Cristo, de los binomios naturaleza-gracia, ley-espíritu, libertad humana-auxilio divino... (Cfr. A. TRAPÉ, *Introduzione generale a «La Città di Dio»*, Roma 1978, p. LXVI).

do, si el pecado no es vencido en mí? Mientras permanezca la conciencia de no ser un verdadero justo en Cristo, es imposible que haya conciencia de ser un verdadero hijo de Dios. Y entonces el amor a Dios tiene más de amor servil que de amor filial, y sigue abierta una fractura existencial en la propia autoexperiencia: al no existir experiencia de perdón, tampoco cabe la experiencia íntima de unidad.

De esa fractura, de ese amor servil, puede brotar, tanto una concepción también servil o pasiva de la razón humana ante la verdad revelada — esto es, un *fundamentalismo* fideísta —, como una postura hipercrítica que postula dos tipos de certezas, dos tipos de conocimiento, regido uno por el principio de la *sola fides*, conducido el otro por el *sapere aude!* del *criticismo kantiano*. En uno de esos ámbitos de certeza, el de las certezas de fe, la razón renuncia a su estatuto cognoscitivo y acepta ciertos postulados prácticos; en el otro, por el contrario, en el de la razón autónoma, sin presupuestos, que es el ámbito del pensamiento secularizado, la razón es por sí misma creadora de certeza y de sentido.

Es indudable la cercanía intelectual y vital entre la concepción luterana del pecado y de la justificación — donde no hay lugar para la *unidad de vida* porque no puede existir la unidad en el amor —, y los postulados de la razón ilustrada sobre la discontinuidad entre fe y razón. Es evidente también la lejanía de ambas concepciones respecto de la doctrina antropológica católica.

## II. Creatividad teológica: pensar teológicamente desde la experiencia de unidad

### 1. Una teología agotada: el pensar teológico bajo el «síndrome de la razón ilustrada»

Desde el momento en que se estableció como fundamento y como opción metodológica en el pensar la discontinuidad entre fe y razón, ha venido padeciendo la teología católica el «síndrome de la razón ilustrada»: como una cierta influencia, ni claramente aceptada ni claramente rechazada, quizá incluso ni siquiera claramente percibida, de las posiciones básicas del pensamiento moderno. Esa influencia se ha dejado sentir hasta el día de hoy en un punto central: la cuestión sobre la naturaleza de la teología o el problema del conocimiento teológico.

Ya desde la Alta Escolástica, se había impuesto en el pensamiento teológico — no sin dificultades<sup>30</sup> — el principio de que la *sacra doctrina* se sirve de la *ratio fide illustrata* para progresar, y consiste esencialmente en un *intellectus fidei*. En realidad, el papel de la razón filosófica en la comprensión y formulación teológica de los misterios revelados, había sido implícitamente aceptado desde el principio de la reflexión cristiana, como puede comprobarse ya en algunos escritos de los apologistas del siglo II. En los siglos XII y XIII se consolida definitivamente la concepción de que la teología es *un saber* sobre las verdades de la fe. Fe razón lo construyen y especifican, fundamentan su peculiaridad científica<sup>31</sup>.

Había en aquella concepción gran profundidad y coherencia, en cuanto que responde a la esencial visión cristiana, ya mencionada, de la conjunción en el hombre elevado entre naturaleza y gracia. La más audaz formulación de esa conjunción es el famoso *desiderium naturale visionis* magistralmente desarrollado por Santo Tomás de Aquino<sup>32</sup>. En la grandeza del hombre creado para Dios y elevado al orden sobrenatural, que lleva en su naturaleza el deseo de ver a Dios, se funda la verdad del entrelazamiento entre los dones de naturaleza y de gracia. De ahí la coherencia de entender la teología como *intellectus fidei*, y de expresar su naturaleza por medio de la fórmula *fides quaerens intellectum*: eso es exactamente.

Uno de los grandes problemas de la teología moderna, y en particular de la teología del siglo XX radica en haber querido conciliar esos principios con métodos racionales surgidos de un pensamiento antropológico ajeno y, hasta cierto punto, beligerante. La proclama-

<sup>30</sup> El siglo XII, como momento histórico característico para estudiar la definitiva entrada de la filosofía aristotélica en la elaboración de la teología, está lleno de hechos contradictorios que muestran la fuerte lucha establecida antes de que la razón filosófica encuentre su sitio en el método teológico. Entre tantos estudios sobre esta materia, destacan los conocidos trabajos de M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1943; *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950.

<sup>31</sup> El texto de referencia en esta materia será para siempre el de *S. Th.*, I, q. 1.

<sup>32</sup> Con la tesis del «deseo natural de ver a Dios» se está afirmando que ese deseo está inscrito en la misma naturaleza del hombre. Se está manteniendo, por tanto, la verdad — central en la antropología cristiana — de que el hombre ha sido ordenado gratuitamente a un único fin sobrenatural, aunque no puede alcanzarlo sin la libre donación de la gracia por parte de Dios. Con esa tesis, Santo Tomás (cfr. *S. Th.*, I, q. 12, a. 1; I-II, q. 3, a. 8) no hizo sino formular la posición mantenida implícitamente por los Padres. (Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Regagner une philosophie à partir de la théologie*, en «Pour une philosophie chrétienne (philosophie et théologie)», Paris 1983, pp. 175-187; cfr. pp. 179-180).

ción de la autonomía de la razón y su separación de la fe, señala acertadamente Colombo, «ha predeterminado la figura de la teología en cuanto que ha sido entendida como combinación de fe y de razón, cada una con una función propia: la fe en función de portadora de la verdad, que no se conoce y que, por tanto, no se sabe: se cree, sí, pero no se sabe; y la razón que en cambio sabe, es el instrumento del saber. Aplicando la razón a la fe se produce el conocimiento de la verdad, el conocimiento crítico de la verdad que es precisamente la teología. En esta concepción se mantiene la separación entre la verdad y el saber; y se atribuye en exclusiva el saber a la razón, mientras que se le niega a la fe, incluso reconociéndole la verdad. Sólo la razón sabe, no la fe, que no es una forma de saber. Consecuentemente, si se quiere saber la verdad de fe, es necesario recurrir a la razón: a la razón de la filosofía neo-escolástica, decía la teología precconciliar, a la razón de la filosofía moderna, dice la teología postconciliar, unidas ambas teologías en la profesión del postulado de que sólo la razón sabe y no la fe, que no es una forma de saber»<sup>33</sup>.

La teología anterior al Concilio Vaticano II podría ser caracterizada, en efecto, por su referencia obligada y exclusiva a la filosofía neo-escolástica, y era generalmente entendida como una combinación entre la fe y ese modelo filosófico de razonar. «La fe aportaba las verdades de partida, y la razón aplicada a ellas propiciaba la comprensión, según un esquema cercano al silogismo: la mayor es la verdad de fe, la menor es la verdad de razón, la conclusión es la conclusión teológica, en la que propiamente consiste la teología. La filosofía neo-escolástica era la proveedora de verdades racionales coherentes con las verdades de fe, para que el silogismo funcionase»<sup>34</sup>. Una teología tan marcadamente filosófica, donde la fe está cumpliendo también sobre todo una función de tipo gnoseológico, y en la que no se destaca la dimensión salvífica de los misterios revelados, estaba llamada a entrar en crisis, como de hecho sucedió.

El descubrimiento del pluralismo cultural y el impulso de apertura al mundo y al diálogo de la Iglesia con las culturas, que se denomina desde los tiempos del Concilio Vaticano II «*aggiornamento*», ha

<sup>33</sup> G. COLOMBO, *La teologia del secolo XX*, en D. Valentini (ed.), «La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia», Roma 1989, pp. 41-52; cfr. p. 51.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 44.

influido notablemente en la teología de las últimas décadas. No significa esto que haya variado el antiguo esquema de fondo para comprender la teología y el método teológico, como *combinación* entre la fe y el pensamiento filosófico (antes fe y filosofía neo-escolástica). El *aggiornamento* ha significado más bien que aquella combinación se haya visto transformada en otra, sin que haya variado el fondo de la cuestión: la teología viene ahora expresada como combinación entre fe y «ciencias del hombre» — fe y fenomenología —, puesto que los saberes prácticos sobre el hombre son considerados en este nuevo momento histórico como el paradigma del moderno pensamiento cultural. El esquema de fondo continúa, pero evidentemente su sentido está cada vez más alejado de sus orígenes. La introducción de las ciencias del hombre supone sustituir en el método teológico, y en la comprensión misma de la teología, la razón veritativa propia de la filosofía por la razón instrumental o práctica, centrada en las relaciones de dominio sobre el mundo y desligada del problema de la verdad. Esa sustitución acabará induciendo un pensamiento teológico que encontrará grandes dificultades para reconocer la existencia de la verdad, y que tenderá a centrarse en la praxis y en la cuestión del sentido.

Si se renuncia a la cuestión de la verdad, se renuncia también *ipso facto* a hacer teología entendida como *fides quaerens intellectum*, porque la fe dice relación a la verdad absoluta. El interrogante que se ha planteado y no ha resuelto, en general, la teología posconciliar es éste: ¿cómo situarse dentro de la cultura contemporánea, que ha sustituido la verdad por la praxis, sin abandonar las propias raíces?, ¿cómo sostener y hacer valer la cuestión de la verdad, y tener al mismo tiempo una presencia reconocida en la cultura contemporánea? Que ese problema está planteado e irresuelto puede comprobarse en fenómenos recientes, en los que se pone de manifiesto que la cuestión de la teología tiende a personalizarse en la cuestión del teólogo y su papel en la comunidad eclesial o en la sociedad<sup>35</sup>.

Tanto la crisis teológica actual, ligada a la crisis cultural general, como aquella otra preconiliar que estaba en relación con otras formas de pensamiento, son manifestaciones de una concepción de la naturaleza de la teología y del método teológico que entiende ilustradamente la letra de la gran tradición católica, sin acabar de acep-

<sup>35</sup> Cfr. para las ideas contenidas en estos párrafos, *ibidem*, pp. 46-49.

tar quizá plenamente su espíritu. Pero en esta crisis se adivina otra más profunda, que sólo ahora está saliendo a la luz a través de sus efectos perversos: me refiero a la crisis que llevaba inscrita desde su origen la razón ilustrada, al pretender establecer un saber sobre el hombre sin advertir que partía de la negación de su íntima unidad.

## 2. *La decadencia cultural como desafío teológico: «la alternativa cristiana»*

En mayo de 1989 pronunciaba el Cardenal Ratzinger un importante discurso ante los obispos de las comisiones doctrinales de las diferentes Conferencias episcopales europeas. El tema era: *Actuales dificultades para la fe en Europa*<sup>36</sup>. Tras un inteligente análisis de los problemas y de sus motivaciones profundas, proponía el Cardenal la tesis que en el título de este apartado se sintetiza, y que se expresaría así: la actual decadencia cultural de occidente, a la que va ligada el declinar de una teología basada en modelos culturales caducos, exige una verdadera renovación teológica, un nuevo despertar: no una simple reacción ante los problemas, sino un retomar la iniciativa para hacer patente que la fe cristiana es la alternativa que el mundo espera después de los fracasos del experimento liberal y del marxista. Ese es el desafío que tiene planteado el cristianismo, y la gran responsabilidad de los cristianos de este tiempo.

Los fenómenos contestatarios contra la fe y la praxis moral de la Iglesia, se lee en el texto del Discurso, aún siendo temáticamente diversos — pues se refieren a cuestiones que pertenecen bien al ámbito de la moral sexual, bien al del ordenamiento sacramental —, dependen sin embargo de una básica visión del hombre y de la libertad, esto es, de una orientación antropológica global cuyos conceptos claves son: *conciencia y libertad* entendidas desde una perspectiva de *autodeterminación moral*: sólo yo decido lo que es moral para mí en determinada situación..., la norma o la ley moral deben ser entendidas como nociones negativas..., lo que viene de fuera sólo puede ofrecer modelos orientativos per nunca fundar obligaciones definitivas...

<sup>36</sup> Texto original italiano en «*L'Osservatore Romano*», 30.VI-1.VII.1989, p. 7. Otro texto del CARD. RATZINGER en la misma línea de reflexión es su conferencia: *Perspectivas y tareas del catolicismo en la actualidad y de cara al futuro*, en «Catolicismo y cultura», Madrid 1990, pp. 89-115.

Esa visión del hombre se manifiesta de manera paradigmática en los modelos de comportamiento sexual, y en el cambio de relaciones entre el hombre y su cuerpo, entendido como liberación de «pasados tabúes». El cuerpo se considera una posesión de la que cada uno dispone conforme a lo que considera útil para su «calidad de vida». El cuerpo se tiene y se usa. De la corporeidad no se espera un mensaje sobre lo que soy o debo ser, sino que se decide lo que se quiere hacer con ella. Es indiferente si este cuerpo es de un sexo u otro, porque no revela un ser sino que se ha convertido en un tener, en un dominio. Bajo esta orientación, la distinción entre homosexualidad y heterosexualidad, entre actos sexuales dentro o fuera del matrimonio..., es irrelevante; y la diferencia varón-mujer se considera un esquema convencional superado. A esta actitud respecto del cuerpo se ha llegado a través de la total separación, no sólo teórica, entre sexualidad y fecundidad, llevada a plenitud por la ingeniería genética: se pueden «hacer» hombres en laboratorio, con materiales conseguidos no a través de relaciones intrahumanas, personales... Son fenómenos que muestran una revolución en la imagen contemporánea del hombre, y que piden un estudio detenido de lo que en esa visión pudiera haber de sensata rectificación a los esquemas tradicionales, y de lo que contrasta absolutamente con la imagen antropológica de la fe y no admite acomodación, sino que nos pone ante la alternativa entre fe y oposición a la fe.

¿Cómo es posible que esos modos de entender al hombre se hayan convertido en habituales entre los cristianos? ¿Por qué se ha producido ese profundo cambio de orientación de los paradigmas del ser y del deber ser del hombre? «Todos respiran — dirá el Cardenal — una imagen del hombre y del mundo que hace plausible para ellos una determinada visión e inaccessible la otra. ¿Quién no estaría a favor de la conciencia y de la libertad, contra el juridicismo y la constrictión? ¿A quién le puede interesar la defensa de los tabúes? Si se plantean así los problemas, significa que la fe anunciada por el magisterio ha caído ya en una posición sin esperanza. Se deshace por sí misma porque ha perdido su plausibilidad en la estructura de pensamiento del mundo moderno, y es clasificada por la masa de nuestros contemporáneos como algo superado hace tiempo».

¿Cómo responder a esos problemas de modo significativo? Primero, no quedándose detenidos en la discusión de puntos particulares; pero, principalmente, esforzándose en presentar la *lógica de la*

*fe* en su conjunto: la sensatez y la razonabilidad de su visión de la realidad y de la vida. La respuesta a los problemas concretos sólo es posible si son vistos en su *contexto sustentador*, cuya desaparición ha despojado a la *fe* su evidencia.

Existen tres ámbitos doctrinales de la visión del hombre y del mundo según la *fe* — es decir, del contexto sustentador de las propuestas y de las respuestas cristianas —, en los que en los últimos decenios se ha ido produciendo un cierto «aplanamiento», que ha preparado una gradual transición hacia otros paradigmas: a) la casi total desaparición de la doctrina de la creación en la teología, la sucesiva caída de la metafísica y la clausura del hombre en lo empírico con la pérdida del sentido de la trascendencia, b) un aplanamiento de la cristología, y c) la radical reducción de contenidos de la doctrina escatológica de *fe*.

Largo sería estudiar cada uno de esos puntos, cuya sintomatología de fondo coincide con lo que antes denominábamos «el pensar teológico bajo el síndrome de la razón ilustrada». El aplanamiento del contexto doctrinal sustentador de la visión cristiana del hombre, a causa de la influencia de una teología intelectualmente agotada, ha supuesto en este tiempo un avance — también entre los cristianos — de visiones antropológicas reductoras que no ofrecen soluciones, sino que llevan los problemas a sus últimas y perversas consecuencias. Existe una silenciosa certeza universal de necesitar una alternativa que nos conduzca fuera del callejón, y quizá también una silenciosa esperanza — en realidad, después de los acontecimientos del Este europeo, más que silenciosa es ya clamorosa — de que sólo un cristianismo renovado puede ser esa alternativa. Construir esa alternativa pide elaborar una teología nueva, una teología creativa que quizá debería ser llamada *una teología desde la experiencia de unidad*.

### *3. El camino permanente de la creatividad teológica: la teología desde la experiencia de unidad*

La línea de respuesta que, como se ha visto, postula el Cardenal Ratzinger para superar las graves dificultades con que tropieza la aceptación de la doctrina de *fe* en el contexto cultural occidental, consiste en tratar de *presentar la lógica de la fe en su conjunto*. Es, en efecto, un remedio conocido y reconocidamente eficaz; más aún: es el único, pues nunca se ha dispuesto de otro en el seno de una comuni-

dad de fe como la cristiana que, en medio de cualquier situación cultural y frente a cualquier visión antropológica, se sabe llamada a transmitir la plena verdad sobre Dios y sobre el hombre. Pero, ¿qué quiere decir la expresión *lógica de la fe*?

Lógica significa *logos*, racionalidad, intelegibilidad, leyes internas del pensamiento, orden en la reflexión... Al hablar, por tanto, de la lógica de la fe tenderemos primariamente a pensar en la coherencia intelectual de sus enseñanzas, es decir, en la razonabilidad de la imagen que la doctrina de fe ofrece de toda la realidad, a la luz del misterio de Cristo... Pero debemos hacer notar también, con la máxima fuerza, que la lógica de la fe no puede consistir sólo en esa luminosidad intelectual, porque ni el misterio de Cristo — como síntesis de los misterios revelados — es un puro mensaje doctrinal, ni la fe cristiana es una simple suma de contenidos intelectuales. En realidad, más que de «lógica de la fe» es preferible hablar de «lógica de la experiencia cristiana», en la que se incluye una conjunción de verdad y de sabiduría, de fe como aceptación amorosa de la verdad y actitud de seguimiento... Desde esa perspectiva, la lógica de la fe es más bien la *lógica de la experiencia de unidad*.

Presentarla ante el mundo quiere decir ante todo mostrar la imponente fuerza humanizadora de la *unidad de vida*, entendida como unidad en el sujeto de la caridad, esto es, unidad entre el amor a Dios, a uno mismo y a la entera creación. Esa lógica de la experiencia cristiana, antes de mostrarse como desarrollo intelectual de contenidos doctrinales, necesita el fundamento de una sabiduría vital nacida y alimentada en los dominios de una naturaleza planificada por la gracia. Desde esa base de amor y sabiduría despliega también el pensamiento cristiano su *logos*, que junto a razones comunes a todo pensar humano posee además, leyes internas propias, como son: la centralidad del misterio de Cristo, la dimensión salvífica de los misterios revelados, la continuidad entre creación y redención dentro del eterno designio del amor de Dios, la conexión de los misterios entre sí y con el fin último del hombre...

Así pues, la lógica de la experiencia cristiana se hace presente tanto con el testimonio de una comprensión de la persona humana coherente con el misterio de Cristo, como con la elaboración de un pensamiento teológico que se esfuerza en trabajar sin perder contacto con la sabiduría de la Cruz. Una cosa llama a la otra, como bien

sabe el conocedor de la historia del cristianismo. Cualquier cristiano que ha tomado posesión real, aun no refleja, de los núcleos vitales de su fe por la vía de la unidad interior, está capacitado para mostrar ante el mundo en el que vive el *logos* de su experiencia, y para formularla expresivamente en la medida de sus hábitos intelectuales. En el caso de intelectual cristiano y, en particular, del teólogo, esa capacidad es también un compromiso y un deber de servicio a la Iglesia y a sus contemporáneos.

¿Cómo expresar sintéticamente los elementos fundantes de una experiencia cristiana, capaz de llevar a cabo hoy en día esa tarea de manifestar al mundo su propia lógica? ¿Sobre qué bases se fundamenta una cosmovisión esencialmente católica? Conforme a lo que se ha escrito en las páginas anteriores, esos elementos centrales se pueden formular así:

- a) sentido vivo del misterio de Cristo
- b) inserción consciente en el misterio de la Iglesia
- c) afirmación y defensa de la unidad y continuidad entre fe y razón.

*Sentido vivo del misterio de Cristo* significa aquí, principalmente (renunciamos ahora a un desarrollo más extenso), aquella abierta y sincera actitud de fe en su existencia real y actual como quien es, es decir, como Dios y Hombre verdadero. Señor y Salvador nuestro. La cercanía existencial con este Cristo amable y viviente, la seguridad de entrar en relación personal con El a través de los medios que la Iglesia administra, la posibilidad siempre abierta de alcanzar en El y en su Espíritu la misericordia y la comunión filial con el Padre, son esenciales para la conciencia católica, que es en su núcleo más íntimo conciencia de la propia pertenencia a Cristo. Si en un bautizado falta esa confianza y veneración por Cristo, si carece del sentido de la amistad con El, que es ya un saber sobre su presencia cercana y sobre la personal vinculación a su misterio, entonces, sólo muy quedamente, sin convicción, cabría decir que posee el espíritu católico, una conciencia católica. El alejamiento de Cristo, la falta de relación con El, es verdadera pérdida del centro de referencia: lejanía de lo cristianamente esencial.

*Inserción consciente en el misterio de la Iglesia*, segundo elemento que hemos señalado, unido al anterior e inseparable de él, significa

aquí principalmente aquella comprensión teologal — incluso no refleja — de la Iglesia histórica, *esta Iglesia*, como lugar de la presencia del Cristo del amor, del perdón y de la gracia, como ámbito de actuación del Espíritu Santo vivificador, como hogar donde se encuentra el amor paterno de Dios, como signo y realidad de comunión con los demás. Ese sentido teologal de la Iglesia y de la pertenencia a Ella, va acompañado siempre, casi por instinto sobrenatural, de una particular veneración por el sacerdocio ministerial y de una sincera adhesión a las enseñanzas de magisterio. Si en un bautizado estuviese ausente ese sentido teologal de la Iglesia y de su inserción en Ella, si careciese de esa referencia que le habla de unidad, de comunión, de participación en los dones y en los deberes de la redención..., no podría afirmarse que su conciencia poseyera la deseable madurez católica. Tales carencias son, nuevamente, lejanía de lo esencial.

Por último, en íntima dependencia con los anteriores, hemos señalado como tercer elemento central de una cosmovisión católica la *afirmación y defensa de la unidad y continuidad entre fe y razón*. La interrelación entre ambas, no sólo en cuanto afirmada como verdad de fe y como postulado intelectual, sino sobre todo asentada y ejercida en la base del propio vivir, es determinante para que una conciencia sea católica y pueda mostrar la lógica de su experiencia de unidad. ¿Cabe acaso hablar de identidad católica donde falta esa íntima compenetración entre fe y razón? ¿Podría asentarse una conciencia católica sobre los postulados intelectuales que sostienen la fractura entre ambas, y seguir siendo católica? No habrá coherencia católica donde esté ausente ese fundamento.

Cuando esos elementos son poseídos en unidad, aun de manera no refleja, por una persona creyente, y vividos en sus habituales manifestaciones prácticas (ejercicio de las virtudes en la vida cotidiana, práctica religiosa-sacramental), forman un armazón espiritual que sostiene con firmeza su entera existencia. Proporcionan al cristiano, como fruto de la interrelación de los dones de naturaleza y de gracia que ha recibido, aquel espíritu esencialmente católico que ha animado siempre el Cuerpo de Cristo y que, con las características propias de cada momento, se encuentra convertido en vida real (pensamiento, acción) en cualquier periodo histórico, desde la época apostólica hasta el final de este siglo xx.

Precisamente ahora, en este final del siglo xx, la recuperación teológica y evangelizadora de la comunidad cristiana, el renacimiento de un pensamiento teológicamente creativo — que es siempre también atrayente desde el punto de vista intelectual, como testimonia la historia de la cultura europea —, está en íntima dependencia con el reencuentro de aquel espíritu de la gran tradición católica, que no era ni tradicionalista ni racionalista, ni fundamentalista ni gnóstico, sino que se había forjado en la comunión con Dios en Cristo y en la defensa de la unidad interior del hombre redimido.

# LA TEOLOGIA E IL TEOLOGO IN RECENTI SCRITTI (I)

Antonio CIRILLO

---

**Sommario:** I. *Introduzione* - II. *Battista Mondin: Scienze umane e teologia* - a) La Teologia come scienza - b) Il linguaggio teologico - c) Ambiguità della teologia della liberazione - d) Filosofia e teologia: S. Tommaso - e) Apertura della teologia ai laici - III. *Aa.Vv.: Il teologo* - 1) PierAngelo Sequeri: L'istituzione teologica - 2) Giuseppe Angelini: Crisi di identità istituzionale della teologia - 3) Sergio Ubbiali: La riflessione teologica sul teologo - 4) Franco Giulio Brambilla: I pronunciamenti ecclesiali dal Concilio ad oggi - 5) Angelo Bertuletti: La legittimazione della teologia - 6) Giuseppe Colombo: Il teologo e la teologia.

---

## I. Introduzione

La recente pubblicazione della Istruzione della Congregazione della Fede, presentata il 26.6.1990<sup>1</sup>, ha reso particolarmente attuale lo studio sulla teologia ed il teologo, piuttosto dibattuto in scritti anche recenti.

Con questo bollettino mi propongo di cominciare un'analisi sulle pubblicazioni più recenti sul tema della teologia e del teologo nella letteratura teologica internazionale: mi riferirò inizialmente ad alcune opere apparse negli ultimi due anni, accomunate da questo tema attuale. Citando frequentemente tutti gli autori, ho selezionato argomenti in modo da offrire nelle conclusioni un quadro complessivo ed organico sulla natura e il metodo della teologia ed il ruolo del teo-

<sup>1</sup> CDF, *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*, 24.5.1990. Ad essa mi riferirò ampiamente nel prossimo bollettino, soprattutto nelle conclusioni finali.

logo. Per dare un'idea più completa delle singole opere accennerò in nota, all'inizio di ogni paragrafo, agli argomenti tralasciati nel presente bollettino. Pure in nota aggiungerò alcune osservazioni personali servendomi anche dei suggerimenti del Magistero, di altri autori o di altre opere degli autori qui esaminati. La sintesi di altre opere e le conclusioni appariranno in uno dei prossimi numeri di *Annales theologici*.

## II. Battista Mondin: Scienze umane e teologia

Questo fecondo autore, attualmente decano della facoltà di filosofia dell'Università Urbaniana di Roma, ha pubblicato lo scorso anno un grosso volume, in cui conferma la sua grande capacità divulgativa, unita al rigore scientifico<sup>2</sup>. L'obiettivo del suo saggio «è illustrare in sede teoretica oltre che storica quale servizio siano in grado di rendere alla teologia le scienze umane. In tal modo contiamo di segnalare al teologo gli strumenti essenziali per svolgere il suo lavoro: effettuare una presentazione della Parola di Dio che sia ad un tempo intellegibile e profonda, moderna e "tradizionale"» (p. 13)<sup>3</sup>. Il nostro autore ritorna come a cerchi concentrici nei capitoli successivi sui temi trattati in quelli anteriori, sicché è necessaria una lettura continuata che permette una visione organica del tema generale. Quasi tutti i diciotto capitoli che compongono l'opera riprendono, completando e sintetizzando, gli apporti precedenti (verranno segnalati in nota) della sua produzione teologico-filosofica.

Uno dei meriti di questo lavoro è il riferimento costante al magistero di Giovanni Paolo II su diversi temi (la natura ed il metodo della teologia, la cultura, la dottrina sociale della Chiesa, etc.), inserendo organicamente le citazioni nel discorso da lui sviluppato: questo modo di teologizzare costituisce una prova del fatto che il riferi-

<sup>2</sup> B. MONDIN, *Scienze umane e Teologia*, Pontificia Università Urbaniana (Roma 1989) pp. 510.

<sup>3</sup> Nei primi due capitoli Mondin spiega cosa intenda per teologia e per scienze umane; successivamente analizza singole scienze umane, sia quelle filosofiche (filosofia, cultura, ermeneutica, fenomenologia) sia quelle di indole più spiccatamente scientifiche (sociologia, analisi sociopolitica, psicanalisi, antropologia culturale). Negli ultimi capitoli presenta alcune riflessioni sulla teologia delle religioni, sulla mistica e sulla teodicea che sono parti integranti della teologia, anche se non coincidono con essa, e da alcuni decenni sono al centro di accese dispute.

mento al magistero non solo non toglie scientificità al lavoro del teologo ma anzi rende più intellegibile la problematica studiata ed aumenta la forza dell'argomentazione<sup>4</sup>.

a) *La Teologia come scienza*

Mondin riprende il concetto classico di teologia come scienza della fede e la difende da ogni definizione inadeguata come la seguente di Touilleux: «La teologia ha come oggetto il fenomeno cristiano»<sup>5</sup>: in essa manca ciò che conta di più nella teologia soprannaturale, ossia il lume della fede, la Parola di Dio, senza la quale non si può distinguere la teologia dalla storia delle religioni. La teologia è una scienza peculiare con due componenti indispensabili: la *fides* e la *ratio*, fra le quali «la prima gode di una priorità assoluta (logica, ontologica, assiologica e teleologica) rispetto alla seconda. Questo è un punto importante che la teologia contemporanea ha disatteso spesso e volentieri. Invece parlando della *sacra doctrina* — la quale pur si qualifica mediante un necessario riferimento alla *ratio*, perché è di questa che si serve — non si insisterà mai abbastanza sulla priorità della *fides*» (p. 16). Ma questa priorità non significa affatto disprezzo della *ratio*, senza la quale non ci sarebbe la teologia come scienza: «per intendere bene che cos'è e come opera il sapere teologico bisogna tener sempre presente la sua natura composita, cioè la duplicità delle sue fonti epistemiche e dei suoi principi, e allo stesso tempo, la priorità assoluta del principio soprannaturale rispetto a quello na-

<sup>4</sup> Sarà molto utile a proposito una riflessione teologica approfondita sull'indicazione di Giovanni Paolo II sul fatto che per il teologo il riferimento al magistero è un'istanza *intrinseca* del lavoro teologico. Se la teologia deve essere fedele a Cristo e alla Chiesa ciò implica la fedeltà al suo magistero proprio perché non è un'istanza estrinseca alla teologia bensì intrinseca ad essa: «Fidelidad a Cristo implica, pues, fidelidad a la Iglesia, conlleva a su vez la fidelidad al Magisterio. Es preciso, por consiguiente, darse cuenta de que con la misma libertad radical de la fe con que el teólogo se adhiere a Cristo, se adhiere también a la Iglesia y a su Magisterio. Por eso el Magisterio eclesial no es una instancia ajena a la teología, sino intrínseca y esencial a ella. Si el teólogo es ante todo y radicalmente un creyente, y si su fe cristiana es la fe en la Iglesia de Cristo y en el Magisterio, su labor teológica no podrá menos de permanecer fielmente vinculada a su fe eclesial, cuyo intérprete auténtico y vinculante es el Magisterio. Sed, pues, fieles a vuestra fe, sin caer en la peligrosa ilusión de separar a Cristo de su Iglesia ni a la Iglesia de su Magisterio» [GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai teologi a Salamanca*, 1.11.1982, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2 (1982), pp. 1053-54].

<sup>5</sup> P. TOUILLEUX, *Introduction à la théologie critique*, Lethielleux (Paris 1967), p. 88 citato da Mondin a p. 21.

turale e, conseguentemente, la costante ed essenziale subordinazione di quello naturale a quello soprannaturale; anche se questo non significa affatto che il ruolo della *ratio*, della sorgente naturale sia accidentale o provvisorio: si tratta di un ruolo subalterno ma del tutto irrinunciabile per chi vuole realizzare il sapere teologico» (p. 22).

Ai contemporanei che riconoscono come scienze soltanto quelle naturali escludendo quelle umane, uno dei massimi epistemologi italiani, Evandro Agazzi, risponde che il concetto di scienza non è *univoco ma analogico*, per cui può essere applicato con pari diritto alle scienze umane non meno che a quelle naturali. La scientificità non dipende dai contenuti, ma dal rigore e dall'oggettività<sup>6</sup>. Di questa posizione si serve B. Mondin per indicare la teologia come scienza in quanto dotata di rigore e obiettività, ossia per il fatto di essere critica, metodica e sistematica (p. 23).

Qual è il rapporto fra la teologia e le scienze umane? Per Mondin è necessario utilizzare in teologia i contributi delle scienze umane per inserire la Parola di Dio nella cultura; tuttavia egli ammette un uso solo diagnostico di esse, come strumento di indagine sulla realtà umana, sociale, politica, naturale. Del tutto fallimentare si è invece mostrato il tentativo di uso ermeneutico delle scienze umane al posto della filosofia: «si tratta in effetti di una chiave di lettura troppo inadeguata, che induce a mortificare gravemente il senso della Parola di Dio e della Storia della Salvezza, in quanto la priva di quella dimensione trascendente e di quella gratuità divina che le sono assolutamente essenziali» (p. 97).

<sup>6</sup> E. AGAZZI, *Analogicità del concetto di scienza* in AA.Vv., *Epistemologia e scienze umane*, Massimo (Milano 1979) p. 57 citato da Mondin a p. 28. Di fronte al riduzionismo neopositivistico che ammette come scienza solo quelle positive occorre ribadire il valore analogico della scienza che permette d'intendere come hanno dignità di scienza anche le cosiddette scienze umane. Anche altri epistemologi contemporanei sono d'accordo con la posizione di Evandro Agazzi, di cui si è servito Mondin. Per esempio Juan José Sanguinetti sostiene che «la nozione di scienza è analogica (...). Alcune scienze sono soprattutto deduttive (le matematiche), altre descrittive e sperimentali (biologia, geografia). Anche la teologia è una scienza, ma non si fonda su principi conoscibili razionalmente, bensì sulle verità della fede. Le differenze fra le diverse discipline scientifiche sono dunque notevoli: adottare una nozione riduttiva di scienza (assimilandola ad esempio alla fisico-matematica, o al sapere deduttivo, ecc.), sarebbe ricommettere un errore che nel passato ha fatto imporre a certe discipline un metodo a loro inadeguato. D'altra parte, l'analogia del concetto di scienza ha il suo vertice unificante in Dio, il quale è la Sapienza per eccellenza» [J.J. SANGUINETTI, *Logica filosofica*, Le Monnier (Firenze 1987) p. 161].

*b) Il linguaggio teologico*

Riprendendo in una sintesi molto chiara i suoi studi anteriori sul linguaggio teologico<sup>7</sup>, Mondin si differenzia da alcuni tomisti (J. Maritain, C. Geffré) nel non ritenere del tutto inaccettabile l'uso in teologia di diversi linguaggi oltre quello metafisico. «A me sembra che si debba dare un giudizio negativo più sul modo che sui linguaggi stessi che sono stati adoperati. Ciò che è sbagliato in molte, anzi in quasi tutte, le traduzioni del messaggio cristiano nei nuovi linguaggi è l'uso esclusivo o del linguaggio scientifico o del linguaggio fenomenologico o del linguaggio storico o del linguaggio psicanalitico o del linguaggio politico ecc.» (p. 489). Il limite del linguaggio metafisico sarebbe, secondo Mondin, quello di essere astratto, statico, intemporale, atemporale, impersonale. Il suo impiego condurrebbe inevitabilmente ad esprimere la verità cristiana, che è sempre storica e personale, in modo incompleto (p. 487). Tuttavia la sua sostituzione non è possibile perché se il linguaggio metafisico (che è il più globale di tutti) non può esprimere adeguatamente tutta l'ineffabile ricchezza dei misteri cristiani e della storia della salvezza, tanto meno «possono pretendere di dire tutta la verità del messaggio cristiano linguaggi settoriali quali sono quelli della scienza, della fenomenologia, della psicanalisi, della politica, ecc.» (pp. 489-490). Tutti i linguaggi sono parziali e prospettici: per questo il teologo deve tradurre simultaneamente la Parola di Dio in vari linguaggi senza assolutezzarne nessuno (p. 490). Certamente è inaccettabile il «consiglio» di Wittgenstein: «Di ciò di cui non si può parlare è meglio tacere»; il linguaggio teologico per i neopositivisti avrebbe solo un valore emotivo-soggettivo ma sarebbe privo di significato descrittivo (oggettivo, conoscitivo). A parte il fatto che la teoria neopositivista è criticabile nel suo postulato di partenza (solo ciò che è verificabile è scientifico), quello di tacere «è un cattivo consiglio, perché per quanto imperfetto sia il nostro linguaggio, esso rimane l'unico strumento a nostra disposizione per dare espressione alle nostre idee e per comunicare con gli altri. E per noi è necessario esprimere e comunicare soprattutto le idee che contano di più, che hanno per noi e per

<sup>7</sup> Cap. 18: *Analisi del linguaggio e Teologia*. Cfr. *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Queriniana (Brescia 1975); *Il linguaggio teologico. Come parlare di Dio, oggi?*, Paoline (Roma 1977); *Parlare di Dio*, La Scuola (Brescia 1982).

gli altri un'importanza vitale, le idee che riguardano la nostra liberazione, promozione, elevazione, salvezza. Tali sono in primo luogo le idee che riguardano Dio». Inoltre non tutti i contenuti religiosi sono comunicazione soggettiva: comunicano anche informazioni su Dio e la sua iniziativa (pp. 493-494). Alcuni studiosi, fra cui Dario Antiseri, hanno suggerito il criterio della *testimonianza* o dell'*ortoprassi* per accertare la verità di un asserto teologico: ciò che diciamo sulla bontà, misericordia, provvidenza divina acquista credibilità se noi ci comportiamo in modo da far trasparire la nostra fiducia in Dio, il nostro amore per Lui e per il prossimo. Osserva il nostro autore che certamente la verità religiosa non è esclusivamente oggettiva ed astratta anzi è sempre una verità che impegna esistenzialmente; ma il criterio della testimonianza da solo è insufficiente almeno per due motivi: 1) molte verità su Dio non sono testimoniabili (per esempio che Dio è infinito, onnisciente, onnipotente, creatore); 2) la testimonianza è un criterio di verifica per gli altri ma non per noi stessi: proprio per poter testimoniare occorre avere un criterio per stabilire che senso hanno parole come «onnisciente, infinito, etc.», quando le applichiamo a Dio (pp. 494-495). Il linguaggio metafisico è insostituibile in teologia dal momento che Dio trascende la nostra esperienza sensibile. Il ripiegamento del fideismo contemporaneo su criteri privi di oggettività, come l'ortoprassi e la testimonianza, deriva dall'errore di far coincidere l'oggettivo con l'empiricità: questa equiparazione è arbitraria perché acriticamente metempirica. Il linguaggio metafisico invece può giustificare la sua pretesa di parlare in modo oggettivo, anche se necessariamente inadeguato, di Dio, applicando il principio dell'analogia che permette di evitare sia l'agnosticismo che il panteismo, come dimostrò S. Tommaso (p. 496). Ma il linguaggio metafisico non va limitato alla sola teologia: «l'impegno principale degli agenti culturali del nostro tempo è quello di gettare le basi di una nuova cultura che faccia spazio ai valori assoluti (oltre che a quelli strumentali) ai valori perenni, trascendenti, e pertanto a colui che è il valore supremo e fondamento di qualsiasi valore, sia assoluto sia strumentale, Dio» (p. 498)<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Alla facile obiezione che l'uomo contemporaneo ha poca capacità di intendere il linguaggio metafisico si può rispondere invitando a considerare il linguaggio di altre scienze: quello della matematica o della fisica, ad esempio, non rinunciano certo ad espressioni e a vocaboli tecnici per farsi meglio capire, ma obbligano l'intelligenza ad acquisire ciò che non conosce o non intende ancora: si tratta infatti di non abbassare la scienza ma di elevare

*c) Ambiguità della teologia della liberazione*

Tra le critiche che Mondin rivolge alla teologia della liberazione (da ora: TL) c'è quella della sua *pretesa di essere una teologia onni-conclusiva*, reinterpretando la fede, in modo da snaturarla del tutto, alla luce della prassi di liberazione. Sarebbe stata, forse, accettabile se si fosse presentata come teologia settoriale perché è corretto chiarire alla luce della fede l'impegno socio-politico dei membri della Chiesa. Inoltre la TL ha un inadeguato principio ermeneutico: essa applica un solo metodo per reinterpretare tutto l'oggetto della fede. Ma alla teologia occorrono metodi diversi secondo l'oggetto di studio: per esempio la metafisica, l'antropologia, la psicologia per teologare in cristologia: la fisica, la cosmologia per teologare sulle realtà materiali.

Riprendendo i suoi studi anteriori sulla TL<sup>9</sup>, Mondin, è contrario all'uso ermeneutico dell'analisi sociale al posto della metafisica per l'elaborazione della teologia. «Facendo questo essi ripetono l'errore dei teologi della "morte di Dio", dei teologi politici, dei teologi della rivoluzione, dei teologi secolari ecc.: assumono una chiave di lettura assolutamente inadeguata, che li induce a mortificare gravemente il senso della Parola di Dio, vanificandone sia la dimensione trascendente sia quella personale» (p. 362). L'interpretazione molto rispettosa e piuttosto benevola che fa della teologia di Clodovis Boff non gli impedisce di criticarla a fondo, anche alla luce delle Istruzioni della CDF *Libertatis nuntius* e *Libertatis conscientia*. Ad esempio egli spiega perché non si può subordinare la fede alla prassi: «A mio avviso, siffatta subordinazione della fede alla prassi, della ortodossia alla ortoprassi è inammissibile perché qualsiasi azione, per non essere cieca e stolta, ha bisogno di essere guidata ed illuminata dall'intelligenza: dalla semplice ragione quando si tratta di azioni naturali;

l'intelligenza. Questo principio non viene contestato quando si tratta delle scienze positive e nemmeno di quelle umane (basti anche pensare al linguaggio della sociologia o del diritto). Una considerazione analoga può essere fatta per il linguaggio metafisico in teologia: compito del teologo deve essere quello di allenare le menti alle formule dogmatiche che per due millenni hanno utilizzato questo linguaggio. Si tratta di escogitare una didattica più efficace di quella del passato ma non rinunciare ad educare l'uomo contemporaneo ad intendere le formule dogmatiche così come sono state espresse dall'inizio e conservate nei secoli.

<sup>9</sup> *I teologi della liberazione*, Borla (Torino 1977); *Cultura, marxismo e cristianesimo*, Massimo (Milano 1978).

dalla fede quando si tratta di azioni soprannaturali. Una prassi può dirsi cristiana soltanto se è telecomandata da una fede cristiana: se è guidata dalla parola di Dio, sostenuta dalla grazia e dalla sua verità, ed inserita nella vita della Chiesa» (p. 371).

d) *Filosofia e teologia: S. Tommaso*

Nell'ottimo capitolo dedicato a *Il ruolo della filosofia in teologia secondo S. Tommaso*<sup>10</sup>, contro coloro che, come Cipriano Vagaggini, la considerano aristotelica *tout-court*, Mondin difende l'originalità della filosofia tomasiana, ricordando che un'esegesi tomistica qualificata (Fabro, Gilson, de Finance e molti altri) ha mostrato che «san Tommaso si è costruito un sistema filosofico originale, partendo dal concetto di essere come *perfectio omnium perfectionum* e *actualitas omnium actualitatum*, grazie al quale tutte le categorie aristoteliche ricevono una transignificazione» (p. 170). Il nostro autore fa vedere con diversi esempi come a contatto col cristianesimo «tutto il linguaggio filosofico in san Tommaso ha acquisito un'espansione e una traslazione semantica inaudita, che lo rendono adeguato alle esigenze della filosofia cristiana» (p. 180). Ma anche la fede ha attinto una nuova intelligenza dei misteri nell'incontro con la filosofia dell'essere (unione ipostatica, transustanziazione): non è vero che san Tommaso abbia ontologizzato i misteri cristiani e la storia della salvezza come sostengono anche vari autori cattolici<sup>11</sup>; certamente egli non aveva la coscienza storica moderna, tuttavia non l'ha ridotta alla dimensione ontologica, ma, senza eliminare la dimensione personale, sociale, esistenziale ecc., ha messo in rilievo l'aspetto più profondo, che sostiene tutti gli altri (pp. 182-183). L'esperienza successiva al Vaticano II induce a ripresentare l'attualità di S. Tommaso per la sua universalità e omniconclusività; infatti i risultati dei tentativi di rinnovare la teologia, accantonando la filosofia dell'essere per sostituirla con altre filosofie o con scienze umane, «se non sempre disastrosi sono stati generalmente deludenti. Infatti si sono ottenute solo presentazioni parziali e riduttive della fede cristiana, della figura di Cristo, della storia della salvezza, della Chiesa, dell'antropologia teo-

<sup>10</sup> In cui riprende *La filosofia dell'essere in san Tommaso d'Aquino*, Herder (Roma 1964).

<sup>11</sup> Cfr. C. VAGAGGINI, *Teologia in Nuovo Dizionario di teologia*, Paoline (Roma 1977) in particolare pp. 1620-1628.

logica ecc.» (p. 183). La filosofia tomasiana è universale in quanto costruita dal senso comune e dal concetto più elementare (quello di essere), che non è circoscritto a nessuna razza o cultura; ed anche dinamica in quanto in grado di dialogare con tutte le filosofie e può capirne i punti di vista, assimilando la parte di verità in esse contenute. Il tomismo proposto da Mondin è un tomismo essenziale, aperto alle scienze umane; giacché esso è un pensiero vivo e vitale, capace di continui sviluppi, può essere fermamente ancorato ai principi primi della filosofia dell'essere e allo stesso tempo sensibilmente aperto alle istanze e ai contributi idonei per veicolare il messaggio della salvezza, a livello scientifico, all'uomo del nostro tempo (pp. 139-140)<sup>12</sup>.

#### e) *Apertura della teologia ai laici*

Il rinnovamento della teologia non ha avuto finora i risultati sperati: anzi è stato come un terremoto che ha distrutto molto senza avere la capacità di sostituire degnamente quello che si intendeva rimpiazzare (pp. 52-53). Tuttavia in questo periodo post-conciliare l'autore vede pure aspetti positivi, come quello da lui denominato della «declericalizzazione della teologia» ossia l'apertura ai laici degli studi teologici riservati da secoli quasi esclusivamente al clero. Tra i vantaggi della diffusione dello studio della teologia anche fra i laici Mondin vede anzitutto la dilatazione del sapere teologico fra i membri della Chiesa. Purché l'estensione non danneggi la qualità scientifica della teologia e vi sia sempre un gruppo di specialisti in grado di far progredire e non solo divulgare la teologia. Ai laici andrebbe richiesto lo stesso livello di studi di quelli dell'università civile (pp. 55-56). Un altro vantaggio è quello che i laici con i loro contributi teologici possono informare le realtà terrestri con la luce del-

<sup>12</sup> Anche su questo aspetto Mondin si mostra attento alle indicazioni del magistero che ha raccomandato S. Tommaso come guida negli studi teologici, e citando in tutto il suo libro soprattutto i riferimenti di Giovanni Paolo II in proposito. Certamente per superare la crisi e la scomparsa della teologia, dopo l'esperienza post-conciliare del fallimento di molti tentativi di aggregare la teologia al carro delle filosofie contemporanee antimetafisiche, occorrerà prendere in seria considerazione la necessità di applicare l'invito del Concilio Vaticano II di assumere S. Tommaso come maestro e guida per un *tomismo essenziale*, ossia dinamico ed aperto a tutte le aspirazioni valide ed i problemi di ogni tempo, non una ripetizione letterale della dottrina tomasiana; cfr. p. es. anche F. OCARIZ BRAÑA, *Teología dogmática*, Gran Enciclopedia Rialp (Madrid 1984, 4ª ristampa), vol. 22, pp. 259-265.

la Parola di Dio, vivendo la loro speciale vocazione laicale ricordata dal Vaticano II e dalla recente esortazione apostolica *Christifideles laici*: «Mentre il clero è maggiormente chiamato ad esercitare gli uffici messianici *ad intra* (verso gli altri membri del popolo di Dio), il laicato è chiamato maggiormente ad esercitarli *ad extra*: verso il mondo, la cultura, le strutture sociali, economiche e civili» (p. 56). Il nostro autore ritiene che «il rinnovamento della teologia si attende molto dai laici, in particolare nella elaborazione delle varie teologie della prassi (teologie della cultura, del lavoro, della politica, del progresso, della liberazione, della materia, del corpo, etc.), dove la loro competenza è normalmente più qualificata di quella dei chierici. Si tratta anche in questo caso di quella complementarietà dei carismi di cui parla S. Paolo (1 Cor 12, 4-11)» (p. 57)<sup>13</sup>.

E senz'altro accettabile l'opinione di Mondin secondo cui c'è una missione epocale che attende la teologia per contribuire al sorgere di una nuova cultura sulle ceneri della crisi culturale attuale. Il teologo contemporaneo è chiamato a riflettere sulla cultura del nostro tempo per fronteggiare con coraggio e decisione il nichilismo del pensiero debole. Nella creazione di una nuova cultura «il contributo del teologo riguarda soprattutto due aree della cultura, quella assiologica e quella simbolica. Per la prima è suo compito proporre quei valori di matrice cristiana (vita, persona, speranza, carità, solidarietà, umiltà, ecc.) che devono far parte di qualsiasi cultura che voglia essere autenticamente ed integralmente umanistica. Nella seconda egli ha la possibilità di affiancare coloro che attendono alla elaborazione di una nuova metafisica: una riflessione sugli essenti alla luce dell'essere che renda conto della loro originarietà» (p. 105).

<sup>13</sup> Oggi la teologia non è un *habitus* necessario soltanto al sacerdote ma a tutti i cristiani; lo ha autorevolmente ribadito l'esortazione apostolica *Christifideles laici* n. 60b: «Sempre più urgente si rivela oggi la formazione dottrinale dei fedeli laici, non solo per il naturale dinamismo di approfondimento della loro fede, ma anche per l'esigenza di "rendere ragione della speranza" che è in loro di fronte al mondo e ai suoi gravi e complessi problemi». Giustamente ha osservato Giuseppe Colombo che, se il Vaticano II ha chiamato i laici a riprendere un ruolo attivo nella Chiesa dopo una passività secolare, tuttavia è necessaria un'adeguata formazione teologica per assumere con competenza i ruoli di responsabilità. Secondo quest'autore, attualmente non manca la disponibilità da parte dei laici ma la competenza teologica [G. COLOMBO, *Perché la teologia*, 2ª ed., La Scuola (Brescia 1983), pp. 71-73 e 123].

### III. AA.VV.: Il teologo

Un importante contributo alla riflessione sul nostro tema ci è dato dalla pubblicazione di un denso saggio scritto da sei docenti della Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale (da ora FT)<sup>14</sup>. Si tratta di un'opera diretta a specialisti anche per l'uso di un linguaggio filosofico-teologico spesso difficile. Alcuni contributi sono prevalentemente storici, ossia descrivono posizioni di autori e correnti, altri invece più speculativi. Pur nell'eterogeneità degli approcci c'è una convinzione comune ai sei autori evidenziata da Sequeri: «se la teologia è destinata a distinguersi nuovamente dalla chiacchiera fastidiosa ed inconcludente (...) ciò potrà avvenire solo ad opera di seri professionisti della teologia medesima» (p. 24).

#### 1) PierAngelo Sequeri: *l'istituzione teologica*

Nel suo saggio introduttivo all'intero lavoro di *équipe*, Sequeri affronta analiticamente, e talvolta con un certo sarcasmo, le obiezioni che attualmente negano la legittimità della teologia come istituzione nella Chiesa.

L'obiezione «religiosa» afferma che la teologia sottrae i credenti alla semplicità evangelica del sapere. Pertanto la teologia sarebbe tollerabile per esigenze apologetiche ed anche come sviluppo di attitudini personali ma non si potrebbe legittimare come *istituzione essenziale* della fede e del cristianesimo storico (p. 9). Sequeri risponde che al fondo di quest'obiezione c'è una ingiustificata seppure diffusa contrapposizione fra fede e sapere. In realtà la stessa «fede dei semplici» è sapere incoativamente «teologico» in quanto è in ogni caso sapere argomentabile (p. 17). La cura del retto pensare fa parte delle opere ecclesiastiche della fede e dell'amore. È dovere nella Chiesa apprezzare come un bene comune la riflessione sulla fede, evitando il grosso errore di considerarla superflua o non essenziale alla fede (p. 18).

Secondo l'obiezione «morale» la teologia sottrae tempo ed energie alla carità fino ad inaridire la disponibilità interiore del teologo al-

<sup>14</sup> *Il teologo*, Glossa (Milano 1989), pp. 218. Il saggio è formato da sei articoli apparsi sulla rivista «Teologia» della FT, che sono stati inseriti nella collana «Quaestio» delle edizioni Glossa, destinata a studi di alto valore scientifico per lo sviluppo della ricerca teologica.

l'esercizio della carità come obiettivo primario della vita ecclesiale (p. 10). In realtà, osserva il nostro autore, «la dedicazione alla buona teologia — e quindi l'assoggettamento all'ascesi e al rigore della ricerca intellettuale che essa richiede — non consente affatto la distrazione del teologo dal comandamento della carità evangelica» (p. 20). Il dovere di carità del teologo consiste nel produrre buona teologia in modo da «custodire e rendere apprezzabile la fede di tutti nei confronti delle prevaricazioni dell'intelligenza come dell'ottusità» (p. 21). L'obiezione «pastorale» vede nella teologia «un fattore di destabilizzazione del consenso e della operatività» della pratica pastorale, che pone «un'ipoteca di intellettualistica rigidità sulla necessaria precarietà delle decisioni pratiche» e, d'altra parte, istituisce un'autorevolezza che può essere recepita come una alternativa al ministero pastorale (p. 10). Ma, replica Sequeri, l'istanza critica intrinseca alla teologia non è assimilabile all'atteggiamento polemico nei confronti dell'autorità pastorale; inoltre la pastorale non può prescindere dalla teologia come intelligenza della fede: in questa ipotesi rinuncierebbe a trasmettere la fede stessa, che non può non costituire il suo obiettivo essenziale: «una pastorale che non "impiega" la teologia fraintende sicuramente la propria competenza, e si rende estranea al suo compito» (pp. 22-23)<sup>15</sup>.

Un'altra obiezione diffusa è quella «culturale»: la teologia è un sapere di parte in quanto deriva dalla fede (p. 10). Anche molti credenti accettano acriticamente la caduta di ogni pretesa «veritativa» del sapere e ritengono che la teologia, dipendendo dalla fede, e sotto il controllo extrateoretico di un'istanza autoritaria, non sia propriamente un sapere (p. 23). L'errore di fondo di questa posizione è la contrapposizione fra sapere e fede che verrà criticato da tutti i sei autori del saggio<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> In altre parole, il teologo deve certamente tener presente anche l'utilità apostolica della sua teologia: la formazione dottrinale è oggi uno strumento più che mai necessario come antidoto all'ignoranza religiosa. La teologia è chiamata a rinforzare la vita del credente e a disporlo all'apostolato; infatti un apostolato non alimentato dalla teologia degenera in attivismo; ma anche la teologia non interessata all'apostolato si riduce a tecnica priva di sostanza. Lo stesso esercizio del lavoro teologico va considerato come apostolato intellettuale di cui c'è, e ci sarà sempre, necessità nella Chiesa.

<sup>16</sup> È valida senza dubbio la sostanza delle risposte di Sequeri alle diverse obiezioni presentate anche in ambito ecclesiale: la buona teologia, che è realmente al servizio della fede, non va ingiustamente accomunata alla cattiva teologia che contraddice la fede. Va ricordato infatti che *abusus non tollit usum* e che la fede non va confusa con l'ignoranza

## 2) Giuseppe Angelini: crisi di identità istituzionale della teologia

Il vice preside della FT ha descritto criticamente il processo di soggettivizzazione della teologia, ossia un crescente interesse per la figura del teologo a spese della teologia come scienza (p. 25). L'autore definisce scientifico ogni discorso che si presenti come «vero» ed in linea di principio «pubblico», accessibile a ogni persona disposta a prenderne in considerazione gli argomenti proposti a favore della verità. Alcuni autori francesi<sup>17</sup> escludono la possibilità di dare al discorso teologico una scientificità, alla quale intendono sostituire la pretesa di una «verità biografica» «di una verità cioè misurata attraverso la riduzione — se non proprio l'annullamento — della distanza fra “esperienza” e “linguaggio”» (p. 27). La testimonianza cristiana sembra assumere in questi autori i tratti della dichiarazione di opinione anziché essere professione di fede. La riduzione del discorso teologico a questa forma più dimessa implicherebbe — secondo Christian Duquoc — il diritto del teologo di operare una selezione sui punti a partire dai quali sarà fatta la confessione, lasciando «nell'ombra punti giudicati secondari o stimati come ostacoli all'in-

ma necessita della teologia come istanza intrinseca alla fede stessa. Però per distinguerla dalla cattiva e per superare quel malessere da cui scaturisce anche la diffidenza verso la teologia, occorre determinare quali devono essere le caratteristiche della buona teologia. Una di esse è un corretto rapporto fra teologia e Magistero. Certamente il teologo non deve ridursi ad essere un mero ripetitore del magistero, ma il suo lavoro teologico non può prescindere dal giudizio del magistero che insegna con l'autorità del Dio di cui intende parlare col suo lavoro; la diffusa diffidenza verso la teologia come istituzione lamentata da tutti i milanesi ed esaminata da Sequeri, non nasce forse dall'allontanamento dalla fede dovuto in gran parte alla rivendicazione di libertà nei confronti del magistero? G. Colombo, nel saggio in esame, mostra bene che per il teologo la libertà del teologo non va confusa con la generica libertà d'opinione ma va rapportata al suo oggetto (p. 207). Nella «terapia» contro il malessere diffuso, di cui la diffidenza verso la teologia come istituzione è un segno, non è sufficiente la competenza professionale del teologo se essa intendesse prescindere, proprio in nome della competenza, dal riferimento al magistero. Tuttavia esso non è auspicabile solo per motivi contingenti (le necessità ecclesiali e le aspettative attuali di unità all'interno della Chiesa) ma anche metodologiche: come il magistero necessita dell'apporto della ricerca teologica così il teologo di quello delle istanze magisteriali autentiche non solo di quelle infallibili (cfr. anche Brambilla, p. 155).

<sup>17</sup> Si riferisce in particolare a: P. JACQUEMONT - J.P. JOSSUA - B. QUELQUEJE, *Une foi exposée*, Editions du Cerf (Paris 1973); J.P. JOSSUA, *Gli spostamenti attuali e l'avvenire della teologia* in *Concilium* 14 (1978/5), pp. 161-177; J.P. JOSSUA, *Dalla teologia al teologo* in *Concilium*, supplemento *Il libro del Congresso* (Atti del Congresso su *L'Avvenire della Chiesa*, Bruxelles 1970) Queriniana (Brescia 1970), pp. 76-84.

condizionato affidamento a Cristo»<sup>18</sup>. Gli esempi concreti del domenicano francese fanno vedere subito che non si tratta di dottrine marginali: J. Pohier avrebbe diritto ad interpretare la Risurrezione di Cristo in modo diverso da quello tradizionale: H. Küng quello di sostituire la filiazione di Gesù con immagini funzionali come la «luogotenenza». Per Duquoc «riconoscere tale diritto non equivale certo a concedere senz'altro la verità di ciò che l' "io" del teologo pensa; significa invece accettare il dato di fatto della frammentazione culturale, e la conseguente necessità che l'unità della fede, in una Chiesa in divenire, sia perseguita mediante "decisioni negoziate", non disponendo alcuno della verità come di sistema razionale» (p. 29)<sup>19</sup>.

Angelini riconosce l'importanza dell'esperienza personale nell'approccio del teologo alla verità evangelica e l'apporto delle difficoltà, dubbi, obiezioni da lui presentate per giungere ad una maggiore comprensione di essa nel quadro del complesso contesto culturale contemporaneo, ma aggiunge opportunamente «proprio in forza della consapevole distanza della coscienza personale rispetto all'integrità della verità della fede, e della deliberata intenzione di perseguire l'obiettivo di quell'integrità, difficoltà, obiezioni e dubbi debbono essere espressi come tali, e non invece gettando una pretesa "fede personale" in quella sorta di mercato (luogo di "negoziazioni" pubbliche) che diventerebbe la Chiesa» (p. 63 n. 13). In effetti, chi auspica la fine della teologia come istituzione propone una sorta di libero mercato in cui ogni singolo «sceglie la propria teologia», purtroppo in base a motivazioni non teologiche e quindi incompetenti (p. 35).

La libertà del teologo va intesa non come una generica libertà di pensiero in quanto la teologia «non è espressione dell'opinione o comunque della coscienza personale; è piuttosto cura per la verità della predicazione ecclesiastica e dunque responsabilità per tale verità di fronte alla coscienza di ogni uomo. La libertà del teologo è da intendere, in tale prospettiva, come conseguenza del suo dovere di rendere ragione della fede di fronte a tutti, e non invece come immediata conseguenza del suo diritto di esprimersi. La libertà del teologo è determinazione intrinseca del servizio che la Chiesa tutta

<sup>18</sup> CH. DUQUOC, *La confession ecclésiale de la foi et le «je» de la théologie*, in *Le Supplément* n. 133 (mai 1980), p. 295 cit. a p. 63 n. 6.

<sup>19</sup> *Ibidem* pp. 304-305 citato da Angelini a p. 63, nn. 9-12.

a lui chiede; è dunque un bene che deve stare a cuore alla Chiesa stessa, non invece una rivendicazione corporativa dei teologi stessi» (pp. 36-37). L'aggiornamento che la teologia post-conciliare si è proposta deve evitare il rischio di condannarla alla stessa marginalità della «nuova cultura», estremamente complessa e contraddittoria; nei confronti di essa la teologia può solo avere un compito critico e non di semplice «aggiornamento», ossia di semplice allineamento rispetto ai pretesi risultati delle nuove scienze (p. 44). Lo «spiazzamento» della teologia rispetto alle istanze della «nuova cultura» opera un'indebita sovrapposizione fra cultura dotta e quella intesa in senso puramente antropologico; in questo modo rischia di maggiorare indebitamente sia la coerenza sia il merito teorico di tale supposta nuova cultura (p. 44). Ruolo dei vescovi è quello di curare la qualità della comunicazione pubblica nella Chiesa, accertando l'idoneità dei singoli pronunciamenti pubblici a promuovere la verità della coscienza credente e la sua capacità a rendere ragione di sé (p. 61)<sup>20</sup>.

Una autoregolamentazione dottrinale può essere auspicata fra i teologi stessi per evitare «giudizi intempestivi e sintesi avventate» in contraddizione con la responsabilità ecclesiale del teologo. Una «comunità scientifica» di teologi, oltre alla loro competenza teologica, costituirebbe un antidoto a questa situazione; ma occorrerebbe un dialogo costruttivo fra i teologi che è tuttora carente (p. 39)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Angelini lamenta che al teologo «sui temi della morale speciale, in particolare su quelli più delicati e noti della morale sessuale, è consentito esprimersi in termini semplicemente ripetitivi rispetto ai pronunciamenti magisteriali» (p. 59). Ritengo che ribadirli, pur evitando la mera ripetitività, sia necessario: non tutto può essere lasciato alla libera discussione dei teologi, com'è il caso della dottrina dell'*Humanae vitae* in cui occorre evitare di confondere la coscienza dei fedeli, come avverrebbe se il teologo proponesse una dottrina contraria a quella che il magistero presenta come definitiva. Cfr. *Creazione, Humanae vitae e magistero* in *Annales theologici* 3 (1/1989), pp. 121-147. Quest'ultima posizione è una legittima e necessaria applicazione di quanto Angelini stesso afferma sul dovere dei vescovi di occuparsi della qualità della comunicazione pubblica nella Chiesa, responsabilità che porta anche ad indicare quale ambito può essere lasciato alla discussione dei teologi e quale invece può essere solo approfondito ma non contestato o cambiato perché è da considerare da parte di tutti, teologi compresi, come dottrina definitiva. La riflessione di Carlo Colombo presentata da Ubbiali o nel suo articolo può confermare quanto affermato e così pure l'osservazione finale di Brambilla sulla necessità per la riflessione teologica di avere sempre presenti le istanze magisteriali autentiche (cfr. *infra*).

<sup>21</sup> Questa proposta può essere realmente valida per una più serena situazione teologica. Tuttavia essa non può sostituire la necessità di un corretto rapporto fra teologi e Magistero, di cui si è già detto nel presente bollettino e sul quale insiste opportunamente l'Istruzione della CDF sulla vocazione del teologo. È un tema da riprendere anche nelle conclusioni che appariranno nel prossimo bollettino.

Secondo Angelini, all'interno della Chiesa al teologo dovrebbe essere chiesto più di illuminare che di incoraggiare, più di aiutare a capire che a dire. Egli auspica il ritrovamento della perdita univocità ed autorevolezza della teologia come istituzione nella Chiesa: ciò dipende dalla qualità teorica del suo discorso ed esige al teologo di respingere la tentazione di trasformarsi in *opinion leader* «in catalizzatore di un consenso che ha la forma del contagio emotivo e critico» (p. 61).

### 3) Sergio Ubbiali: la riflessione teologica sul teologo

Il contributo più esteso (60 pagine) del saggio presenta le concezioni della teologia e del teologo in decine di autori. Nell'impossibilità di presentarle tutte, può essere utile riportare la sintesi di Ubbiali delle opere di tre teologi (Carlo Colombo, Georges Chantraine, Jean-Hervé Nicolas) le cui riflessioni sulla *Dichiarazione dei teologi* del 1968 presentano spunti interessanti.

L'idea più originale dell'articolo di Carlo Colombo<sup>22</sup>, maestro riconosciuto della scuola di Milano, è, secondo Ubbiali, il suo modo d'intendere la funzione del magistero e la relazione magistero-teologia; Carlo Colombo sostiene che al magistero spetta non soltanto il dovere della conservazione e trasmissione della fede ma anche quello concernente l'*habitus fidei*: i teologi, come gli altri fedeli sono tenuti a rispettare pure la pedagogia della formazione della fede della comunità proposta dal magistero, in virtù del carisma soprannaturale riservato nella Chiesa non ai teologi ma al solo magistero. «Il pensiero di Colombo poggia dunque sull'assioma dell'essenza della Chiesa che è la comunione gerarchica. I teologi sono fedeli e in quanto definiti da tale comune natura sono chiamati alla comunione al carisma del magistero. Le ampiezze delle due autorità, quella dei teologi e quella del magistero, non appaiono coestese secondo la medesima misura. Piuttosto la autorità e la funzione del teologo conoscono un debito alla autorità e alla funzione di "governo" del magistero. Perciò l'autorità del teologo non risulta "libera" nei confronti delle "autorità proposte alla pedagogia della fede nella Chiesa universale"» (p. 88).

<sup>22</sup> C. COLOMBO, *Riflessioni sulla «Dichiarazione dei teologi»* in *La Rivista del clero italiano* 50 (1969) pp. 196-203.

Georges Chantraine giudica la Dichiarazione falsamente progressista perché elude il problema dell'interdipendenza fra magistero e teologia limitandosi a rivendicare la divisione di compiti (pastorale al magistero, scientifico al teologo) senza evitare l'estrinsecismo, da lui giudicato il male vero della teologia. La proposta della Dichiarazione dimentica che la scientificità della teologia dipende dal suo oggetto. Se esso è «il mistero di Dio manifestato da Gesù di Nazareth e riconosciuto sotto l'azione dello Spirito dalla fede della Chiesa» la stessa fede implica che «il magistero pastorale di predicazione costituisce quindi l'oggetto dell'insegnamento dottrinale ed è la norma dell'obiettività del discorso teologico nella misura in cui questo è proferto dalla Chiesa»<sup>23</sup>.

Jean-Hervé Nicolas<sup>24</sup>, rifacendosi a S. Tommaso osserva che c'è un chiarimento da fare anche a proposito della scientificità della teologia. Come riassume Ubbiali: «la scienza che è la teologia riceve la singolarità del proprio procedimento dall'oggetto in quanto è oggetto della fede. Essa non può divenir libera nei risultati e nelle ipotesi e in particolare l'errore teologico è errore nella fede. Per l'essenziale carattere comunitario della fede il teologo è chiamato alla dipendenza dal magistero, a cui spetta il diritto, il potere, l'incarico dell'intervento destinato ad esprimere con certezza e con autorità il "senso della fede" diffuso dallo Spirito nell'intero Popolo di Dio» (p. 91). Nelle sue conclusioni, Ubbiali propone di considerare il teologo non più come «colui che trasmette gli enunciati» di un insegnamento ricevuto ma «colui che assume l'*habitus* intellettuale della ricerca in vista di una funzione volta alla messa in comune del risultato» (p. 113); la teologia è scienza della fede in quanto «l'estrinsecismo tra la fede e la teologia è superato rinviando al carattere costitutivamente relazionale dell'atto della verità» (p. 115); il teologo è necessariamente credente seppure non si identifichi *simpliciter* il suo essere credente con l'essere teologo (p. 115)<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> G. CHANTRAINE, *Libertà del teologo*, Vita e Pensiero (Milano 1970) pp. 70-72, citato da Ubbiali a p. 90.

<sup>24</sup> J.-H. NICOLAS, *Liberté du théologien et autorité du Magistère. La pratique et la théorie de saint Thomas d'Aquin* in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 21 (1974) pp. 439-458.

<sup>25</sup> Pertanto per il teologo il lavoro teologico dovrà essere svolto all'interno della fede, evitando ipotesi incompatibili con gli articoli della fede e non equiparando le certezze umane a quelle divine. Tra i pericoli più gravi per il teologo, Carlo Colombo indica quello di invertire l'ordine dei fattori naturali e soprannaturali, danto più importanza ai primi:

4) *Franco Giulio Brambilla:*  
*I pronunciamenti ecclesiali dal Concilio ad oggi*

Brambilla presenta un approccio storico più che tematico alla figura del teologo e al compito della teologia, così come emergono dal magistero recente, dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II (fino al 1985), nonché dai documenti della Congregazione per l'educazione Cattolica, della Conferenza episcopale italiana e della Commissione teologica internazionale.

Nel Concilio Vaticano II Brambilla vede una ambivalenza della concezione della teologia intesa da una parte come «intelligenza critica della Rivelazione» e dall'altra con la sottolineatura della «intenzionalità pastorale» (preparazione dei futuri sacerdoti, presentazione aggiornata della Rivelazione) (p. 132)<sup>26</sup>.

«Il più importante fra questi sta nell'attribuire più importanza ai fattori naturali, come può essere la competenza scientifica, che a quello soprannaturale dello spirito di Cristo, nella fede personale e nella fede della Chiesa. Di conseguenza, suo pericolo proprio è quello di non alimentare a sufficienza il fattore soprannaturale, di non alimentarlo nella misura richiesta dalla sua competenza scientifica. È il pericolo cui erano esposti i greci, e cui molti di essi hanno ceduto «Graeci sapientiam quaerunt» (cfr. 1 Cor 1, 22)» [C. COLOMBO, *Il compito della teologia*, Jaca Book (Milano 1983) p. 49]. Non si tratta solo dell'ascisi intellettuale necessaria per il lavoro teologico e nemmeno soltanto dell'esercizio delle virtù teologali, ma anche dell'esercizio di quelle umane: la laboriosità per dare alla teologia il livello scientifico necessario, l'umiltà di fronte al mistero di Dio che porta a rettificare quando le proprie conclusioni si mostrano incompatibili con la fede che la teologia è chiamata a servire; lo spirito di collaborazione fra teologi evitando il corporativismo teologico; lo spirito di servizio nei confronti della Chiesa; la prudenza e la responsabilità di pensare alle conseguenze dei propri studi (non presentare come certezze quelle che sono soltanto ipotesi, non divulgare quello che solo può essere rettamente inteso fra specialisti). Insomma tutte le virtù umane che deve vivere qualsiasi scienziato onesto, nella consapevolezza che le conseguenze negative nella fede dei lettori o dei discepoli sono moralmente più gravi delle altre, anche di quelle che mettono in pericolo la vita fisica. Giustamente osserva Carlo Colombo che «la divulgazione costituisce un problema pastorale importante e delicato: dal modo e tempo in cui avviene dipendono il rafforzamento e il mantenimento, oppure una diminuzione e la crisi della fede della comunità (...). Una riflessione analoga si impone anche per quanto riguarda l'insegnamento. Il primo compito dell'insegnante cattolico di teologia, in qualunque campo, è di trasmettere l'insegnamento della Chiesa non le dottrine personali, e di educare ad una esatta metodologia di pensiero teologico (...). Per questo motivo e per la inevitabile ripercussione che la formazione teologica ha sulla attività pastorale del Clero e in genere sulla vita di fede della comunità cristiana, il magistero ha un dovere e diritto di controllo sull'insegnamento teologico, per giudicare della sua rispondenza all'insegnamento della Chiesa e della sua capacità pedagogica ad alimentare un giusto equilibrio tra fede e ragione nella comunità» (C. COLOMBO, *o.c.*, p. 114).

<sup>26</sup> L'aspetto che egli indica come essenziale è il primo, ripetuto spesso durante il saggio. Tuttavia l'espressione «intelligenza critica della Rivelazione» per designare la teologia non è del testo conciliare ma interpretazione di Brambilla.

Secondo Brambilla, per Paolo VI<sup>27</sup> la teologia ha una funzione di mediazione fra il magistero e la comunità; il teologo ha in particolare il compito dell'intelligenza critica della Rivelazione, dell'illuminazione della coscienza credente e della giustificazione degli asseriti magisteriali. Il magistero, norma prossima ed universale della verità, ha invece il compito di conservare la dottrina apostolica immune da errori, di giudicare alla luce della Rivelazione i nuovi approfondimenti teologici, giacché al solo magistero ecclesiastico è affidata esclusivamente l'interpretazione autentica della Rivelazione. Il lavoro ermeneutico della teologia è tuttavia necessario al magistero come preparazione e accompagnamento degli asseriti magisteriali, e alla comunità credente per la sua formazione<sup>28</sup>.

La chiave per intendere la concezione della teologia di Giovanni Paolo II è per Brambilla la seguente affermazione: «La teologia è scienza ecclesiale, perché cresce nella Chiesa e agisce nella Chiesa; essa, perciò, non è mai un affare privato di uno specialista, isolato in una sorte di torre d'avorio. Essa è al servizio della Chiesa e pertanto, deve sentirsi dinamicamente integrata nella missione della Chiesa, specialmente nella sua missione profetica»<sup>29</sup>. Brambilla individua quattro aspetti nella concezione dell'attuale Pontefice:

a) *aspetto antropologico-fondamentale*, di riflessione sull'uomo, con l'aiuto ed in dialogo con le scienze umane (pp. 139-140);

<sup>27</sup> Allocuzione *Libentissimo sane* (al Congresso internazionale sulla teologia del Concilio), 26.3.1967 in *Insegnamenti IV*, pp. 441-449.

<sup>28</sup> Alcuni teologi, fra cui Max Seckler in un articolo *La teologia come scienza ecclesiale. Un modello romano* ora pubblicato in Italia in M. SECKLER, *Teologia, scienza, Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, Morcelliana (Brescia 1989) pp. 207-235, hanno presentato come culmine della cosiddetta *Denzingertheologie* l'enciclica *Humani generis* di Pio XII e come più recente espressione il tentativo di Paolo VI di proporre ai teologi un aggiornamento in base all'insegnamento del Concilio Vaticano II. Seckler denomina la concezione teologica di Pio XII e Paolo VI come una teologia *ex delegatione* e la accusa di non lasciare spazio all'autocomprensione scientifica, metodica e sistematica della teologia, impedendone la collocazione nel sistema delle scienze. La concezione che Seckler attribuisce a Paolo VI sarebbe l'esito di un processo di giuridizzazione dell'autocomprensione della Chiesa e limiterebbe la funzione del teologo alla missione di annuncio e predicazione, nonché all'insegnamento ecclesiastico (p. 135). Prendendo le distanze da questa posizione fortemente critica di Max Seckler, Brambilla fa notare che Paolo VI applicò le indicazioni conciliari e fu coerente col suo programma di pontificato espresso nell'enc. *Ecclesiam suam*. Il motivo del dissenso di Seckler è in realtà la sua non accettazione della dottrina dell'*Humanae vitae* o, almeno, considerarla «come la conferma, *eadem linea*, dell'impostazione preconciliare» (p. 136).

<sup>29</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Gregoriana*, 15.12.1979, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2/1979, pp. 1424.

b) *concentrazione teologica sul mistero*, ritenuta la più caratteristica di Giovanni Paolo II per il quale l'opera del teologo «consiste meno nel prolungare indefinitamente l'estensione del campo d'indagine, che nel situare i problemi parziali nella loro reale prospettiva intorno al centro della fede»<sup>30</sup>. Giustamente Brambilla osserva che questa metodologia di ripiegamento verso il centro costituisce un invito al teologo a liberarsi dalla pseudoteologia ed insinua il compito primordiale del teologare come «visione», rivolgendo la funzione critica soprattutto nei confronti delle proposte culturali delle scienze umane (p. 141);

c) *aspetto ermeneutico-sistematico*: ermeneutico nei confronti della Scrittura, Tradizione e magistero; critico, metodologico e sistematico per una più profonda intelligenza della fede, che legittimi la teologia come scienza (pp. 141-142);

d) *aspetto ecclesiale-istituzionale*: il teologo partecipa della missione profetica della Chiesa stessa; insegna «in nome e per mandato della Chiesa»; il suo lavoro ha un'intrinseca valenza pastorale (p. 142). La teologia ha vincoli comuni col magistero: la fede, la Tradizione, la preoccupazione pastorale e missionaria. Tuttavia essi hanno un compito diverso e necessitano un dialogo costante fra loro (p. 143)<sup>31</sup>.

Nelle conclusioni della sua analisi, Brambilla osserva che i documenti magisteriali esaminati sono pastorali, descrittivi ma non argomentativi e rimane al teologo il compito di fondare teoricamente quelle affermazioni sulla natura della teologia (pp. 151-152); se è vero che il teologo deve essere in funzione dell'edificazione della Chiesa va detto anche il contrario: la fede della Chiesa non si dà senza il magistero e senza la riflessione teologica in quanto entrambi non sono estrinseci ad essa (p. 152); l'istanza pastorale della teologia è intrinseca alla riflessione critica: solo con questa il teologo compie il suo dovere pastorale, offrendo il supporto necessario alla pastorale (p. 153); non c'è un'univoca figura di teologo: la concidenza/differen-

<sup>30</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 13.6.1984, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1/1984, pp. 1713.

<sup>31</sup> Il teologo deve tener conto del magistero, pur essendo libero nell'uso dei metodi. Infatti l'amore alla Chiesa concreta, che include la fedeltà alla testimonianza della fede e al magistero ecclesiastico, non aliena il teologo dal suo compito, né lo priva della sua irrinunciabile consistenza. Magistero e teologia hanno una funzione diversa e per questo non possono essere ridotte l'uno all'altro (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai teologi tedeschi ad Alttötting*, 18.11.1980, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2/1980, pp. 1137).

ziazione con altre figure ecclesiali è un fatto storico contingente non una necessità.

Particolarmente chiara ed importante è l'ultima osservazione: magistero e teologia si implicano a vicenda. Infatti «l'istanza regolatrice che attesti la fedeltà alla radice apostolica» implica una competenza teologica e la teologia, come «intelligenza organica» che mostri la rilevanza universale della fede «richiede di assumere gli asseriti magisteriali come attestazione "autorevole" e al limite "infallibile" della fedeltà all'autentico vangelo, anche senza ridursi materialmente alla illustrazione esclusiva di essi. Essa ha il compito di inserirli e comprenderli nel contesto della Rivelazione cristiana e *proprio in questo modo* essa serve alla coscienza credente» (p. 155).

##### 5) Angelo Bertuletti: la legittimazione della teologia

Riprendendo diversi punti dei contributi precedenti, Bertuletti si fa carico di analizzare teoreticamente alcune posizioni teologiche contemporanee, indicandone le aporie e cercando di prospettare una soluzione teoretica ad esse. Il suo intervento è quindi più speculativo che storico, a differenza di quelli anteriori.

Sono principalmente due i contesti da cui scaturisce una concezione criticabile della teologia: quello francese e quello tedesco. Il *déplacement* proposto per esempio da J.P. Jossua<sup>32</sup> propone la teologia come espressione della fede non giustificabile teoricamente: per Jossua la teologia è riflesso della fede, autobiografia del teologo ed essendo esperienza insuperabilmente singolare non può che negare universalità alla teologia. La sua concezione «porta a identificare fede e rivelazione e a fare del soggetto credente l'oggetto della teologia. Il fatto che la verità di Dio non può essere saputa che nel modo della fede, cioè come riconoscimento di un'evidenza che solo la rivelazione può istituire, è interpretato come l'impossibilità di distinguere la rivelazione dal vissuto del soggetto credente, sopprimendo per ciò stesso la condizione che nella struttura della fede fonda la possibilità e la necessità della teologia come funzione critica della fede a partire dai principi della sua stessa evidenza (la rivelazione appunto)» (pp. 172-173).

<sup>32</sup> Vedi per la bibliografia quella indicata nel paragrafo dedicato al contributo di Angelini.

Il progetto di alcuni teologi tedeschi intende la teologia in base ad una nuova idea regolativa di scienza: la teoria deve essere verificata nella prassi (p. 172). Metz<sup>33</sup>, iniziatore della teologia politica, accusa la teologia metafisica e la versione trascendentale (Rahner) di non riflettere sulla prassi. Invece secondo lui il punto di riferimento della teologia dovrebbe essere il popolo dei credenti e la teologia, servendosi di un linguaggio simbolico-narrativo (delle esperienze vissute del popolo cristiano), dovrebbe dar voce al popolo (pp. 177-178). Osserva Bertuletti che la teologia politica «si muove tra una fondazione a priori della fede come determinazione della radice etica della prassi e il rinvio alla prassi effettiva quale verifica a posteriori della verità della fede. Ma, avendo rinunciato all'universalità metafisica e trascendentale, la fondazione etica risulta priva di legittimità e nell'assenza di una qualsiasi costruzione teorica, il rimando alla prassi funziona da alibi al difetto di fondazione» (p. 179). La conferma più significativa dell'insufficienza fondativa della teologia politica è la ripresa della sua ispirazione fondamentale da parte della teologia della liberazione in cui la teologia diventa funzionale al gruppo portatore del processo di liberazione, come auto-justificazione della prassi della minoranza (p. 179). Com'è noto la prassi di liberazione diventa non solo il punto di partenza ed oggetto della teologia ma anche il suo criterio di verità (p. 180).

Esistono punti di contatto fra la posizione di Metz e di Jossua: la teologia del vissuto cristiano di Metz si differenzia dalla autobiografia del teologo di cui parla Jossua solo per il trasferimento dal vissuto personale a quello sociale della fede. Ma «nei due casi la teologia è privata di un'autonomia critica nei confronti della fede di cui costituisce un'emanazione diretta» (p. 178).

Il presupposto di fondo del dibattito epistemologico che si incontra con frequenza nelle analisi dei teologi milanesi è che la metafisica sia finita: da ciò deriva la «scomparsa del riferimento a una ragione di diritto universale, alla quale si sostituisce la generalizzabilità delle esperienze all'interno della comunicazione pubblica» (p. 191). C'è pure un errore comune alle posizioni esaminate: l'estraneità di fede e ragione. Invece, sostiene Bertuletti, fede e ragione

<sup>33</sup> J.B. METZ, *La fede, nella storia e nella società* (1977) trad. it., Queriniana (Brescia 1978); *Teologia politica in Sacramentum mundi* (1967-1969) trad. it., Queriniana (Brescia 1977), vol. 8; *La teologia politica in discussione in Dibattito sulla teologia politica* (1969), trad. it., Queriniana (Brescia 1971).

non sono conoscenze omogenee che si dividono il campo del sapere in modo tale da dissolvere la fede se questa si fonda sulla ragione o si limita la ragione se si giustifica la fede. Fede e ragione non sono alternative ed è possibile istituire un nesso fra di loro. «Solo se fede e ragione si rapportano come due aspetti diversi ed inseparabili dello stesso sapere, il nesso può essere istituito senza che ciò comporti un'alternativa nell'ordine della fondazione: giacché ciò che la ragione legittima è precisamente il diritto della fede a fondarsi sui propri principi» (p. 184). C'è una reciproca e necessaria coappartenenza di fede e ragione che permette di stabilire un giusto rapporto fra i due fattori della teologia: «la fede come il sapere di Dio il quale è ultimamente istituito dalla decisione di credere alla sua rivelazione, la ragione come accertamento delle condizioni oggettive del credere e della necessità per cui esse non si possono realizzare se non nel modo della fede» (p. 191).

Infine Bertuletti accenna al modo di intendere la teologia come «servizio alla comunità umana», non soltanto a quella ecclesiale. «Rivendicando la pubblicità del sapere che essa elabora al servizio dell'universalità della fede della Chiesa, essa è consapevole di concorrere in modo insostituibile alla costituzione della comunità umana, nella quale il consenso ci deve essere, giacché l'intesa non potrebbe essere cercata se non fosse già sempre garantita» (p. 196)<sup>34</sup>.

#### 6) Giuseppe Colombo: il teologo e la teologia

Secondo Giuseppe Colombo<sup>35</sup>, la novità dell'ultimo ventennio nel rapporto teologia-teologo è l'emergenza della figura di quest'ultimo a scapito della prima, mentre dall'inizio del nostro secolo fino al Concilio Vaticano II «la teologia si sovrapponeva alla figura del teologo senza consentirgli di comparire e come soffocandolo» (p. 202).

<sup>34</sup> Per un approfondimento del rapporto sapere-libertà occorrerebbe rifarsi a: A. BERTULETTI, *Sapere e libertà*, in G. ANGELINI - A. BERTULETTI - G. COLOMBO - P.A. SEQUERI, *L'evidenza e la fede*, Glossa (Milano 1988), pp. 444-465.

<sup>35</sup> Il preside della FT ha pubblicato diversi saggi e articoli sulla natura e la metodologia della teologia, di cui quello che esaminiamo è un'ottima sintesi: *La teologia del secolo XX*, in AA.VV., *La teologia*, LAS (Roma 1989), pp. 41-52; *La teologia manualistica* in AA.VV., *La teologia italiana oggi*, La Scuola-Morcelliana (Brescia 1979), pp. 25-56; *Perché la teologia?*, La Scuola (Brescia 1983<sup>2</sup>) pp. 123; *L'enciclica «Aeterni Patris» e la teologia*, in *Teologia* 8 (1983) pp. 183-209; *La teologia tra fede e cultura nella prima metà del secolo XX*, in *Teologia* 11 (1986), pp. 3-23; *La ragione teologica*, in *L'evidenza e la fede*, cit., p. 7-16.

La crisi modernista, con la sua rivendicazione di libertà del teologo rispetto al magistero, avrebbe determinato quella che Colombo, assieme ad altri teologi, denomina la *Denzingertheologie*, ossia «la tendenziale appropriazione della teologia al magistero ecclesiastico, nel senso di risolvere la teologia nell'insegnamento del magistero» (p. 203). In essa il teologo avrebbe avuto solo il compito di «“sostenere” gli insegnamenti del magistero, confortandoli sul piano della ricerca storica — Scrittura e Tradizione da interpretare alla luce delle direttive del magistero —; e sul piano della giustificazione teorica — da produrre con l'esercizio della “filosofia cristiana”» (pp. 203-204). In questo modo il teologo era costretto ad entrare «in una casa già costruita» (p. 206). Nel post-concilio non si è affermata né la «teologia del Concilio» auspicata da Paolo VI né l'aggiornamento, tentato da alcuni teologi, sostituendo alla filosofia cristiana quella moderna. Colombo riconosce come ben fondata la critica fatta a questi teologi di aver irrimediabilmente corrotto la teologia con una scelta ingenua: quella di ritenere intercambiabili la filosofia cristiana e quelle non cristiane dell'età moderna. «Consegnandosi alla filosofia moderna, la teologia ne ha fatalmente subito la vicenda accettando la frantumazione e la dispersione. Dopo Karl Rahner, che può forse considerarsi l'ultimo a pensare in termini di “filosofia moderna” (nella fattispecie la filosofia trascendentale), la filosofia moderna si è frantumata o piuttosto alterata nelle “scienze dell'uomo” e più globalmente nella/e teoria/e della società, distaccandosi nettamente dall'interesse teorico per perdersi in quello pratico. Correlativamente per la teologia, in affannosa rincorsa e sostanzialmente travolta nella vicenda del pensiero moderno, è incominciata la stagione delle trasformazioni rapide ed effimere che l'ha condotta a sparire sotto la figura preminente, per altro ambigua e non ben definita del teologo» (p. 210). Ma per il nostro autore l'errore sta più in radice: nella accettazione della separazione fra fede e ragione (p. 211). La nozione di teologia da promuovere, riassume Colombo alla fine del saggio, in una efficace sintesi conclusiva, è quella che prende come suo oggetto la fede, mostrando come essa realizzi le condizioni universalmente riconosciute di sapere. Per mostrare la verità della fede il teologo deve necessariamente essere «comandato» dalla fede «e quindi “situato” nella fede. È questo il “luogo” della teologia che il teologo non deve mai abbandonare, perché la teologia, venendo ultimamente “dall'alto”, non sopporta dislocazioni» (p. 213). Come ho detto all'inizio, la sintesi di altre opere sulla teologia ed il teologo, assieme alle conclusioni appariranno in uno dei prossimi numeri di *Annales theologici*.

# LA CRISTOLOGIA E L'ORIGINE DELLA SCIENZA MODERNA

Stanley L. JAKI

Collegare Cristo e l'origine della scienza moderna può sembrare come una stonatura in quest'età scientifica e post-cristiana. Perfino scienziati devotamente cattolici si sentirebbero a disagio di fronte a tale connessione. E gli scienziati non-cristiani, che costituiscono la grande maggioranza della comunità scientifica mondiale, la respingerebbero senza esitare. Ma così facendo essi non farebbero che riecheggiare la risposta che Darwin diede nel 1879 alla terza lettera inviatagli da U. Mengden, uno studente tedesco diciassettenne.

Nel 1879 Darwin aveva abbandonato da oltre quarant'anni la fede cristiana, da lui identificata con un'interpretazione strettamente letterale della Bibbia e del racconto della creazione in particolare. Dopo un'assenza così lunga da questa fede, egli non poteva certo rendersi conto che quella sua replica era in realtà anche la sua personale risposta alla storica domanda di Cristo: «E voi, chi dite dunque che sono?».

Nelle sue prime due lettere, il giovane studente aveva chiesto a Darwin se l'evoluzione fosse compatibile con la fede in Dio. Probabilmente fu l'ambiguità delle risposte di Darwin<sup>1</sup> che spinse il giovane Mengden a rivolgere simili domande a Ernst Haeckel, da tempo il principale avvocato di Darwin nel mondo germanico. Haec-

<sup>1</sup> Queste vennero pubblicate in *The Life and Letters of Charles Darwin*, ed. F. Darwin (London, Murray, 1888), vol. 1, pp. 307-309. In esse si fa' solo generico riferimento al contenuto delle lettere di Mengden qui citate e tradotte da una fotocopia degli originali in lingua tedesca conservati presso gli archivi dell'Università di Cambridge.

kel, secondo quanto il giovane Mengden riportò nella sua terza lettera a Darwin, datata 2 giugno 1879, si dichiarò d'accordo con Darwin sulla compatibilità tra fede in Dio e adesione alla teoria dell'evoluzione. Nella sua risposta al giovane studente, Haeckel si mantenne ambiguo rispetto al carattere personale di Dio, sebbene ciò fosse in contrasto col suo monismo panteistico. E non accennò per niente al carattere materialistico dell'evoluzionismo come inteso da lui stesso e da Darwin. Ma non ebbe alcuna esitazione nell'esprimere il punto di vista di Darwin, (e suo), intorno a Cristo, «Egli (Darwin) non può credere nel soprannaturale».

Il giovane Mengden riferì a Darwin questa risposta, convinto che questi soltanto potesse aiutarlo «a raggiungere la verità». La verità aveva Cristo come punto centrale per il giovane studente che rivelava una penetrante intuizione ponendo nello stesso tempo due domande. Una era se si potesse credere in Cristo come descritto nel Vangelo. L'altra riguardava una definizione di Dio che fosse accettabile ad un seguace della teoria dell'evoluzione. Per il giovane studente, non ancora uscito dal liceo, queste domande erano tutt'altro che accademiche. Egli le considerava una questione vitale, tanto più che, a causa della morte del suo migliore amico, egli era in preda a una crisi profonda.

Il giovane studente non sospettava affatto che Darwin fosse l'uomo sbagliato per rispondere a quelle domande. Queste richiedevano una profondità filosofica del tutto estranea alla natura di Darwin<sup>2</sup>, il quale non si preoccupò mai neppure di chiarire la caotica situazione del proprio pensiero nei riguardi della finalità della natura e della natura della mente umana<sup>3</sup>. Tanto meno egli era disposto ad abbandonare la sua tattica di apparire come un semplice agnostico piuttosto che il materialista convinto che era ormai da molti anni<sup>4</sup>. Solo

<sup>2</sup> Una conferma di ciò è la sua stima per Herbert Spencer come uno dei più grandi filosofi mai esistiti.

<sup>3</sup> Egli non riuscì a rendersi conto che l'azione umana, in quanto dotata di proposito, non è qualcosa di misurabile, sebbene sia immediatamente ovvia. Egli aggirò ripetutamente il problema della sfida epistemologica posta dalla mente di geni come Newton, affermando essere più vantaggioso speculare intorno alla mente dei cani. Per dettagli e documentazione, si vedano le mie Gifford Lectures, *The Road of Science and the Way to God* (Chicago, University of Chicago Press, Edimburgh, Scottish Academic Press, 1978) pp. 248-285. Traduzione italiana: *La Strada della Scienza e le Vie verso Dio* (Milano, Jaca Books, 1988).

<sup>4</sup> Come testimoniano dai suoi Diari, datati 1837-39, vari passaggi che vennero riprodotti in *The Origin of the Species*.

considerando questa situazione si può comprendere il significato del compendio delle sue vedute su evoluzione e teologia che il figlio Francis scrisse, su sua richiesta, come risposta al giovane studente:

Sono molto occupato, vecchio e malato, e non ho il tempo di rispondere pienamente alle Vostre domande, né in realtà una risposta è possibile. La scienza non ha nulla a che vedere con Cristo, eccetto per quanto l'abitudine alla ricerca scientifica rende un uomo cauto nel considerare l'evidenza di un fatto. Per quanto mi riguarda, io non credo che ci sia mai stata una rivelazione. Quanto alla vita futura, ognuno deve giudicare da se stesso tra probabilità vaghe e contrastanti...

È facile comprendere il significato di questa posizione. Essa è tipica del punto di vista prevalente su Cristo e rivelazione in una cultura che proclama di essere, prima di tutto e soprattutto, scientifica. Essa rivela anche il punto più debole di quell'empirismo tanto abbondante nella nostra cultura laica. Nell'ambito di quest'empirismo, la cautela che lo studio scientifico dovrebbe generare intorno all'evidenza dei fatti riceve la più ampia considerazione. Tuttavia, questo stesso empirismo non ha evitato atteggiamenti rozzaamente discriminatori tra fatti di diversa natura. In particolare, esso ha promosso una grossolana insensibilità verso i fatti storici che, a differenza dei fatti scientifici, sono irripetibili. Senza dubbio, i più grandiosi tra quei fatti storici sono Cristo e la tradizione religiosa che Lo ha come centro.

L'osservazione di Darwin sul Cristo è vecchia di quasi un secolo. Allora, cioè nel decennio del 1870, la secolarizzazione del mondo occidentale era in uno stadio piuttosto avanzato. Tuttavia, il processo era ancora prevalentemente intellettuale, implementato principalmente attraverso lo sfruttamento della scienza per fini materialistici ed agnostici. La secolarizzazione era invece molto meno avanzata nel campo della morale. Nel mondo occidentale i principi della moralità cristiana erano ancora prevalenti, per lo meno in pubblico, sebbene i primi attacchi alla indissolubilità del matrimonio fossero già stati lanciati con successo. L'immoralità, nelle sue varie forme, era ampiamente diffusa, ma non accettata pubblicamente, e tanto meno approvata dalla legislazione come accade attualmente.

Nei paesi maggiormente industrializzati, oggi la secolarizzazione è completa, sia intellettualmente che moralmente. La moralità cristiana è rigettata apertamente; l'immortalità è apertamente approvata e incoraggiata da ogni nuova legislazione. Quanto a Cristo, la

cultura laica non gli attribuisce più un ruolo storico primario, e tanto meno una natura divina. Egli non è che una delle principali personalità religiose.

In questo nostro mondo così secolarizzato non pochi teologi cristiani scrivono e parlano come se vivessero in un mondo immaginario. Ciò è particolarmente vero per i loro scritti sul Cristo cosmico, così prominente nelle lettere di Paolo. Qual è il vero valore di quegli scritti, ci si può domandare, se essi contengono così poco sul cosmo, il cosmo reale, che è ora investigato dalla scienza in modo spettacolare?

Molti teologi devono ancora imparare che per la scienza del cosmo o universo non basta una prospettiva teologica, e tanto meno una pura retorica teologica. L'universo è una totalità di fatti concreti, esatti, empirici, che richiedono di essere trattati con qualcosa di più che buone intenzioni e pie parole.

Il nostro obiettivo a questo punto è considerare se non ci siano nella storia della scienza dei fatti concreti che possano venire collegati con la cristologia storica ortodossa, o che addirittura non possano venire soddisfacentemente spiegati senza di essa.

Di tali fatti ce ne è almeno uno, e monumentale. È il fatto della nascita stessa della scienza, nel quattordicesimo secolo. Quel secolo, ricordiamo, precede di ben trecento anni il secolo di Galileo e di Newton, ai quali quella nascita è comunemente attribuita.

Quella nascita è un fatto storico di importanza grandiosa. Avendo avuto luogo nell'Europa occidentale medioevale e cristiana, assicura ancor oggi un ruolo primario al mondo occidentale. Le trasformazioni politiche del momento lo illustrano anche troppo bene.

Ci si può anche chiedere: esisterebbe oggi una civiltà occidentale se la scienza avesse avuto origine nell'antica Cina, India, Egitto, Babilonia, Grecia, o perfino tra gli Arabi? In tutte quelle culture c'era abbondanza di talenti, ed ognuna poteva vantare qualche promettente scoperta. Basti pensare alla scoperta del magnete in Cina, del sistema decimale in India, dell'alfabeto fonetico in Egitto, della geometria euclidea nell'antica Grecia. E tuttavia nessuna di queste culture diede origine alla scienza. In tutte, la scienza nacque già morta<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Un argomento discusso sistematicamente nel mio *Science and Creation: From Eternal Cycles to an Oscillating Universe* (2<sup>a</sup> edizione riveduta; Edinburgh, Scottish Academic Press, 1986).

Questo ci porta alla successiva domanda: Che cos'è la scienza? La scienza è l'investigazione empirico-quantitativa dei corpi in movimento. Che sia così è dimostrato da ogni ramo della fisica, la più esatta di tutte le scienze. La gravitazione è lo studio dei corpi accelerati dal campo gravitazionale, elettricità ed ottica sono lo studio del movimento dei fotoni; la termodinamica è lo studio del flusso di calore e del movimento statistico di atomi e molecole. Nella fisica atomica e nucleare noi studiamo l'interazione delle particelle elementari, uno studio che richiede acceleratori sempre più potenti.

In ultima analisi tutti quegli studi si basano sulle tre leggi del movimento di Newton: la legge del moto inerziale, la legge dell'uguaglianza di azione e reazione, e la legge della forza che definisce questa come il prodotto di massa e accelerazione. Di queste tre leggi la prima, la legge del moto inerziale, precede le altre sia concettualmente che storicamente.

La nascita della scienza può quindi essere vista come la prima formulazione della legge del moto inerziale. Il primo a formularla fu Giovanni Buridano, professore alla Sorbona, attorno al 1330, nei suoi commentari sui trattati di Aristotele *Fisica* e *Sui Cieli*. In entrambi questi trattati il movimento è interpretato come il contatto continuo di motore e di corpo in moto. Aristotele menziona con approvazione l'idea che un corpo si mantiene in moto perché l'aria, separata dal movimento, si chiude dietro al corpo e lo spinge in avanti. Se fosse così non ci sarebbe bisogno di benzina per muovere le automobili!

Sotto la simpatia di Aristotele per questa idea si cela il suo panteismo. Per lui, ogni moto terrestre è una continuazione del movimento della sfera celeste che, a sua volta, si mantiene in movimento tramite il suo contatto, attraverso il desiderio, col Motore Primo. Quest'ultimo non è mai citato come Creatore da Aristotele. Anzi, in ben tre occasioni egli respinge l'idea di creazione dal nulla, un concetto incompatibile col panteismo in cui il mondo è necessariamente eterno. Il cosmo aristotelico non può avere un inizio, né ontologicamente, né temporalmente.

La spiegazione del movimento data da Buridano non avrebbe potuto essere più lontana dall'aristotelismo. Egli parla dell'inizio del movimento in termini di un *impeto* conferito ad un corpo. Il suo concetto di impeto è traducibile nella terminologia scientifica moderna

come quantità di moto o momento. Egli pone anche l'accento sulla resistenza dell'aria quando comincia coll'osservare che

chi vuole saltare una lunga distanza indietreggia e prende la rincorsa per correre più veloce, cosicché nel correre può acquistare un *impeto* che lo porterà a un salto più lungo. Chi così corre e salta non si sente spinto dall'aria, ma piuttosto sente l'aria opporgli una forte resistenza<sup>6</sup>.

Questo passaggio introduce un messaggio cosmologico di importanza storica, radicato in una prospettiva teologica. Ciò disturberà solo quanti ripetono con Popper che tutta la scienza è cosmologia<sup>7</sup> ma, sempre seguendo Popper, non riescono a vederne l'origine come uno studio di corpi in moto, ivi inclusa la loro totalità che è il cosmo o l'universo. Non a caso, ma proprio come conseguenza della sua prospettiva antimetafisica ed antiteologica, Popper considera l'espansione dell'universo come un'idea estremamente discutibile<sup>8</sup>. In quella prospettiva si possono falsificare le proposizioni, scientifiche o no, ma non si può mai affermare la loro verità.

Fortunatamente per il futuro della scienza, Buridano aveva fiducia nella verità scientifica perché credeva fermamente nella verità ultima sul cosmo e sul suo carattere di creatura. Per usare le sue parole:

Dal momento che la Bibbia non afferma che specifiche intelligenze muovono i corpi celesti, si potrebbe dire che non sembra necessario ipotizzare intelligenze di questo tipo, perché si potrebbe rispondere che Dio, quando creò il mondo, mosse ciascuno dei corpi celesti a suo piacere, e nel muoverli conferì ad essi un *impeto* che li mosse senza che Egli dovesse spingerli ulteriormente, a parte la generica influenza secondo cui Egli collabora come co-agente con ogni cosa che accade; «così nel settimo giorno Egli riposò da ogni lavoro fatto fino ad allora, affidando a sua volta ad altri ogni azione e passione». E questi *impeti* che Egli impresse ai corpi celesti non vennero in seguito diminuiti o corrotti, poiché non c'era nei corpi celesti alcuna tendenza per movimenti diversi. Né c'era resistenza che potesse corrompere o reprimere quell'*impeto*. Tuttavia io non sostengo ciò in via definitiva, ma solo ipoteticamente, sempre pronto ad accettare l'insegnamento dei maestri teologi sul problema di come questi fenomeni avvengono<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Citato in *The Science of Mechanics in the Middle Ages* di M. Clagett (Madison, University of Wisconsin Press, 1961), p. 136.

<sup>7</sup> K.R. POPPER, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (1962; New York: Harper Torchbooks, 1968), p. 135.

<sup>8</sup> K.R. POPPER, *The Open Universe: An Argument for Indeterminism* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1982), p. 143.

<sup>9</sup> Citato in *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, p. 536.

I maestri teologi non dissero nulla, cosa che è sempre una buona idea quando il problema non è teologico ma scientifico. La teoria dell'impeto conobbe un importante successo alla Sorbona, nell'ulteriore elaborazione di Nicola Oresme, il successore di Buridano e futuro vescovo di Lisieux<sup>10</sup>. Da qui si propagò a tutte le università europee del tardo medioevo. Copernico la imparò all'Università di Cracovia, e la usò come spiegazione dei problemi dinamici creati dal moto terrestre.

Galileo la accettò nella stessa forma, cioè, il moto inerziale dei corpi celesti doveva essere circolare. Cartesio fu il primo ad affermare formalmente che ogni moto inerziale deve essere rettilineo, cosa che Newton accettò senza modifiche. Ma la grande conquista concettuale non fu il cambiamento da inerzia circolare a rettilinea, bensì da moto attraverso contatto a moto senza contatto, una volta ricevuta la spinta (*impeto*) iniziale.

La nascita della scienza, fintanto che è inconcepibile senza la nascita dell'idea di moto inerziale, ha, nelle parole stesse di Buridano, un'esplicita connessione con l'idea di creazione dal nulla che può soltanto essere opera di un Creatore personale infinitamente perfetto. Solo attraverso una tale concezione l'universo può godere di un tipo ben definito di autonomia. Non è l'autonomia di un universo eterno necessariamente esistente, che ha invariabilmente ispirato approcci aprioristici alle sue regolarità, scoraggiando di conseguenza l'interesse nell'investigazione sperimentale. Qui sta la vera origine delle *nascite morte* della scienza in tutte le antiche culture. L'autonomia in questione è piuttosto una proprietà assegnata all'universo. Come tale, non è che una di un numero infinito di sistemi di leggi, o altrettante possibili autonomie. Poiché nessuna di queste può essere desunta a priori, l'esistenza stessa di una di esse non può che invitare all'esplorazione empirica, un'idea fondamentale per la ricerca scientifica.

Rimangono ora da chiarire gli aspetti più profondi dell'idea di creazione dal nulla, com'è concepita da Buridano, Oresme, Copernico, Cartesio, Galileo e Newton stesso. Era un'idea tipicamente cristiana sia nella sua origine che nelle sue argomentazioni. Il primo

<sup>10</sup> Gli studi pionieristici su questo punto sono, come è ben noto, quelli di Pierre Duhem, tra il 1906 e il 1910. Per dettagli, si veda il mio *Uneasy Genius: The Life and Work of Pierre Duhem* (1984; 2<sup>a</sup> edizione ampliata, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987).

punto da notare è che con l'eccezione del secondo Libro dei Macabei, l'Antico Testamento contiene implicitamente l'idea di creazione dal nulla, ma non la insegna esplicitamente<sup>11</sup>.

L'idea di creazione dal nulla ha origine nell'intelaiatura concettuale del Nuovo Testamento. Il punto di partenza è la dottrina di Paolo del Cristo come di colui in cui il Padre creò tutte le cose. Assegnando a Cristo l'opera della creazione, Paolo intese sottolineare la sua uguaglianza col Padre a cui l'Antico Testamento attribuisce la creazione come Sua principale prerogativa. Se, però, Cristo il Figlio è co-eguale al Padre, l'Universo non può essere che una semplice creatura, per quanto suprema.

Simile è il significato del riferimento di Giovanni a Cristo come «l'unigenito» del Padre, o *monogenes (unigenitus)* in cui tutto venne creato e senza cui nulla venne fatto di ciò che esiste (Gv 1, 3, 18). L'influenza del termine *monogenes* sulla descrizione dogmatica di Cristo come consostanziale al Padre è ben nota. Molto meno nota è la sua influenza sullo sviluppo del punto di vista cristiano sull'universo. La portata di questa influenza può essere intravista con un richiamo al fatto che per Greci e Romani l'espressione *monogenes* aveva l'universo come suo supremo punto di riferimento. Esempi di ciò si trovano negli scritti di Platone, Plutarco e Cicerone, per citare solo alcuni dei principali esponenti dell'antichità classica<sup>12</sup>. Questi si riferivano all'universo come all'unita entità «generata» dal principio divino, perché vedevano in esso la sola emanazione per eccellenza dal Bene Supremo o Primo Motore.

Il vantaggio che derivava per l'universo da questa completa intimità della sua essenza col Bene Supremo o Primo Motore era solo apparente. La divinizzazione dell'universo nel panteismo platonico od aristotelico implicava la sua distruzione come entità coerente. La permanenza senza cambiamento alcuno, uno dei principali attributi della divinità, poteva venire innestata, non senza una certa arbitrarietà, solo sul reame delle stelle fisse. Già il reame immediatamente inferiore, quello dei pianeti (inclusi il sole e la luna), suggeriva coi suoi cambiamenti un allontanamento dalla natura divina, cioè, dalla

<sup>11</sup> Né si può invocare la parola *bara* poiché in due casi essa è usata per indicare un'azione umana ordinaria. Per dettagli, si veda il mio articolo, «The Universe in the Bible and Modern Science», *Ex Auditu*, vol. III (Creation: Secondo Simposio Annuale "Frederick Neumann", Princeton Theological Seminary, 16-19 Ottobre, 1987), pp. 137-147.

<sup>12</sup> Per i principali riferimenti, si veda *monogenes* in Kittel.

razionalità permanente. Questo fatto era implicito nel nome stesso di *pianeta*, che nella versione greca rappresenta un corpo vagante senza regolarità. Quanto al reame terrestre, parecchi suoi cambiamenti potevano facilmente apparire come manifestazioni di parziale irrazionalità. Un tale universo non uniformemente razionale non poteva stimolare il tipo di investigazione scientifica che è riassunto nel detto che tutta la scienza è cosmologia, almeno fintanto che si intende con ciò che le medesime leggi razionali valgono attraverso l'intero universo.

Dovrebbe essere ovvio che una prospettiva ben diversa per la comprensione dell'universo si aveva nel contesto cristiano in cui un essere umano in carne ed ossa era considerato l'unigenito Figlio di un Padre divino essenzialmente diverso dall'universo. Con ciò non si vuol suggerire che i cristiani non ammirassero l'universo. Per essi, e il primo capitolo della lettera di Paolo ai Romani ne è un memorabile esempio, l'universo è la prova principale dell'esistenza del Creatore stesso. Come io ho già sostenuto altrove:

per i cristiani, ispirati non da astratti *theologumena* ma da una vivida visione estremamente concreta di un *unigenito* Figlio di Dio, l'universo non poteva conservare il suo glorioso stato come una «emanazione» dal «divino», cioè, lo stato appropriato a un'entità compartecipe della natura divina. Per i cristiani, l'universo doveva invece restare una semplice creatura. E ciò nonostante che la nozione di universo come totalità di tutte le perfezioni del creato fosse la più elevata immaginabile dopo quella stessa di Dio Onnipotente<sup>13</sup>.

Questo stato di esaltazione della nozione di universo è implicito in tutte le forme del Credo cristiano. Tutte proclamano l'esistenza di Dio sulla base dell'esistenza di «cielo e terra», cioè di quell'universo che è una totalità onnicomprensiva. Così completa che Dio stesso non avrebbe potuto creare niente di più grande, come dichiara Tommaso d'Aquino con la sua consueta economia di parole<sup>14</sup>, un'economia senza troppo effetto sulla maggior parte dei teologi contemporanei. Questi, sebbene spesso pretendano di essere gli eredi del pensiero di John Henry Newman, devono ancora emulare le sue espressioni disarmatamente chiare, come per esempio quella che «c'è

<sup>13</sup> S.L. JAKI, *The Savior of Science* (Washington, DC: Regnery-Gateway, 1988), p. 73.

<sup>14</sup> Per dettagli, si veda il mio articolo, *Tommaso e l'Universo*, «The Thomist» 53 (1989), pp. 545-572.

solo un pensiero più grande dell'universo, ed è il pensiero del suo Creatore»<sup>15</sup>.

Il richiamo a Newman è particolarmente appropriato in vista dei suoi studi sull'eresia ariana e dei suoi ammonimenti che il panteismo sarebbe stato il grande errore dei tempi futuri<sup>16</sup>. Stranamente Newman, così abile nel leggere tra le righe, non richiamò l'attenzione alle idee di Ario sull'universo, cioè, alla sua cosmologia. Il fatto è tanto più curioso poiché Newmann comincia il suo capitolo sull'eresia ariana con un richiamo all'affermazione di Sozomenes secondo cui «Ario fu il primo ad introdurre nella Chiesa, con le formule “dal nulla” e “un tempo Egli non esisteva”, le nozioni di creazione e non-eternità del Figlio di Dio»<sup>17</sup>. Newman avrebbe dovuto precisare che la formula «dal nulla» (*ek ouk onton, de nihilo*) entrò nel discorso cristiano ben quattro generazioni prima di Ario, con gli scritti di Atenagora e Tertulliano nella seconda metà del secondo secolo. Essi ricorsero a quella formula per chiarire in modo assoluto che l'universo non sorse da una materia informe, eternamente coesistente con Dio. Al tempo di Ario la specificazione dell'universo come un'entità creata dal nulla era in uso comune nel discorso teologico, e Ario non poteva non esserne al corrente. Il suo riferimento a Cristo come creato dal nulla (Newman nota che gli ariani vennero prontamente chiamati «exoukontii»<sup>18</sup>) era un allontanamento radicale dall'esclusività ormai consacrata di quell'espressione per descrivere la creazione dell'universo dal nulla.

Nessuna meraviglia, dunque, se la reazione contro Ario fu immediata ed estremamente vivace. Ma, come accade solitamente, anche in questa occasione la reazione aveva aspetti impliciti ed espliciti, a causa della presenza di questi stessi aspetti nella provocazione. L'aspetto esplicito riguardava ciò che era sconcertatamente nuovo, cioè la portata cristologica dell'innovazione di Ario. Ma la dottrina di Ario conteneva anche implicitamente il destino riservato alla comprensione dell'universo in conseguenza alla retrocessione di Cristo

<sup>15</sup> J.H. NEWMANN, *The Idea of a University* (London, Longman, Green & Co., 1988), p. 462.

<sup>16</sup> J.H. NEWMANN, *Discussions and Arguments on Various Subjects* (London, Longman, 1907), p. 233.

<sup>17</sup> J.H. NEWMANN, *The Arians of the Fourth Century* (3<sup>a</sup> ed., London, E. Lumley, 1871), p. 207.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 208.

dal livello di *unigenito* Figlio a quello di semplice creatura, per quanto esaltata.

Naturalmente Ario proclamò di mantenere la nozione del Padre come autentico Creatore. Ma per quanto si possa ricostruire dalle sue affermazioni, egli evitò accuratamente di affrontare il problema se Cristo come semplice creatura potesse ancora essere lo strumento del Padre nel creare dal nulla l'universo degli esseri, di cui Egli stesso era uno. Il Cristo di Ario poteva essere solo un *demurgos* o un semplice plasmatore di una materia informe ma preesistente.

Tenuto conto della strategia di Ario di coprire accuratamente le proprie idee, non ci si poteva aspettare che egli approfondisse la portata dell'espressione *monogenes* applicata a Cristo come semplice creatura. Tuttavia, dato l'uso classico del termine nella speculazione pagana, il passo di Ario avrebbe dovuto essere fatale. Il suo scopo finale era di rendere la cristianità accettabile al mondo ellenistico, un mondo ancora in massima parte pagano. Non a caso vescovi desiderosi di ingraziarsi la corte costantiniana, più pagana che cristiana, cercarono di impedire la condanna di Ario. Però, se quella condanna fosse stata evitata, la cristianità avrebbe corso il rischio estremamente serio di venire trasformata in una forma di panteismo, prima della versione raffinata di Plotino, e poi in quella grossolanamente animistica di Porfirio.

Harnack vide solo la superficie quando affermò che se non si fosse opposta ad Ario la cristianità si sarebbe presto ridotta ad una setta secondaria dell'ebraismo. Come tale sarebbe rimasta monoteista, almeno per un po'. Ma molto probabilmente avrebbe finito col divenire un rifugio accogliente per il kabbalismo con tutte le sue ramificazioni panteistiche. Fu infatti negli ambienti monoteistici ebraici, che tanto risolutamente si opposero all'autorivelazione di Dio in Cristo, che la kabbala fiorì dai tempi patristici in poi. È anche un fatto, riconosciuto in autorevoli enciclopedie ebraiche<sup>19</sup>, che in generale l'*intelligentsia* ebraica ha largamente abbracciato il panteismo. Spinoza ed Einstein non furono eccezioni a questo riguardo.

<sup>19</sup> Si veda l'articolo «Creazione» in *The Jewish Encyclopedia* (New York, Funk & Wagnalls, 1903), vol. IV, pp. 336-340, e in *Encyclopedia Judaica* (New York, Macmillan, 1971), vol. V, pp. 1059-1071.

Si disse a ragione che la cristologia o soteriologia di Atanasio è ontologica, mentre quella di Ario è volutarista<sup>20</sup>. Si disse anche a ragione, da parte di Harnack, che in entrambi i casi c'è una cosmologia alla base<sup>21</sup>. Curiosamente, Harnack non disse nulla di queste cosmologie in quanto connesse non tanto con la morale, quanto col mondo fisico a cui le cosmologie, principalmente ed ultimamente, si riferiscono. Tuttavia, per quanto scarsi, i documenti su Ario suggeriscono fortemente che, alla base della sua visione volutaristica della salvezza c'era una cosmologia stoica con la sua successione di mondi come luoghi per la purificazione delle anime.

La cosa più importante da osservare nei riguardi di questi mondi è che essi non possono costituire una totalità pienamente ordinata. E qui sta un fatto per lungo tempo ignorato. I greci pagani, che coniarono il termine *cosmos* per l'universo (*to pan*), non riuscirono a concepire l'universo come un'entità pienamente ordinata. L'ordine era cospicuamente assente nella cosmologia di Democrito, ed in quella dei successivi atomisti, come gli epicurei. L'universo degli stoici era soggetto a periodiche conflagrazioni, difficilmente un segno di ordine. L'universo di Platone era perfetto solo nelle sue sezioni celesti. Il mondo sublunare era, sempre secondo Platone, soltanto parzialmente ordinato. Lo stesso è vero per l'universo di Aristotele. E nell'universo di Plotino c'è tanto più disordine quanto più ci si allontana dall'Uno.

Qui sta una delle ragioni per cui la scienza non riuscì a svilupparsi tra gli antichi greci. Perché se tutta la scienza è cosmologia, allora tutte le leggi veramente scientifiche devono essere consistentemente valide attraverso l'intero universo. In altre parole, la scienza ha senso solo se l'universo è completamente ordinato. Questa è

<sup>20</sup> R.C. GREGG and D.E. GROH, *Early Arianism: A View of Salvation* (Philadelphia: Fortress Press, 1981), pp. 170-171. Gli autori, tuttavia, non si rendono conto del fatto elementare che le due opzioni non sono allo stesso livello. Quella volutarista presuppone la ontologica, ed è inconcepibile senza di essa. Ancora una volta un'eresia (etimologicamente una scelta) diede luogo ad un'esercitazione epistemologica arbitraria su un argomento che non può essere questione di scelta. Così mentre Ario non poté, a causa della sua scelta, penetrare nella natura di Cristo, l'approccio ontologico di Atanasio, centrato sulla natura di Cristo, lasciò questi libero di discutere, nel suo *De Incarnatione*, sulle conseguenze volutaristiche o morali della vera natura di Cristo.

<sup>21</sup> A. HARNACK, *History of Dogma*, trad. di E.B. Spears e J. Millar (London, Williams and Norgate, 1898), vol. IV, p. 43.

un'idea che non poteva affermarsi nel paganesimo e nel panteismo dei greci.

Ma l'idea di un universo consistentemente ordinato invece, era una conseguenza naturale della cristologia. Infatti l'idea di un universo pienamente ordinato giocò un ruolo fondamentale nei discorsi di Atanasio sulla piena divinità del Logos. Un Logos veramente divino, in cui il Padre ha creato tutte le cose, non poteva produrre un universo parzialmente disordinato.

Così proprio all'inizio della parte II del suo trattato *Contra Gentes* Atanasio richiama l'attenzione sulla differenza tra l'essenziale invisibilità di Dio e l'incapacità dell'uomo di comprendere qualcosa se non attraverso corpi visibili. Tuttavia, perché la conoscenza che l'uomo ha di Dio sia degna di un Dio perfetto, Dio diede un ordine perfetto all'universo fisico. Egli raggiunse tale obiettivo consegnando l'opera della creazione al suo Verbo, cioè al suo Figlio infinitamente perfetto. O per citare le parole stesse di Atanasio: «Dio attraverso il suo stesso Verbo diede all'universo l'ordine che l'universo possiede, di modo che, essendo Egli invisibile per natura, agli uomini sia data comunque la capacità di conoscerLo attraverso le Sue opere»<sup>22</sup>. E poco più avanti Atanasio ripete: «Dio ordinò la creazione così che, sebbene Egli sia invisibile per natura, Lo si possa tuttavia conoscere tramite le Sue opere».

Nei capitoli 35, 36 e 37 Atanasio enumera vari esempi di ordine nell'universo fisico ed inizia il capitolo 38 affermando: «pertanto, dal momento che dovunque vi è non disordine ma ordine, non sproporzione ma proporzione, non caos ma organizzazione in una struttura perfettamente armoniosa, noi dobbiamo inferire ed essere portati a percepire il Maestro che ha messo insieme e consolidato tutte le cose producendo armonia tra di esse». Atanasio chiude quel capitolo con l'affermazione che solo quando non v'è traccia alcuna di disordine cosmico, cioè «quando l'ordine dell'universo è perfettamente armonioso», «...si può concludere che il Governatore e Sovrano dell'intera Creazione è uno e non plurimo».

Nell'ordine perfetto dell'universo Atanasio vede anche una prova a favore dell'unità perfetta tra il Padre e il Verbo. Inoltre, nel capi-

<sup>22</sup> Questo ed i successivi passaggi di Atanasio sono citati da *St. Athanasius: Selected Works and Letters in Nicene and Post-Nicene Fathers*. Seconda Serie, vol. IV, pp. 22-27. In Migne PG Ordī vol. 25 col. 76-86.

tolo 40, egli utilizza lo stesso argomento per dimostrare la divinità del Verbo: «Se l'universo esiste in ordine, saggezza e abilità, ed è ovunque perfettamente ordinato, ne consegue che Colui che ne è a capo e che gli ha dato ordine altri non è che il Verbo di Dio». Nel capitolo 42 Atanasio descrive dettagliatamente l'azione creativa del Verbo in quanto produttore l'ordine cosmico. Il prodotto finale, per citare le sue parole, è «un'armonia cosmica meravigliosa e veramente divina». Il *Contra Gentes* e il *De Incarnatione* (che comincia con un riferimento alle stesse argomentazioni) ebbero ampia diffusione e come tali rafforzarono grandemente l'influenza dei dogmi cristologici nella formazione di un clima culturale favorevole alla scienza. Con ciò non si vuole dire che sarebbe stato possibile distillare specifiche leggi scientifiche dalla cristologia. Ciò sarebbe stato in contraddizione al modo sottilmente recondito con cui Dio offre le sue verità rivelate. Le verità soprannaturali non creano verità naturali; piuttosto le presuppongono, ed aiutano il pieno dispiegamento delle loro potenzialità.

Un cristiano, e i migliori teologi scolastici ne sono un esempio, potrebbe ben restare al livello piuttosto basso della scienza aristotelica. Tuttavia, imbevuti di dogmi cristologici, quegli scolastici non avrebbero mai ripetuto con Aristotele, e tanto meno con Plotino, che il mondo è solo parzialmente ordinato. In effetti, la fede cristiana nel Creatore condusse, nel caso di Filopono, al riconoscimento che un vero ordine deve avere validità universale. Molti già prima di lui avevano notato la diversità nei colori delle stelle; ma egli, guidato dalla fede nel Creatore, considerò quei colori come una prova che la materia delle stelle non era diversa dalla materia ordinaria<sup>23</sup>. Ma allora, se tale era il caso, i corpi celesti dovevano essere governati dalle stesse leggi che governano i corpi sulla terra.

Questo è un esempio di uno di quei modi indiretti in cui la convinzione che tutta la materia è stata creata poteva predisporre le menti a considerare le regioni terrestri e quelle celesti nello stesso modo. Senza questa preparazione, le menti di Buridano ed Oresme non sarebbero state pronte a discutere nello stesso spirito il moto dei corpi celesti ed un semplice salto sulla terra. Così si apriva la via, seppure

<sup>23</sup> Il passaggio in questione può essere facilmente rintracciato in traduzione inglese in S. SAMBURSKY, *Il Mondo Fisico nella Tarda Antichità* (New York, Basic Books, 1962), pp. 158-9.

in modo remoto, all'asserzione di Newton che la caduta di una mela e la caduta della luna nella sua orbita obbediscono entrambe alla stessa legge della caduta libera dei corpi.

È chiaro che Whitehead restò assai lontano dal vero quando, nel porre le origini della scienza moderna nel Medio Evo, parlò solo dell'enfasi posta dagli scolastici sulla razionalità<sup>24</sup>. La verità sulla razionalità degli scolastici è molto più ricca e profonda. Non è una razionalità ordinaria, ma un rispetto per la ragione che deriva dalla fede nella divinità del Logos incarnato.

Fin dai tempi di Francesco di Assisi si è affermato il costume di celebrare la nascita umana di quel Logos enfatizzando il fascino umano di questo evento. Non c'è niente di scorretto in ciò, dal momento che il Logos divino volle fare il suo ingresso nel mondo come un infante indifeso. Ma per quanto indifeso potesse apparire alla sua nascita umana, la sua venuta era quella del Creatore dell'universo e con essa, almeno su tempi lunghi, anche l'arrivo della scienza. La connessione profonda tra queste due venute è documentata anche dal fatto che esse divengono una benedizione soltanto quando accolte con umiltà profonda, e con un vivo senso di responsabilità.

<sup>24</sup> A.N. WITHEHEAD, *Science and the Modern World* (1926, New York, New American Library, 1948), p. 19.

Pagina bianca

# LA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO NELL'EPISTOLA AGLI EBREI (Eb 13, 4)

Claudio BASEVI

---

**Sommario:** 1. Introduzione - 2. La corporalità umana in Eb - 3. Indagine lessicale - a. Timios - b. Gamos - c. En pasin - d. Koite - e. Amiantos - 4. Studio d'insieme di Eb 13, 4 - 5. Eb 13, 4 nel contesto dell'epistolario paolino - 6. Dati che apporta l'esegesi patristica - 7. Conclusioni.

---

## 1. Introduzione

Nell'epistola agli Ebrei, centrata com'è noto sul Sacrificio Redentore e sul Sacerdozio di Cristo<sup>1</sup>, paragonati ai Sacrifici ed al Sa-

<sup>1</sup> Nella sua opera, ormai un classico, C. SPICO, *L'Épître aux Hébreux*, vol. I, Paris 2<sup>a</sup> ed., 1952, pp. 266-329, afferma che l'asse portante di Eb è la teologia dell'Esodo, intesa sia come il rinnovamento della *diatheke* tra Dio ed il nuovo popolo eletto, mediante il sacrificio di Cristo, sia come esperienza di vita del cristiano, che, per entrare nella terra promessa, deve affrontare, con Cristo, l'attraversamento del deserto, ossia mantenere la sua fedeltà nonostante l'*oneidismos* della Croce. TEODORICO DA CASTEL SAN PIETRO, *L'Epistola agli Ebrei*, Torino-Roma 1952, pp. 1-2, riscontra la presenza di due nuclei: nella parte dogmatica della Lettera il soggetto centrale è la superiorità della Nuova Alleanza sull'Antica Alleanza; nella parte morale domina, invece, l'esortazione alla fedeltà. «Théologie sacerdotale: ainsi put-on définir la doctrine qu'expose l'épître aux Hébreux» dichiara d'altronde J. BONSRIVEN, *Saint Paul. Épître aux Hébreux*, Paris 4<sup>a</sup> ed. 1943, p. 17. Vedi anche, più o meno nello stesso senso, i commenti cattolici più diffusi: E. MÉDEBIELLE, *Épître aux Hébreux*, in L. PIROT-A. CLAMER, *La Sainte Bible*, vol. XII, Paris 1946; M. NICOLAU, *Carta a los Hebreos*, in *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento*, vol. III, Madrid 1962, pp. 11 ss.; L. TURRADO, *Hechos de los Apóstoles y Epístolas paulinas*, in *Biblia comentada*, vol. VI, Madrid 1965, pp. 722-729; O. KUSS, *Lettera agli Ebrei*, in *Il Nuovo Testamento commentato*, dir. A. WIKENHAUSER-O. KUSS (tr. it. del *Regensburger Neues Testament*), vol. VIII/1, Bre-

cerdozio dell'Antica Alleanza, la sessualità e la corporeità umane appaiono solo in modo collaterale ed indiretto<sup>2</sup>. Purtuttavia nella cosiddetta «parte morale» dell'Epistola troviamo un breve testo che afferma che i cristiani devono rendere onore al matrimonio<sup>3</sup> oppure, secondo altre interpretazioni<sup>4</sup>, che i cristiani, a differenza dei pagani ed in continuità con le tradizioni ebraiche, onorano e stimano il matrimonio. Il rilievo che si dà, però, a tale affermazione, che pos-

sca 1966, p. 15; F.J. SCHIERSE, *Carta a los Hebreos*, in *El Nuevo Testamento y su mensaje*, dir. W. TRILLING, K.H. SCHELKLE, H. SCHÜRMAN (ed. spagnola del *Herder Kommentar*), vol. 18, Barcelona 1979, pp. 5-16. Citiamo anche, sempre nello stesso senso, il commento di H. STRATHMANN, in J. JEREMIAS-H. STRATHMANN, *Le Lettere a Timoteo e a Tito. La Lettera agli Ebrei*, in *Il Nuovo Testamento*, dir. G. FRIEDRICH, Brescia 1973. Del resto già San Tommaso aveva affermato: «Ergo manifeste in verbis istis demonstratur Christi excellentia, et hæc est materia huius epistolæ ad Hebreos [...]». In ista vero commendat ipsam gratiam quantum ad caput, scilicet Christum»: *Super Ep. Sti. Pauli lect.*, ed. R. CAI, Taurini-Romæ 1953, n. 4.

<sup>2</sup> Ciò risulta logico se si considera la finalità dell'Epistola come *logos parakleseos*, diretta soprattutto a mantenere la fermezza nella fede di un gruppo di giudeocristiani sottoposti a vessazioni e minacce. In questo contesto, ovviamente, l'aspetto morale non è centrato sulla redenzione delle realtà umane, e quindi sulla corporeità, come avveniva, p. es., nelle Lettere ai Corinti, ma sull'unicità e superiorità del Sacerdozio di Cristo. Basti notare che la parola *anthropos* non appare se non 10 volte, delle quali tre sono citazioni dell'AT (Ps 8, 5 e Ps 118, 6), e così pure *sarx* (6 volte) o *sôma*, *kardia*, *psyche*, che appaiono rispettivamente 5, 11 e 6 volte, spesso però come citazioni dell'AT (1, 6 ed 1 volta). La parola *nous* non appare mai, mentre invece il termine *haima*, fondamentale nella teologia di Eb, si presenta ben 20 volte; ed anche se si tratta quasi sempre di citazioni, sono citazioni molto intenzionali che parlano dei sacrifici dell'Antica Alleanza, soprattutto del *yom kippur*, o del Sacrificio di Cristo.

<sup>3</sup> Come si vedrà più oltre, il testo si presenta diviso in tre stichi:

τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσιν  
καὶ ἡ κοίτη ἁμίαντος,  
πόρνους γὰρ καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός.

L'unica variante testuale si riferisce al *gar* dell'ultimo stico. Il testo è appoggiato dal Papiro 46, dal Sinaiticus, Alexandrinus, prima mano del Cantabrigiensis, Petropolitanus, dal 0121b, dai minuscoli 81, 365, 1175, 1739 e da alcuni manoscritti latini della Volgata. Un'altra linea testuale pone *de* invece di *gar*: si tratta dei codici C, D (correttore), il 044 di Athos, il testo Koine bizantino, un manoscritto della *vetus latina*, vari manoscritti della Vg, la versione siriana e, fra i Padri, Clemente, Eusebio ed Ambrogio. Come si vede la variante è attestata da un numero di testimoni niente affatto disprezzabile. La presenza di *de*, se appartenesse all'originale, supporrebbe che il verbo sottinteso nei primi due stichi è *esti* (parallelo a *krineî*). Il *gar* invece indica che il verbo sottinteso è *estô*.

<sup>4</sup> Gli antichi commentatori, dei quali è un buon esempio TEODORETO DI CIRO (PG 82, 780), si basano sul *textus receptus* di tipo K e sostengono perciò che il senso della frase è affermativo: il matrimonio è in onore presso i cristiani. S. TOMMASO, *Super Ep. Sti. Pauli lect.*, n. 731, sembra intenderlo invece come un'esortazione, in base al contesto. I commenti moderni, vedi p. es. quelli di SPICQ e di NICOLAU, coincidono con l'Aquinate nel supporre sottinteso un *estô* oppure *ê(i)*. Nello stesso senso si pronuncia A. VANHOYE, *La question littéraire de Hébreux XIII.1-6*, in «New Test. Stud.» 23 (1976) 125 s.

siamo considerare perfettamente paolina<sup>5</sup>, è di solito scarso. Ci si limita a considerarla come una nuova esortazione a fuggire l'adulterio e a mantenere, in generale, la castità coniugale<sup>6</sup>. Senza contraddire questa opinione, fin troppo evidente e sulla quale ritorneremo, ci sembra che da questo versetto si possano trarre utili indicazioni relative all'elaborazione di una teologia del matrimonio, considerato soprattutto come partecipazione dell'azione sacerdotale di Cristo e come cammino di santificazione dei cristiani<sup>7</sup>. Per svolgere questa ricerca, ci dedicheremo prima di tutto a un succinto inquadramento della corporeità umana nell'Epistola agli Ebrei; analizzeremo quindi il versetto (Eb 13, 4) parola per parola, onde trarre dallo studio lessicale le maggiori informazioni possibili. Un terzo ed un quarto passo saranno lo studio del versetto nel contesto generale di Eb e nel contesto del *corpus paulinum*. Cercheremo infine, anche con l'aiuto dei dati emergenti dall'esegesi dei Padri, di trarre qualche conclusione teologica.

## 2. La corporalità umana in Eb

Riguardo alla considerazione della corporeità in Eb si può dire che essa si svolge soprattutto nei riguardi dell'Umanità di Cristo, in quanto fondamento del suo sacerdozio e materia del suo sacri-

<sup>5</sup> Si ricordino le lodi del matrimonio e l'affermazione delle sue esigenze morali in 1 Cor 7, 3-7, e soprattutto in Col 3, 18.19; Ef 5, 22-32. In questo senso ci sembra assolutamente fuori strada il lavoro di P. GRAMAGLIA, *Le fonti del linguaggio paolino in «1 Cor 7, 35 e 7, 1»*, in «Augustinianum» 28 (1988) 461-501, che ripete contro San Paolo l'infondata accusa di pessimismo nei riguardi del matrimonio. Ci limitiamo a ricordare il commento di STRATHMANN, *op. cit.*, nota 1, p. 275 s., dove si sostiene che Eb 13, 4 non è rivolto tanto contro un disprezzo monastico del matrimonio, ma contro la dissolutezza. Vedi anche il nostro *Corporeidad humana y sexualidad en el «Corpus Paulinum»*, in *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona 1989, pp. 671-823.

<sup>6</sup> Vedi, p. es., il commento di L. TURRADO, *cit.* nota 1, p. 888, dove il testo è considerato come appartenente alla serie dei castighi dei fornicatori ed adulteri, sulla scia di Mt 19, 10; 1 Ts 4, 4-6; 1 Cor 6, 9; 7, 1-11; 1 Tm 5, 14. La stessa affermazione si ritrova in G.W. BUCHANAN, *To the Hebrews. Translation, Comment and Conclusions*, in «The Anchor Bible», Garden City (N.Y.) 1972, p. 231, il quale vi ravvede una dipendenza dai precetti relativi alla purezza della Legge mosaica (Lv 15, 16-18) e lo pone in parallelo con 1 Cor 7, 29 e Mt 19, 27-30, nonché 1 Cor 9, 3-6. Solo H. MONTEFIORE, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, London «Black's NT Comm.» 1964, p. 239 s., accenna alla presenza di un linguaggio sacerdotale: «our author is referring in sacrificial terms to married chastity».

<sup>7</sup> Come segnalano opportunamente molti commentatori il testo è da vedere sullo sfondo di 1 Cor 7, 1-8 e di Ef 5, 22-32.

ficio<sup>8</sup>. Mentre nelle altre Epistole paoline l'Incarnazione era prevalentemente considerata nel suo aspetto di mediazione «discendente»<sup>9</sup>, ossia nel senso della santificazione del creato, in Eb, invece, senza contraddire l'altro aspetto, predomina la considerazione della mediazione ascendente del Signore, come Vittima espiatoria e propiziatoria<sup>10</sup>. È una prospettiva che potremmo definire sacrificale, complementare dell'altra che si potrebbe dire sacramentale. Il corpo di Cristo è lo strumento mediante il quale il Redentore comunica la santità e la gloria alla Chiesa ed all'Universo<sup>11</sup>, ed è anche lo strumento per il Sacrificio e la mediazione universale: «Conveniva, infatti, che Colui da cui viene tutto e per il quale tutto esiste rendesse perfetto (τελειῶσαι), mediante la sofferenza, colui che avrebbe condotto molti figli alla gloria, il condottiero della loro salvezza» (Eb 2, 10). Mediante l'Incarnazione diventiamo una sola cosa con Cristo e pertanto partecipiamo ai frutti del suo sacrificio (Eb 2, 14). L'Umanità di Cristo è considerata alla luce del sacrificio (εἰς τὸ ἰλάσχεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ) ed in essa si realizza una meravigliosa soli-

<sup>8</sup> Si è già detto che la cristologia di Eb è una cristologia «sacerdotale». Ciò non esclude che siano numerosi in Eb gli accenni alla cristologia «eterna»: Cristo è presentato come lo «splendore della gloria» e l'«impronta della sostanza» del Padre (Eb 1, 3); per mezzo di Lui sono stati fatti i secoli (cfr. Eb 1, 2); Egli è «ieri ed oggi, Lui stesso per sempre» (cfr. Eb 13, 8). In questo senso vanno anche le citazioni dei Salmi messianici che dimostrano la superiorità di Cristo sugli Angeli: Cristo è superiore ad essi perché è eterno, immutabile, ed anche il suo Regno è eterno (cfr. Eb 1, 5.7.8.10-12 che corrispondono a Sal 2, 7; 45[46] 7 s.; 101[102], 26-28).

<sup>9</sup> Basterebbe citare due testi fondamentali sulla mediazione di Cristo: quello di Rm 1, 4.5 e quello di 1 Tm 1, 3b-5. Nel primo, infatti, Cristo appare «scelto» da Dio Padre (*oristhéntos*) ed inviato, affinché per mezzo di Paolo, attraverso la «grazia e l'apostolato», provochi l'obbedienza nella fede. Nel secondo si afferma esplicitamente che Dio Padre vuole che tutti gli uomini si salvino e giungano alla conoscenza della verità: per questo ha inviato il suo Figlio, che è l'unico Mediatore.

<sup>10</sup> Cfr. Eb 4, 14-16; 5, 9.10; 7, 24.25; 9, 11.12.14; 13, 12.

<sup>11</sup> È questa soprattutto la prospettiva delle Epistole della Cattività, anche se già si trova annunciata in 1 Cor 15, 22-28: vedi Fil 2, 5-9; Col 1, 13-20; Ef 5, 25-27. In questo senso è riassunta nei tre concetti di *teleiosai*, *pleroma* e *anakefalaiosasthai*. Vedi J.M. CASCIARO, *Estudios sobre cristologia del Nuevo Testamento*, Pamplona 1982, pp. 171-334. Sui temi generali, cfr. P. BENOIT, *Corps, Tête et Plérome dans les Épîtres de la Captivité*, in *Exégèse et Théologie*, v. 2, Paris 1961, pp. 107-153; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951, pp. 237-274; IDEM, *La sotériologie paulinienne*, in *Recueil Lucien Cerfaux*, v. 3, Gembloux 1962, pp. 323-350; A. FEUILLET, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Paris 1973, *Le Christ «premier-né de toute créature»* (Col 1, 15) et la christologie cosmique de saint Paul, pp. 48-65; IDEM, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Épîtres pauliennes*, Paris 1966, pp. 163-273; H. SCHLIER, *Linee fondamentali di una teologia paolina*, Brescia 1985, pp. 147-150.

darietà (Eb 2, 17-18; 4, 14-16; 5, 8-9; ecc.)<sup>12</sup>. Ecco quindi il perché dell'importanza attribuita al «sangue» di Cristo, che è l'elemento più rilevante della sua corporeità<sup>13</sup>: se il sangue delle vittime antiche aveva il potere di conferire una purezza, sia pure legale, «quanto più il sangue di Cristo, che si è offerto (προσήνεγκεν) a Dio mediante l'Eterno Spirito come vittima senza difetti, purificherà la nostra coscienza dalle opere morte, per farci servire il Dio vivente!» (Eb 9, 13-14; cfr. 9, 7; 10, 19; 10, 29; 12, 24; 13, 12.20).

L'Umanità di Cristo è perciò il punto di convergenza di tre operazioni: l'istaurazione del dominio divino su tutto il creato (cfr. Eb 2, 8), la Passione redentrice (cfr. Eb 2, 9) e la fraternità di Cristo con tutti gli uomini (cfr. Eb 2, 11)<sup>14</sup>. Come corrispettivo la nostra corporeità umana ci serve per unirci a Cristo e prender parte così alla sua offerta ed alla sua mediazione riguardo al Padre. Il nostro corpo è anch'esso una «vittima viva, santa, grata a Dio» in unione con Cristo (Rm 12, 1; cfr. Rm 6, 13.19). Ciò spiega perché sia così importante in Eb la doppia considerazione della nostra offerta in unione con Cristo (cfr. Eb 12, 7-8; 13, 12-13) e della glorificazione di Cristo come Sacerdote (cfr. Eb 2, 8-9; 5, 7-9; 12, 2). Si tratta proprio dell'aspetto parenetico sostanziale della Lettera: la lotta contro le persecuzioni, la vittoria contro la tentazione dello scoraggiamento, il mantenimento della fedeltà pur in mezzo alle prove ci faranno ottenere la pace, la terra promessa, l'entrata nel santuario eterno. Tutto ciò implica una comune condizione umana tra il vincitore e condottiero, che è Cristo e noi. Un angelo, aggiungiamo noi, non ci avrebbe mai

<sup>12</sup> La nostra solidarietà con Cristo è garantita ed assicurata dalla condizione umana che ci unisce. Anzi, si può dire che Cristo è l'*anthropos* per eccellenza. In questo senso è fondamentale la considerazione della citazione del Ps 8: «Che cosa è l'uomo, perché tu ti ricordi di lui? O il figlio dell'uomo perché tu te ne prenda cura (*episkepte-i*)?». L'Apostolo svolge il suo ragionamento in base al Salmo conferendogli un significato cristologico e non antropologico, come era invece nella prospettiva veterotestamentaria.

<sup>13</sup> Secondo la visione dell'autore di Eb l'economia sacrificale dell'antico Tempio non era altro che una figura del Sacrificio definitivo di Cristo: sacrificio necessario, giacché «senza spargimento di sangue non c'è remissione». Si veda in proposito L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Roma 1956, pp. 237-252; vedi anche A. VANHOYE, *Il sangue di Cristo nell'Epistola agli Ebrei in Sangue ed antropologia biblica. Atti della settimana (Roma 10-15 marzo 1980)*, vol. 2, Roma 1981, pp. 819-829.

<sup>14</sup> Cfr. Eb 2, 17. Ciò viene a sottolineare la condizione di *anthropos* da parte di Cristo. Siamo sulla linea della cristologia di Fil 2, 6-11 ed anche di Rm 8, 3.29. Cristo è il primogenito tra molti fratelli, che sono, a loro volta, tutti figli di Dio.

potuto salvare come uomini, né, d'altra parte Cristo può essere detto «salvatore», in senso stretto, degli angeli<sup>15</sup>.

L'Umanità di Cristo, con la sua dimensione corporea, garantisce inoltre un altro aspetto importante: l'eternità del suo Sacerdozio.

Cristo, infatti, è Sacerdote a causa dell'Incarnazione, che ha come fine un sacrificio (cfr. Eb 10, 4-10 che cita Sal 40, 7-9); all'essere eterna l'Incarnazione (cfr. Eb 9, 12.26.28; 10, 14; 13, 8), risultano eterni il suo Sacerdozio, il suo Sacrificio, la sua intercessione e la sua Redenzione (cfr. Eb 7, 23-25).

Cristo è, mediante il suo corpo, vittima, *θυσία* e *προσφορά* (cfr. Eb 5, 1.7-10; 7, 27; 8, 3.6; 9, 9.11; ecc.) che ci comunica per sempre una santificazione, una *σωτηρία αἰώνιος* (cfr. Eb 2, 3; 5, 9), una *αἰώνιαν λύτρωσιν* (cfr. Eb 9, 12).

La nostra umanità corporea non è quindi una realtà definitiva e permanente, dato che ci incamminiamo verso la patria celeste (cfr. Eb 13, 14), ma è comunque un mezzo per partecipare al Sacrificio di Cristo: «Perché i corpi di quegli animali, il cui sangue viene offerto dal Sommo Sacerdote nel Santuario per la remissione del peccato, sono cremati fuori dell'accampamento (cfr. Lv 16, 27).

Perciò anche Gesù, per santificare il popolo con il suo sangue, subì la passione fuori della porta.

Usciamo, dunque, verso di Lui fuori dall'accampamento e sopportiamo il suo oltraggio» (Eb 13, 11-13). Il cristiano deve condividere, con il suo corpo, l'*ὄνειδισμός*, l'obbrobio di Cristo (cfr. Eb 10, 32-33; 11, 26) e cioè la sua Croce e la sua Passione (cfr. Eb 12, 1-2).

In questo contesto, basato sulla nozione di sacrificio, nel quale il corpo umano è allo stesso tempo mezzo per identificarsi con Cristo, Sacerdote e Vittima, e materia della propria offerta personale, occorre inquadrare il testo di Eb 13, 4.

<sup>15</sup> Eb, infatti, parla della superiorità di Cristo sugli angeli per dimostrarne la natura divina, ma anche, indirettamente, per appoggiare la soteriologia sulla doppia natura, umana e divina, del Sommo Sacerdote. Si vedano in questo senso Eb 1, 6.7.8.13; 2, 16; ecc. D'altra parte la possibilità che, in astratto, un angelo potesse essere il salvatore degli uomini non viene presa in considerazione. Cristo è Sommo Sacerdote e, come tale, è *ex hominibus assumptus*; gli angeli, invece, sono solo «*leitourgika pneumata*» (cfr. Eb 1, 14).

### 3. Indagine lessicale

Vediamo adesso il versetto che vogliamo esaminare e cerchiamo di studiarlo dal punto di vista filologico:

Τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσιν  
καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος,  
πόρνους γὰρ καὶ μοιχοῦς κρινεῖ ὁ θεός.

Come ha messo in luce uno studio di Vanhoye<sup>16</sup> ci troviamo di fronte ad un versetto formato da due stichi, uniti fra loro dalla congiunzione esplicativa γὰρ, ciò vuol dire che il secondo stico non è la semplice ripetizione del primo, ma ne indica la causa. Per adesso ci centreremo nel primo stico, che riguarda più direttamente il nostro tema.

#### a) *Timios*

È un aggettivo derivato da τιμή, che indica «meritevole di *time*» ossia «onorevole, degno di stima»<sup>17</sup>. Non appare nei Vangeli. L'uso

<sup>16</sup> A. VANHOYE, *La question Littéraire de Hébreux XIII.1-6*, in «New Test. Stud.» 23 (1976) 125 s.

<sup>17</sup> Il dizionario di LIDDELL & SCOTT segnala che l'etimologia di *Timé* viene dal verbo *tio*, che, negli autori tragici, indica l'onore e la riverenza verso gli dei. Il verbo *tio* si è poi amplificato in *timao*, conservando tre significati principali: il primo, di carattere religioso, fa riferimento alla stima, all'onore ed al culto verso gli dei o i superiori; il secondo, di carattere materiale, indica il valore, prezzo e stima di un oggetto; il terzo, infine, si ricollega con la soddisfazione o ricompensa che si riceve per una cosa ben fatta. HATCH & REDPATH segnalano che *timios*, nella *Septuaginta*, traduce di solito l'ebraico *yagar* e ne rilevano la frequente associazione con *paz* (*lithos*), p. es. nei Salmi 18(19), 10; 20(21), 3; ed in Prv 8, 19. Riguardo a *timé*, possiamo notare due blocchi semantici: nel Lv corrisponde a *erek* (prezzo, stima, valore materiale); in altri libri (Es; Is; Pv) sta per *yeqar*, come p. es., in Dan, oppure traduce *kavôdh* (gloria, peso, dignità, valore sia spirituale che affettivo). ZORELL divide il significato di *timé* in due: in senso passivo, come prezzo o valore che una cosa riceve; in senso attivo, come apprezzamento ed onore, ed è quindi sinonimo di *doxa*, che si dà ad una cosa o persona (cfr. Rm 2, 7.10; 1 Pt 1, 7). Nel GLNT, III, col. 1283-1290, J. SCHEIDER coincide, sostanzialmente, con Zorell: *timé* vuol dire «rispetto» od «onore» che si rende ad altre persone: cfr. Rm 12, 10; alle mogli (1 Tm 6, 1); agli schiavi (1 Pt 3, 7); alle donne (1 Ts 4, 4); alle autorità (Rm 13, 7). In senso passivo *timé*, che è in parte sinonimo di *doxa*, equivale alla «stima, apprezzamento, dignità»: cfr. Gv 4, 44, dove si riferisce al profeta che non è onorato e stimato nella sua patria; 2 Pt 1, 17; ma soprattutto 1 Pt 1, 7 dove è riferito alla dignità dei cristiani, che sono stati resi da Dio *lithoi zôntes*, ed al premio riservato a coloro che rimarranno fedeli. Vedi anche Rm 2, 7.10 dove ci si riferisce al vaso fabbricato *eis atimian* (cfr. Rm 9, 21; 2 Tm 2, 20.21). Usi paralleli nella stessa lettera si trovano in Eb 2, 7.9 (come citazione del Sal 8, 5-7) e 3, 3. Da questi dati si ricava nel com-

più frequente nel NT corrisponde al significato di «pietra preziosa», applicato per esempio alla Nuova Gerusalemme. In questo senso è notevole la sua presenza in contesti escatologici, giacché in Iac 5, 7 si ricorda che i fedeli devono essere pazienti come il contadino che aspetta τὸν τίμιον καρπὸν della terra, dato che Dio si preoccupa di inviare la pioggia mattutina e serotina. L'uso forse più significativo è quello che troviamo in 1 Pt 1, 19 dove si afferma che i cristiani sono stati redenti, e cioè «purificati» (ἐλῦτρώθητε) non con oro né argento ma con τιμίᾳ αἵματι ὡς ἁμνοῦ ἁμώμου καὶ ἄσπίλου Χριστοῦ. Il termine viene, cioè, usato per indicare la dignità del sangue dell'Agnello divino, ed associato a due aggettivi molto significativi: ἁμώμος ed ἄσπίλος. La connotazione religiosa che deriva da queste presenze, nelle quali risuona un'eco del linguaggio liturgico del Tempio<sup>18</sup>, viene confermata da 2 Pt 1, 4 dove si ricorda che la promessa o annuncio (ἐπαγγέλματα) cristiano, definito τιμία καὶ μέγιστα, consiste nella promessa della κοινωνία con la θεία φύσις. In definitiva ed in coerenza con i significati della parola τιμή, il termine τίμιος contraddistingue qualcosa che è degna di stima, ma soprattutto che partecipa alla gloria di Dio, che è, in altri termini, un riflesso della divinità.

### b) *Gamos*

Dal punto di vista filologico il termine non offre dati specialmente interessanti. È la parola più comune per indicare sia la cerimonia delle nozze, ciò che in termini scolastici si chiamava il matrimonio *in fieri*, sia il vincolo o unione che ne derivano, e cioè il matrimonio *in facto esse*<sup>19</sup>. Sappiamo anche che, nella *Septuaginta*, tradu-

plesso che la parola *timé* possiede senz'altro una connotazione religiosa, relativa alla gloria che Dio concede ad una cosa o ad una persona ed alla gloria che una persona o cosa da a Dio. Il matrimonio perciò è stato rivestito di gloria da Dio e rende gloria a Dio, e come tale è degno di *timé* anche da parte degli uomini.

<sup>18</sup> Si vedano, p. es., il cosiddetto «Codice sacerdotale»: Lv 22, 18-25; le leggi relative ai sacrifici da offrire nelle feste: Nm 28, 3 (olocausto perenne). 28, 9 (olocausto del sabato); 28, 11 (olocausto del novilunio); 28, 19 (olocausto della Pasqua); 28, 31 (Pentecoste); 29, 2.8.13.17.20.23.26.29.32.36 (feste dell'autunno); ed il «Codice di Ezechiele»: Ez 43, 18-46, 15.

<sup>19</sup> È questa la conclusione che si ricava dallo studio svolto da LIDDELL & SCOTT, per i quali *gámos* si può tradurre sia «wedding» (la cerimonia), sia «marriage» (il vincolo). Il dizionario etimologico di P. CHANTRAINE aggiunge che il verbo *gaméo* si riferisce fondamentalmente all'uomo che sposa una vergine. Non esiste in greco la differenza semantica del latino fra *nubere* e *uxorem ducere*.

ce il termine ebraico *mishteh*, e che si tratta di una parola caratteristica dei deuterocanonici, e, più in generale, dei libri della linea sacerdotale<sup>20</sup>. Assai più rilevante è, invece, il suo impiego neotestamentario ed il contenuto teologico che acquista. Sulla scia infatti dei testi profetici, da Osea a Geremia passando per alcuni brani di Isaia, l'Alleanza tra Dio ed il popolo eletto viene rappresentata e descritta come un matrimonio<sup>21</sup>. Si spiega così che, nei vangeli sinottici prima e nel *Corpus Ioanneum* poi, si ricordi la predicazione di Cristo imperniata sulla raffigurazione delle nozze. Cristo è lo sposo (γαμείν indica la parte che svolge l'uomo nelle nozze, anche se il greco non ha una distinzione così netta come quella latina fra *nubere* ed *uxorem ducere*) della Chiesa, e l'avvento di Cristo, ossia la redenzione è il banchetto di nozze o le nozze in genere (cfr. Mt 22, 2-4.8-12; Lc 12, 36; 14, 8; Mt 25, 10). I testi giovannei sono fondamentali in questo senso, iniziando da Ap 19, 7.9 che raccoglie esplicitamente gli annunci profetici, per finire col celebre episodio delle nozze di Cana (Gv 2, 1-3), dove lo spessore simbolico e teologico si fa particolarmente significativo<sup>22</sup>. Senza entrare in eccessivi particolari, che supererebbero i limiti di questo lavoro, ci si può limitare ad affermare che è legittimo pensare che, nell'ottica paolina di Eb, si vede in trasparenza, dietro lo studio etico del matrimonio cristiano il testo di Ef, dove il riferimento a Cristo ed alla Chiesa è esplicito. Diciamo quindi, in modo sintetico, che Eb allude *in obliquo* alle nozze messianiche tra Cristo e la Chiesa, o almeno ne suppone la dottrina.

### c) *En pasin*

Si può discutere se il pronome debba essere inteso al maschile plurale oppure al neutro. Le traduzioni latine orienterebbero a prima vista verso la prima soluzione, dato che traducono *in omnibus* e non *in omnibus rebus*<sup>23</sup>, ma è fin troppo evidente che l'argomen-

<sup>20</sup> HATCH & REDPATH rilevano la sua presenza in Ger, Tb, Est, Sap, 1 e 2 Mac.

<sup>21</sup> Si veda E. STAUFFER, γαμέω in GLNT, vol. II, 351-376.

<sup>22</sup> Vedi in proposito I. DE LA POTTERIE, *Teología del cuerpo y de la sexualidad en los escritos de San Juan* in *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona 1989, pp. 864-876.

<sup>23</sup> Ciò equivarrebbe a «presso di tutti», s'intende «i cristiani». Questa soluzione andrebbe d'accordo con l'indicativo di *einai*, come se l'Apostolo affermasse che il matrimonio è onorato da tutti i cristiani. Un po' più difficile sarebbe l'accordo qualora fosse un congiuntivo esortativo od un imperativo, giacché la frase «il matrimonio sia in onore presso

to è debole. Se, d'altra parte, si trattasse di un pronome neutro, in greco classico ci si dovrebbe aspettare o un accusativo di relazione o un κατὰ πάντα o un avverbio del tipo παντός o πανταπαῖσιν. Senza risolvere del tutto la questione, dato che esistono argomenti in un senso e nell'altro, ci inclineremo comunque per il neutro, pensando al possibile substrato semitico *bekulam*. L'Apostolo starebbe sostenendo che il matrimonio è degno di onore da tutti i punti di vista.

#### d) *Koite*

I dizionari abituali registrano per questa parola tre usi principali, collegati all'origine etimologica<sup>24</sup>. Dal punto di vista, infatti, dell'etimologia κοίτη viene dalla stessa radice del verbo κείμαι «giacere», presente nelle lingue romanze come «cuccia e cuccetta» oppure «couchette» (fr.), «cama» (sp.). Da qui un primo uso che equivale a «letto» ed anche a «stendersi, andare a letto». Un significato affine, derivato in direzione metaforica, è quello di «nido, scatola, porzione» (cfr. Is 11, 8)<sup>25</sup>. Più interessante per noi è il significato specifico di «letto coniugale o letto nuziale», segnalato da Liddell & Scott. Si tratta, in questo senso, di una parola molto frequente nella *Septuaginta*, soprattutto in contesti relativi alla purezza legale (cfr. Lv 15, 4.5.16.17.18.21.23.24.26.32; ecc.; Nm 5, 13.20; 31, 17.18.35) dove suole tradurre il verbo *shakhabh* ed i suoi derivati: *shekhabbah*, *shekhobhet*, *mishkabb* ossia, in generale, «giaciglio». È frequente l'uso dell'espressione κοίτη σπέρματος (Lv 15, 16-18; 18, 20; 19, 20) per indicare il letto dove si è compiuta l'unione coniugale e quindi l'unione stessa, come anche κοίτη ἄρσεως (Nm 31, 17.18) e κοίτη ἀνδρὸς (Nm 31, 35) nel senso di un rapporto sessuale con un uomo.

tutti i cristiani» risulterebbe un po' strana: i destinatari della lettera, certamente dei giudeocristiani, senza dubbio riverivano già il matrimonio. Ma, anche in questo caso, si potrebbe pensare forse a qualche setta giudaica deviante che, come nel caso di Corinto, metteva in dubbio la bontà del matrimonio (cfr. 1 Cor 7, 1). Quel che è certo è che l'argomento tratto dalle versioni latine non è del tutto decisivo.

<sup>24</sup> CHANTRAINE, s.v. κείμαι, fa notare che la parola non è passata al latino eppure si ritrova nelle lingue romaniche.

<sup>25</sup> LIDDELL & SCOTT fanno notare l'uso specializzato per indicare il letto nuziale, da cui, per metonimia, la parola è passata ad indicare l'atto matrimoniale stesso. Quest'ultima accezione è propria della *Septuaginta* e del NT (cfr. Nm 5, 20; Lv 18, 20; Rm 9, 10; 13, 13). HATCH & REDPATH riscontrano che è parola molto frequente nelle prescrizioni legali relative alla purezza: 10 volte appare in Lv 15; e volte in Lv 18; ed inoltre in Lv 19, 20; 20, 13; 22, 4. In Nm appare 5 volte (5, 13.20; 31, 17.18.35).

Nel NT la parola appare tre volte: in Lc 11, 7 indica semplicemente il «giaciglio» dove si dormiva, una semplice stuoia stesa per terra; in Rm 9, 10 indica l'atto coniugale dal quale Rebecca ebbe due figli: Esaù e Giacobbe; Rm 13, 13 lascia, invece, supporre che si tratti di un rapporto illegittimo od impuro, perché paragonato alle ἀσελγείαις (le mancanze di pudore e di decenza).

Da tutti questi dati si deduce che la parola κοίτη indica nello stesso tempo il letto nuziale ed anche, sia pure per un'evidente sineddoco associata ad un eufemismo, l'atto coniugale medesimo. Nel caso specifico di Eb 13, 4 si può legittimamente supporre che il significato non si limita al letto nuziale, ma si riferisce all'insieme della vita dei coniugi. È quindi, in certo modo, un sinonimo di γάμος, con un riferimento più specifico alla *consuetudo maritalis*.

#### e) *Amiantos*

Si tratta del termine più denso dal punto di vista religioso. Nel greco classico equivale a «puro, non sporco, pulito, incontaminato»<sup>26</sup>. Nella *Septuaginta* appare solo nei deutero-canoniche: Sap 3, 13; 4, 2; 8, 20; 2 Mac 14, 36; 15, 34 in riferimento sia alla purezza sessuale che alla purezza culturale del Tempio. Nel NT, coerentemente con l'uso nei LXX, la parola indica soprattutto la purezza di fronte a Dio. Tra i vari testi spiccano tre: in Gc 1, 27 si parla della θρεσκειά καθαρὰ καὶ ἀμίαντος; 1 Pt 1, 4 definisce la κληρονομία cristiana come ἄφθαρτος καὶ ἀμίαντος καὶ ἀμάρτανος; in Eb 7, 26, infine, è Cristo stesso che viene chiamato ἀρχιερεὺς, ὁσίου ἄκακος ἀμίαντος. Dall'insieme si vede che ἀμίαντος possiede una spiccata connotazione religiosa che allude alla purezza, alla santità ed all'essenza dal peccato. In questo senso è possibile ricollegare ἀμίαντος ad un'altra parola biblica di grande risonanza: ἄμωμος, che, come si è visto,

<sup>26</sup> Così LIDDELL & SCOTT, che citano un'iscrizione ritrovata a Cnido: γάμοι οἱ ἀμίαντοι, singolarmente affine al nostro testo. Ἀμίαντος è evidentemente un termine negativo, la cui etimologia risale al verbo μίαινω, che vuol dire «sporcare, insudiciare», spesso usato in senso morale. CHANTRAINE precisa che il significato originale di μίαινω è quello di «impregnare, tingere», spesso riferito al sangue o anche ad un delitto. Ἀμίαντος è parola classica per dire «non sporco, senza macchia»: cfr. μύσμη, cioè «sudiciume, sporcizia, contaminazione».

si riferisce all'integrità della vittima offerta in sacrificio nel Tempio<sup>27</sup>.

La conclusione che si ricava da quest'analisi lessicale è che il matrimonio, in Eb, è descritto con una terminologia chiaramente sacrificale e nei termini di un'azione che è associata al Sacrificio di Cristo. Si può rilevare, in particolare, che il letto coniugale viene implicitamente paragonato ai sacrifici che si offrivano nel Tempio, giacché esso deve essere immacolato e senza macchia come le vittime che si offrivano a Dio.

#### 4. Studio d'insieme di Eb 13, 4

Per completare lo studio di Eb 13, 4a occorre innanzitutto considerarne anche il secondo emistico, che, come si è detto, contiene una recisa affermazione contraria all'impurezza sessuale.

Notiamo, in primo luogo, che l'inizio del capitolo 13 è appoggiato su quattro affermazioni di stile esortativo: a) «Sia stabile l'amore fraterno» (ἡ φιλαδελφία μενέτω); b) «non dimenticate l'ospitalità, perché, grazie ad essa, alcuni hanno dato ospitalità a degli angeli senza saperlo»<sup>28</sup>, forse con un riferimento all'episodio di Mambre (cfr. Gn 18, 2-15; 19, 1-22); c) «ricordatevi dei prigionieri, come se foste loro compagni di prigionia, e di coloro che sono maltrattati, in quanto anche voi siete corporei»; d) è il nostro versetto, che si orienta perciò in senso preferentemente parenetico: bisogna onorare il matrimonio e mantenerlo immacolato, «perché Dio castiga (letteralmente: giudica) i fornicatori e gli adulteri».

Subito dopo il *logion* relativo al matrimonio, l'Apostolo ricorda che la vita cristiana non può ammettere la cupidigia, ma deve sapersi contentare con ciò che ha ed abbandonarsi alla Provvidenza (cfr. Eb 13, 5-6). Tutto il contesto immediato sembrerebbe quindi di tipo morale, strutturato sulla raccomandazione di coltivare tre virtù (fra-

<sup>27</sup> *Amomos* viene dal verbo *mōmai* che vuol dire «ricercare, desiderare, aspirare», e contraddistingue perciò qualcosa che è «senza difetti, irreprensibile». Nella *Septuaginta* traduce l'ebraico *tamid* che si riferisce alla vittima «senza difetti». Oltre a 1 Pt 1, 19, già segnalato, ritroviamo l'aggettivo *amomos* anche in Eb 9, 14 associato all'offerta del sangue di Cristo (ὄς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου).

<sup>28</sup> Citiamo l'edizione della CEI, ma con libertà: cfr. *La Bibbia Parola di Dio scritta per noi*, vol. 3, Casale Monferrato 1980; La Lettera agli Ebrei è stata curata da P. MISCAMPBELL.

ternità, castità e povertà) e sul rifiuto di tre vizi (mancanza di ospitalità e di compassione, impurezza e cupidigia). È lo schema di 1 Ts 4, 3.4.6.9, dove l'ordine è però: fornicazione-castità; cupidigia-amor fraterno. Ma occorre rilevare che le quattro esortazioni di Eb 13, 1-6 si agganciano anche a Eb 12, 28 che era la conclusione di tutto lo sviluppo relativo alla perseveranza cristiana: «Perciò, poiché riceviamo un regno incrollabile, conserviamo questa grazia e per suo mezzo rendiamo a Dio un culto a Lui gradito (λατρεύομεν εὐαρέστως τῷ θεῷ), con riverenza e timore». È importante rilevare in questo testo la presenza di quattro termini con forti risonanze culturali: λατρεύω, che è in senso stretto il servizio del culto; εὐαρέστως, qui in forma avverbiale come *hapax* biblico, che fa riferimento alle vittime gradite a Dio (cfr. Rm 12, 1; 14, 18; 2 Cor 5, 9; ecc. e soprattutto Eb 13, 16.21); εὐλάβεια, che è il rispetto riverenziale verso Dio<sup>29</sup>; δέος, il timore pieno di rispetto<sup>30</sup>. Quindi la vita cristiana è descritta in termini sacrali, carichi di echi liturgici. In certo senso, questa atmosfera sacra si estende ai precetti seguenti, che ne risultano essere l'applicazione pratica. È perciò in questa luce che si deve leggere Eb 13, 4b: πόρνους γὰρ καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός.

#### a) *Pornous kai moikhous*

Con tale endiadi l'autore di Eb vuole indicare tutte le possibili varianti dei peccati contro la castità:

πόρνος viene da una radice πέρνημι<sup>31</sup>, che vuol dire vendere, detto soprattutto degli schiavi. In senso proprio è usato il femminile (πόρνη) per indicare la schiava che il padrone induceva alla prostituzione per motivi di lucro. Il fondamento della πορνεία nel mondo greco era la schiavitù femminile: nel mondo ebreo era invece il tradimento delle leggi endogamiche ed il pericolo costituito dai culti cananei e dalla prostituzione sacra. *Pornos* è citato nel greco classico a partire da Aristofane<sup>32</sup> per indicare il «fornicatore», ossia chi ha

<sup>29</sup> ZORELL menziona Plutarco, Diodoro Siculo, Prv 28, 14; cfr. Eb 5, 7.

<sup>30</sup> SPICQ si rifà a 2 Mac 3, 30; 12, 22; 15, 23.

<sup>31</sup> Come chiariscono F. HAUCK e S. SCHULZ, GLNT, v. X, 1447-1488. L'equivalente ebraico *znb* sembra indicare sia la soddisfazione sessuale che la donna può dare, sia la ragazza che si è sposata con un giovane di un'altra tribù. La *zonà* è quindi, in certo senso, la «straniera». Ciò chiarisce molti testi dei libri Sapienziali nei quali «prostituta» e «straniera» sono sinonimi: Sir 18, 30 - 19, 3; 23, 16-27; 41, 16-42.

<sup>32</sup> *Plut.* 155.

rapporti con prostitute. La *porneia* corrisponde perciò alla fornicazione, verso la quale il mondo greco si mostrava certamente tollerante<sup>33</sup>. È ben noto che il termine astratto πορνεία ha nella Sacra Scrittura un significato metaforico per caratterizzare l'idolatria<sup>34</sup>. Ma ha anche, ovviamente, il senso proprio e letterale, che comunque non è mai sprovvisto di una connotazione religiosa<sup>35</sup>. In questo senso πόρνος è in certo modo un sinonimo di μοιχός, che significa letteralmente «adultero»<sup>36</sup>. L'insieme dei due termini sottolinea che la vita cristiana è assolutamente incompatibile con i rapporti sessuali illegittimi, sia fuori che dentro il matrimonio. A questo primo dato, già di per sé molto esigente nei confronti dei costumi dominanti, si aggiunge la connotazione religiosa: la mancanza contro la castità implica, in certa misura, un peccato d'«idolatria». E quindi l'insieme della «fornicazione» e dell'«adulterio» costituisce il parallelo antitetico dell'«onore» e della «purezza immacolata» che spettano al matrimonio.

#### b) *Krinei*

La conclusione che scaturisce da ciò che si è detto è la condanna da parte di Dio degli adulteri e dei fornicatori. Condanna che, come giustamente rilevano alcuni commenti<sup>37</sup>, si dirigerà anche con-

<sup>33</sup> Un uomo sposato poteva avere dei rapporti con una ἑταίρα o «amica» purché ciò non turbasse l'unione della famiglia legittima; vedi HAUCK e SCHULZ, cit. 1455 s. C'è comunque negli scrittori greci una certa incertezza morale, giacché la coscienza rimproverava questa condotta. Alcuni, come gli stoici, non esitavano a riprovare qualsiasi forma di incontinenza come offesa alla dignità che l'uomo deve a se stesso; altri, come Platone, si limitavano a raccomandare la moderazione.

<sup>34</sup> Ciò si basa sul ben noto concetto del matrimonio tra Dio ed il popolo eletto così frequente nei Profeti. Si vedano, in questo senso, i capp. Os 1-3; Is 57, 7-13; Ger 3, 2.9; ecc.

<sup>35</sup> Nei libri tardo-giudaici la πορνεία è associata all'idolatria: cfr. Sap 14, 24-26, dove il disordine sessuale è visto come una conseguenza dell'abbandono del vero Dio, come è anche in Rm 1, 18-32.

<sup>36</sup> Cfr. F. HAUCK in GLNT, VII, 443-460. L'etimologia, secondo lo CHANTRAINE è quella di un nome d'agente che viene da οὐσίχω = orinare, ed è quindi un volgarismo deliberato per indicare un'azione vergognosa. La radice ebraica corrispondente è *n'p*. Anche in questo caso, e forse più ancora che nell'antico, è molto frequente nella Bibbia l'uso metaforico del termine per indicare l'infedeltà del popolo eletto nei confronti di Dio. Cfr. Os 3, 1 s.; 2, 4 ss.; 4, 12 ss.; Ger 2, 1; 3, 8; 5, 7; 9, 1. Nella letteratura sapienziale la donna adultera è raffigurata come una straniera, in modo assai prossimo alla prostituta: cfr. Prv 6, 26 ss.; 7, 5 ss.; 30, 20.

<sup>37</sup> Per esempio lo HAUCK appena citato, vedi anche M. NICOLAU in *La Sagrada Escritura*, vol. 3, ed. J. LEAL, Madrid 1962, *ad loc.*

tro le azioni o gli atteggiamenti più reconditi. Il verbo κρίνω, infatti, più che un giudizio significa una condanna<sup>38</sup>. Ciò suppone implicitamente l'antitesi fra la condanna di Dio contro ogni forma di impurezza sessuale e la sua compiacenza nei confronti del matrimonio. Siamo quindi in grado di collocare la valutazione etica del matrimonio nella sua luce più opportuna: non si tratta solo di un precetto morale che sgorga dalla vocazione cristiana, cosa pur sempre verissima, ma di una realtà di profondo senso religioso. Come il matrimonio è qualcosa di sacro e di gradito a Dio, quasi potremmo dire un atto cultuale e sacrificale, così pure l'impurezza è a Dio sommarmente sgradita. Non è superfluo richiamare, a sostegno di quest'affermazione, il testo di 1 Cor 6, 19.20, che anche si esprime in termini sacrali (ναὸς, τιμῆς, δοξάσατε), come pure 1 Cor 3, 16 e Rm 12, 1.

## 5. Eb 13, 4 nel contesto dell'epistolario paolino

Una luce particolare riceve il testo esaminato se lo si colloca nel contesto di alcuni passi dell'Epistolario paolino. Il primo contesto da considerare è quello dei testi dedicati al matrimonio, tra i quali spiccano 1 Cor 7 ed Ef 5, 22-33. Occorrerebbe anche risalire al più ampio settore dei passi sul corpo umano e sulla sessualità ma ciò sfugge al nostro proposito deliberatamente limitato<sup>39</sup>. Ci limitiamo a segnalare Rm 6; 8; e, come si è detto, Rm 12, 1-2 e 1 Cor 6. Senza soffermarci oltre, svolgiamo una breve considerazione su 1 Cor 7, 1-7;

<sup>38</sup> Così ZORELL, come d'altra parte anche nel greco classico: vid. LIDDEL & SCOTT ed anche F. BÜCHSEL in GLNT, V, 1021-1076. CHANTRAINE fa rilevare che l'etimologia di κρίνω risale ad una radice indoeuropea del tipo \*krinye/\*krinyo, dalla quale proviene anche il latino *cerno* ed i suoi derivati: *certus, crimen, ex-crementum, de-cretum, cribum*. Ciò vuol dire che, fin dall'inizio, il verbo associa i due aspetti: quello della separazione e quello della valutazione. I corrispondenti ebraici sono *shafat* e *din*, il primo dei quali allude in modo speciale all'intervento di Dio.

<sup>39</sup> Abbiamo svolto questa indagine nel lavoro: *Corporeidad y sexualidad humana en el «Corpus paulinum»* in *La masculinidad y la feminidad en el mundo de la Biblia*, citato nella nota 5. Utili riferimenti si possono trovare in S. ZEDDA, *Relativo ed assoluto nella morale di San Paolo*, Brescia 1984; B. PRETE, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini*, Brescia 1979; B. PROIETTI, *La scelta celibataria alla luce della S. Scrittura*, in *Il celibato per il Regno*, Milano 1977, pp. 9-75. Per ciò che si riferisce a 1 Cor. rimandiamo ad un altro lavoro: *La dottrina di San Paolo sulla sessualità umana e la condizione della donna in 1 Cor. Studio di 1 Cor 7 e 1 Cor 11, 3-15*, in «Annales Theologici» 1 (1987) 51-72. Su Ef 5, 22-33, vedi S.F. MILETIC, «One Flesh»: Eph. 5. 22-24, 5. 31. *Marriage and the New Creation*, Roma 1988; *Lettera agli Efesini*, intr., vers. e comm. di R. PENNA, Bologna 1988.

11, 3-15 e Ef 5, 22-33. Nei primi due testi il matrimonio è considerato come fonte di santità e come un «dono» (χάρισμα) di Dio. Più concretamente, in 1 Cor 7, 2 è descritta la necessità di una donazione reciproca dei coniugi, nel senso di una mutua appartenenza: il marito deve avere la sua moglie, e la donna deve avere il suo marito. L'insistenza di san Paolo incide sulla doppia precisazione: τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα (...) τὸν ἴδιον ἄνδρα. Inoltre il linguaggio con cui viene descritto il rapporto matrimoniale si colloca in un ambito religioso: prevale la considerazione dell'unità che deve sussistere tra i coniugi. Tale unità (ἐπὶ τὸ αὐτό...) solo può venir interrotta ἐκ συμφώνου, e cioè di comun accordo, per dedicarsi all'orazione, per un tempo prudente (πρὸς καιρόν...) e per ritornare ad unirsi. D'altra parte l'Apostolo così enuncia il suo asserto fondamentale: «La moglie non è arbitra (οὐκ ἐξουσιάζει) del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è arbitro (ἐξουσιάζει) del proprio corpo, ma lo è la moglie» (1 Cor 7, 4). Tale reciproca ἐξουσία<sup>40</sup> costituisce un obbligo (ὀφειλήν)<sup>41</sup>. Un obbligo che, come sottolinea Prete<sup>42</sup>, va al di là della semplice relazione giuridica e segnala piuttosto una positiva orientazione dei coniugi verso Dio. Il matrimonio, anzi per essere più esatti l'unione matrimoniale, corrisponde all'ordine stabilito da Dio nella Creazione. Ciò aiuta a capire il significato e la dimensione della τιμὴ della quale il matrimonio è degno, secondo Eb 13, 4. E ciò non solo in rapporto all'ordine della Creazione, ma anche dell'elevazione alla grazia: il matrimonio è un χάρισμα. Anche se non si può dare troppa importanza al significato letterale della parola, indubbiamente la nozione di «dono» di Dio viene associata alla proprietà santificante del matrimonio (cfr. 1 Cor 7, 14)<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> ZORELL fa rilevare che la parola viene da ἐξών = ciò che è lecito, e quindi da ἐξεστι = è permesso ed equivale letteralmente al latino licentiam. L'ambito semantico del termine è notevolmente ampio, come si sa, e va dalla nozione di libertà di fare qualcosa alla potestà umana o comunicata da Dio. Il verbo ἐξουσιάζω indicherebbe, in questo senso, il fatto di esercitare un potere su qualcosa o qualcuno (cfr. 1 Cor 6, 12; Lc 22, 25). Anche W. FOERSTER, *ἐξουσία* in GLNT, III, 625-668, sostiene che il verbo equivale a «esercitare il potere».

<sup>41</sup> ZORELL ritiene, in base al significato di ὀφειλω = è ciò che si deve per un motivo di giustizia: cfr. Mt 18, 32; Rm 13, 7.

<sup>42</sup> Vedi B. PRETE, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini*, Brescia 1979, pp. 93-95.

<sup>43</sup> Secondo ZORELL, la parola χάρισμα, di origine ellenistica, indica un dono, in senso generico, ma sempre di origine divina: a volte il termine appare usato nel NT in senso specializzato, ad indicare una grazia straordinaria (cfr. p. es. Rm 12, 6; 1 Cor 12, 4.9.28.30.31; 1 Pt 4, 10).

Quanto al testo di 1 Cor 11, 3-15, è sufficiente per il nostro fine far notare che tra uomo e donna, nel matrimonio, si stabilisce un rapporto di «glorificazione» reciproca<sup>44</sup>. L'uomo è la κεφαλή della donna, la donna è la δόξα del marito<sup>45</sup>. Anche in questo caso ci si muove in un contesto tipicamente religioso, che ha come sfondo il rapporto fra Cristo e la Chiesa: Cristo, infatti, è la κεφαλή dell'uomo. Nel contempo la relazione marito-moglie viene ricollegata alla situazione genesiaca, giacché Dio è il principio dal quale promana la condizione di «capo»<sup>46</sup>. In definitiva 1 Cor 11, 3-15, letto dal nostro punto di vista, segnala soprattutto l'importanza ecclesiale del matrimonio: il matrimonio viene confrontato con la relazione che intercorre tra Dio Padre e Cristo, e viene considerato altresì come strumento di Dio riguardo a un doppio ordine di operazioni: la Creazione e la Redenzione. Nel complesso i testi di 1 Cor suggeriscono che la situazione matrimoniale possiede appunto un duplice riferimento: il progetto divino della Creazione, nel quale il matrimonio si iscrive secondo i termini genesiaci, ed il piano della Redenzione, nel quale il raffronto si fa molto più profondo ed articolato. Il matrimonio, infatti, è la riproduzione, in certo senso, nell'ambito familiare della funzione di «capo» che Cristo ha nei confronti della Chiesa e, in modo più generico, nei confronti dell'universo.

## 6. Dati che apporta l'esegesi patristica

I primi commenti dei Padri si orientano in senso antignostico e cioè in opposizione alla mentalità che vede nell'atto matrimoniale qualcosa di contaminante o che trasmette un'impurezza. S. Giovanni Crisostomo<sup>47</sup>, per esempio, rifiuta l'assioma ebreo per cui «colui

<sup>44</sup> Rimandiamo, per ulteriori approfondimenti, al nostro: *La dottrina di San Paolo sulla sessualità umana e la condizione della donna* in 1 Cor. *Studio di 1 Cor 7 e 1 Cor 11, 3-15*, cit. supra nota 39.

<sup>45</sup> Si vedano gli articoli di G. FEUILLET, *La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniennes: comparaison avec l'Ancien Testament*, in «New Test. Stud.» 21 (1974-75) 157-191; IDEM, *L'homme «gloire de Dieu» et la femme «gloire de l'homme»* (1 Cor, XI, 7b), in «Rev. Bibl.» 81 (1974) 161-182; e di M. ADINOLFI, *Il velo della donna e la rilettura paolina di 1 Cor 11, 2-16*, in «Riv. Bibl.» 23 (1975) 147-173.

<sup>46</sup> Cfr. M. GILBERT, *Une seule chair* (Gn 2, 24), in «Nouv. Rev. Théol.» 100 (1978) 66-89.

<sup>47</sup> *Super Ep. S. Pauli*, cap. XIII, hom. 33, n. 3; PG 63, 227 s.

che proviene dall'unione coniugale non è puro»<sup>48</sup>, obiettando giustamente che le cose abominevoli (βδελυρά) non possono essere un prodotto della natura (ἀπὸ φύσεως) ma della volontà deliberata (ἀπὸ προαιρέσεως). E ne conclude che il matrimonio, ed il suo uso, non può trasmettere un'impurezza (τὶ δῆποτε καὶ ἔξ αὐτοῦ μιαίνεσθαι νομίζει), rafforzando il concetto dell'ἀμίαντος sottolineato dall'Apostolo.

Prima del Crisostomo, S. Efrem in una laconica osservazione aveva accentuato il fatto che il rimprovero dell'Apostolo si doveva all'atteggiamento dei giudeocristiani, ossia dei destinatari della lettera: «Non vedi come si è detto giustamente poco fa che essi erano mondani e legalisti? Essi, infatti, avevano inquinato anche il sacro matrimonio, che seguiva la legge di Mosè». Forse la cosa più interessante in questa frecciata contro la mentalità ebraica o ebraizzante, è l'aggettivo «sacro» attribuito al matrimonio mosaico<sup>49</sup>. Per Efrem evidentemente l'unione coniugale è *res sacra* e, anche se non sappiamo esattamente in che senso, i giudeocristiani l'avevano stravolta riportandola ad una concezione puramente legalista (forse con il ripudio?) e puramente mondana.

Anche Teodoro di Ciro<sup>50</sup> vede un'antitesi nella pericope fra ciò che si dice del matrimonio e ciò che si afferma dell'impurezza e la sottolinea: quello è detto ἔννομον (legittimo), questo è invece λίαν παράνομον (molto contrario alla legge). E soggiunge che, come il matrimonio fu oggetto della benedizione divina (cfr. Gn 1, 27), così l'adulterio e la fornicazione sono il frutto di un λογισμὸς ἀκόλαστος, ossia di una condotta scostumata.

Nell'insieme questi brevi dati patristici ci riconducono ad un'affermazione, che anche se ovvia, non per questo è meno importante. Per i cristiani il matrimonio, ed in concreto il suo uso, è qualcosa di sacro, mentre invece l'impurezza, sia fuori che nel matrimonio, è «abominevole» (βδελυρά)<sup>51</sup>, paragonabile ad una certa «idolatria»,

<sup>48</sup> Il testo non è una citazione letterale della Sacra Scrittura, ma un riferimento *ad sensum*. I collegamenti più pertinenti si hanno con Lv 15 e specialmente Lv 15, 8.

<sup>49</sup> Per il testo di Efrem ci siamo dovuti limitare alla traduzione latina dei Padri Mechitaristi.

<sup>50</sup> PG 82, 780.

<sup>51</sup> La parola ha chiari echi sacrali nella letteratura cristiana. CHANTRAINE ne collega l'etimologia al verbo βδέω e quindi ad un campo semantico che è quello della nausea e dell'emissione di gas dalla bocca o dall'intestino. Indica quindi il profondo disgusto che una cosa provoca ed il senso di vomito. Gli scrittori cristiani, certamente per l'influenza di Dn 11, 31 e Mt 24, 15, dove si parla del βδέλυμα ἐρημώσεως, riservarono la parola per indicare il culto idolatrato: cfr. G.W.H. LAMPE, *Patristic Greek Lexicon*.

ed è un λογισμός che non segue le rette norme fissate da Dio. Ne risulta insomma la percezione, anche se imprecisa, del valore sacro dell'atto coniugale.

Ecco perché San Tommaso, riassumendo i dati della tradizione cristiana, non solo afferma che l'atto matrimoniale non è un male, ma lo dichiara positivamente un bene:

Ex quo patet quod actus matrimonialis potest esse sine peccato, quod est contra hæreticos. 1 Cor 7, 28: *Si nupserit virgo, non peccavit*. Unde Dominus ad ostendendum bonum esse actum matrimonii, primum signum fecit in nuptiis (cfr. Gv 2, 11) et matrimonium nobilitavit præsentia sua corporali et nasci voluit de coniugata<sup>52</sup>.

## 7. Conclusioni

L'insieme di questo studio può forse servire a rivalorizzare il testo di Eb 13, 4. Non si tratta, infatti, secondo noi di una generica osservazione di natura morale sulla castità o sull'impurezza e neanche di un'esortazione a vivere la castità sia fuori che nel matrimonio. Ovviamente quest'esortazione c'è ed è ben chiara e forte. Ma c'è anche qualcosa di più. Il messaggio morale di san Paolo, o del suo discepolo autore letterario di Eb, va al di là del semplice livello parenetico e si ricollega alle grandi tesi della teologia paolina relative all'identificazione con Cristo. Il sostrato dottrinale è perciò singolarmente profondo. La vita cristiana è, nel suo insieme, l'esercizio da parte del singolo fedele del sacerdozio di Cristo. E ciò vale anche per il matrimonio, nel quale gli sposi offrono, proprio per mezzo dell'atto matrimoniale compiuto e vissuto in Cristo, il loro sacrificio ed il loro servizio, la loro «liturgia». Si salda così perfettamente il ragionamento impostato in Ef 5, 22-33. Il matrimonio — qualsiasi matrimonio ed in modo speciale quello fra cristiani — è stato voluto e stabilito da Dio per significare e realizzare il matrimonio tra Cristo e la Chiesa. Ciò è vero per l'unione tra Adamo ed Eva, che è appunto l'immagine del μυστήριον μέγα, ed è vero altresì per il matrimonio naturale, che di quello è la logica derivazione. Ebbene, il matrimonio è anche il modo — uno dei modi — per esercitare con Cristo il culto *rationabile*, gradito a Dio. Ecco perché si può ben affermare

<sup>52</sup> *Super Ep. Sti. Pauli lectura*, ed. R. CAI, Taurini Romæ 1953, n. 732.

che il matrimonio è un esercizio del sacerdozio regale del cristiano e che quindi — materializzandone e concretandone la formulazione — il letto matrimoniale è un «altare».

Ci sembra importante sottolineare questo aspetto perché, proprio riconducendosi ad un pensiero del Nuovo Testamento, un grande maestro di spiritualità come mons. Josemaría Escrivá de Balaguer ha potuto affermare che nel Matrimonio gli sposi si uniscono al Sacerdozio di Cristo: «Que consideréis una cosa muy elemental para un cristiano: en todos los sacramentos, el ministro es el sacerdote; pero ahí [nel matrimonio] no, ahí el ministro sois vosotros. En otros sacramentos, la materia es el pan, es el vino, es el agua... Aquí son vuestros cuerpos. Recordad lo que decía esta mañana con palabras de san Pablo (cfr. 1 Cor 7, 4): no os pertenecéis; yo veo al lecho conyugal como un altar: está allí la materia del sacramento»<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> Sono parole pronunciate durante una riunione con alcuni suoi figli spirituali ed altri amici a Pamplona (Spagna) nel 1967 (*RHF* 20.578, pp. 621-622), vedi analoghe parole dette, in una circostanza simile, a Roma, durante una visita al Centro ELIS. Espressioni affini si riscontrano anche nei suoi scritti: cfr. *Colloqui con Mons. Escrivá de Balaguer*, 5<sup>a</sup> ed., Milano 1987, n. 92; *È Gesù che passa*, nn. 23 e 24; *Solco*, 3<sup>a</sup> ed., Milano 1987, n. 846.

# I VESCOVI COME VICARI DI CRISTO

## Analisi di alcuni brani di *Lumen gentium*, n. 27

Philip GOYRET

---

**Sommario:** 1. *Vicari di Cristo* - a. Il titolo di «Vicari di Cristo» e la sua connessione con l'origine sacramentale del «munus regendi» - b. «Vicari» e «legati» - c. «Vicarius Christi» e «vicarii et legati Christi» - 2. *Dipendenza della sacra potestas* - a. Significato di «ultimatim regatur» - b. Delimitazione della sacra potestas - c. Intervento dell'autorità suprema della Chiesa nel regime delle Chiese particolari - 3. *Pienezza del munus pastorale* - a. Pienezza primaziale ed episcopale - b. Visione introspettiva del «munus pastorale» - c. Veri capi dei popoli che governano - 4. «*Non eliditur, sed asseritur*» - a. Risposte elaborate dalla letteratura teologica postconciliare - b. Variazione terminologica rispetto al Concilio Vaticano I - c. Unità della «potestas iurisdictionis» nella Chiesa particolare - d. Ragione formale di ciascuna delle due potestà - e. Portata della delimitazione delle due potestà.

---

La *salus animarum* — cui si dirige, in ultima istanza, tutta l'attività della Chiesa — si realizza, in definitiva, nel seno delle Chiese particolari, ed in esse il *munus regendi* dei Vescovi guida l'efficace sviluppo di tale realizzazione. È merito del Concilio Vaticano II l'aver dato a questa funzione di governo una considerazione teologica della quale si sentiva la mancanza, giacché sino ad allora il tema era stato visto in prospettiva prevalentemente canonistica.

Il Concilio prende in considerazione la questione *de episcopis* soprattutto in due punti: il capitolo terzo della Cost. Dogm. *Lumen Gentium*, e il Decreto *Christus Dominus*, sulla funzione pastorale di Vescovi. Nel presente lavoro mi limiterò al primo di questi documenti, poiché vi si enunciano i principi fondamentali sui quali pog-

gia la teologia dell'episcopato, e qui si intendono porre in rilievo proprio questi principi.

La costituzione, nel capitolo III, tratta il tema *De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de episcopatu* esponendo l'esercizio dei *tria munera* dei Vescovi verso la fine del capitolo. In particolare il *munus regendi* dei Vescovi rispetto alle Chiese particolari viene trattato al n. 27, in chiusura dei numeri dedicati all'episcopato. La posizione del numero non è irrilevante, giacché indica che vi si assume la dottrina contenuta ai punti precedenti.

In questo studio mi propongo di analizzare alcuni aspetti di quanto dichiarato in LG 27, alla luce del lavoro compiuto durante lo sviluppo del Concilio e della letteratura teologica postconciliare. Lo farò cercando di distinguere ciò che è dottrina stabilita da quelle che sono opinioni personali di altri autori o mie.

LG 27 è strutturato in tre paragrafi. Nel primo si trovano i principi teologici basilari su cui si sostiene la dottrina sull'*munus regendi* dei Vescovi rispetto alle Chiese particolari. Il secondo paragrafo si occupa di una questione specifica: il rapporto tra la potestà episcopale e quella primaziale. Il terzo, invece, descrive la modalità secondo cui va esercitato il *munus regendi*. Per ragioni di spazio lascerò da parte quest'ultimo, mentre del resto approfondirò alcune questioni specifiche: il titolo «vicari e legati di Cristo», la dipendenza della *sacra potestas* episcopale, la pienezza del *munus pastorale*, e il rapporto tra la *potestas episcopalis* ed il regime primaziale.

## 1. Vicari di Cristo

La proposizione iniziale di LG 27<sup>1</sup>, oltre a dichiarare il principio generale dell'esercizio del *munus regendi* come vicari di Cristo, determina il tema di cui si parlerà in questo numero: si tratta del *munus regendi*, esercitato dai Vescovi — vale a dire da coloro che hanno ricevuto la consacrazione episcopale — sulle *Ecclesias particulares sibi commissas* — non su altre Chiese particolari, né su porzioni del Popolo di Dio *non complete exstructis* —.

<sup>1</sup> «Episcopi Ecclesias particulares sibi commissas ut vicarii et legati Christi regunt...».

Quest'ultimo punto merita alcuni chiarimenti. In LG 27 il Concilio ha voluto parlare di Chiese particolari, e non di diocesi<sup>2</sup>. In questo modo si lascia aperta l'esistenza di altre Chiese particolari oltre alle diocesi. L'elemento sostantivo sono le *Ecclesiae complete exstructae*. Questa precisione, tuttavia, non viene sempre correttamente assimilata, giacché si trovano autori che, commentando questo numero della Costituzione, identificano univocamente Chiesa particolare con diocesi<sup>3</sup>.

Occorre anche notare che nei diversi testi conciliari le espressioni *Chiesa particolare* o *Chiesa locale*, a volte usate come sinonimi<sup>4</sup>, non designano sempre la medesima realtà: può trattarsi di Patriarcati, provincie ecclesiastiche o altre aggregazioni; delle comunità di fedeli riunite in un luogo; oppure nel senso che si prende nel passo che sto commentando<sup>5</sup>.

Passando ora ai Vescovi come vicari di Cristo, la prima considerazione elementare da tenere presente è che non si tratta di un titolo meramente onorifico, ma di una qualità inerente al *munus episcopale*, di natura più che giuridica, soprattutto teologica.

Durante il Concilio le discussioni si incentrarono in gran parte sulle sue conseguenze rispetto al Primato, poiché vi si vede un appoggio per rivendicare una più ampia autonomia del Vescovo diocesano. Nella tappa postconciliare, però, sorgono tentativi volti a dare a quest'affermazione — *vicarii et legati Christi* — un fondamento e contenuto teologico maggiore<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Nello schema della Costituzione precedente al definitivo si diceva: *Episcopi Ecclesias sibi commissas...* In uno dei *modi* del terzo periodo conciliare, corrispondente a questo passaggio, si chiedeva «ut scribatur *Episcopi dioecesium Ecclesias*, quia Vicarii Apostolici et Praefecti, etsi character episcopali insigniti, has Ecclesias nomine Romano Pontificis regunt». La Commissione Dottrinale risponde che si ponga «*Ecclesias particulares sibi commissas*, quia agitur de Ecclesiis complete exstructis» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. III, Pars VIII, 94). D'ora innanzi citerò questa fonte con AS, volume, parte e pagina corrispondente.

<sup>3</sup> Cfr. M. MIDALI, *La Costituzione Dogmatica sulla Chiesa*, Coll. «Magistero Conciliare», I, dir. A. Favale (LDC, Torino-Leumann 1966) 660.

<sup>4</sup> «Particulares seu locales Ecclesiae» (Decreto *Unitatis Redintegratio*, 14).

<sup>5</sup> Uno studio di questi diversi sensi e delle loro corrispondenze nei testi conciliari si trova in K. MÖRSORF, *L'autonomia della Chiesa locale*, in AA. Vv., *La Chiesa dopo il Concilio* (Giuffrè, Milano 1972) 166-168.

<sup>6</sup> Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero* (Jaca Book, Milano 1986) 305-306; M. GUERRA GOMEZ, *Los nombres del Papa*, in FAC. TEOL. DEL NORTE DE ESPAÑA, Col. «Teología del Sacerdocio» 15 (1982) 431-472; MIDALI, *o.c.*, 659; A. GRANADOS, *El misterio de la Iglesia en el Concilio Vaticano II* (RIALP, Madrid-México-Pamplona 1965) 263-264; U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato nel capitolo III della Cost. Dog.* «*Lumen Gentium*» (CNE, Roma 1968) *passim*.

Però è dalla dottrina del Concilio stesso che si capta tutta la ricchezza teologica di questo titolo. La Costituzione, come vedremo in seguito, pone come fondamento, in ordine al suo senso più profondo, l'origine sacramentale del *munus regendi*, ed è questo che conferisce al Vescovo un'autorità del tutto singolare.

a) *Il titolo di «Vicari di Cristo» e la sua connessione con l'origine sacramentale del «munus regendi»*

Il testo in cui si dichiara la sacramentalità dell'episcopato — LG 21b nella versione definitiva della costituzione — ha subito diverse modificazioni nel corso dei dibattiti conciliari. In particolare, la posizione del *munus regendi* evolve da una relazione con il *munus sanctificandi* — la cui origine sacramentale viene dichiarata sin dal primo schema — qualificata come *arcto vinculo*<sup>7</sup>, fino a una equiparazione completa dell'origine sacramentale di ciascuno dei *tria munera*<sup>8</sup>.

Si è verificata una variazione importante anche nell'insieme dei due paragrafi definitivi di LG 21. Ci riferiamo all'inversione dell'ordine, che si è prodotto tra gli schemi I e II. In LG 21a — versione definitiva — si parla della relazione diretta tra il Vescovo e Cristo, della presenza di Cristo nel Vescovo e di come Cristo continua la sua missione attraverso di lui<sup>9</sup>. Parlando di questo cambiamento,

<sup>7</sup> «Iesus (...) potestatem authentice docendi et gubernandi in Ecclesia ita instituit ut natura sua *arcto vinculo* coniungeretur cum potestate sanctificandi quæ in sacramento Ordinis confertur» (AS, Vol. I, Pars IV, 29). Il corsivo è mio.

<sup>8</sup> «Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quæ tamen natura sua non nisi in hierarchica communionem cum Collegii Capite et membris exerceri possunt» (LG 21b).

<sup>9</sup> «In Episcopis, igitur, quibus presbyteri assistunt, adest in medio credentium Dominus Iesus Christus, Pontifex Summus. Sedens enim ad dexteram Dei Patris, non deest a suorum congregatione pontificum, sed imprimis per eorum eximium servitium verbum Dei omnibus gentibus prædicat et credentibus sacramenta fidei continuo administrat, eorum paterno munere (cfr. 1 Cor 4, 15) nova membra Corpori suo regeneratione superna incorporat, eorum denique sapientia et prudentia Populum Novi Testamenti in sua ad æternam beatitudinem peregrinatione dirigit et ordinat. Hi pastores ad pascendum dominicum gregem electi, ministri Christi sunt et dispensatores mysteriorum Dei (cfr. 1 Cor 4, 1), quibus concredita est testificatio Evangelii gratiæ Dei (cfr. Rm 15, 16; At 20, 24), atque ministratio Spiritus et iustitia in gloria (cfr. 2 Cor 3, 8-9)».

U. Betti commenta che «quanto si dice in quest'ultimo paragrafo ha priorità teologica su tutto il resto, e dovrebbe avere anche priorità materiale. Così apparirebbe ancora meglio che il vescovo non solo riceve il sacramento dell'ordine in pienezza, ma diventa sacramento di Cristo stesso presente ed operante nella Chiesa mediante i poteri episcopali di santificare, di insegnare e di governare»<sup>10</sup>.

La Commissione Dottrinale, dal canto suo, giustifica l'inversione d'ordine dicendo:

«Si cambia l'*ordine dei paragrafi*, per porre in rilievo il contenuto del paragrafo che adesso sta per primo. Così si dà soddisfazione ai Vescovi della Regione di Parigi, e risulta più chiara la connessione di idee con il numero precedente»<sup>11</sup>.

Questo ci obbliga a dirigere l'attenzione al primo paragrafo, poiché ciò che si dice in LG 21a costituisce una premessa per poter poi parlare della sacramentalità. Ossia, la relazione tra Cristo e il Vescovo, così come viene descritta in questo primo paragrafo, è tanto stretta da esigere, perché essa sia possibile, un vincolo di carattere ontologico, il quale non si può concepire né realizzare se non attraverso una speciale consacrazione sacramentale<sup>12</sup>. Inoltre, questa presenza di Cristo nel Vescovo, e la continuità della sua missione attraverso di lui, non si riferisce soltanto all'esercizio del *munus sanctificandi*, bensì alla persona stessa del Vescovo e all'intero esercizio del *munus episcopale*, ivi incluso, pertanto, anche il *munus regendi*. Così si deduce, rispetto a quest'ultimo, da LG 21a, laddove dice che Gesù Cristo «*eorum denique sapientia et prudentia* (quella dei Vescovi) *Populum Novi Testamenti in sua ad æternam beatitudinem peregrinatione dirigit et ordinat*».

Perciò la presenza di Cristo nella persona e nella funzione del Vescovo non lo costituisce semplicemente nel suo mero rappresentante; invece, Cristo stesso realmente si presenta e agisce per mezzo di lui. Ed è questa speciale relazione con Cristo quella che conferisce ai Vescovi una singolare autorità, che è originale e propria, in quanto che non trae origine da nessuna istanza umana, ma da Cristo stesso.

<sup>10</sup> U. BETTI, *o.c.*, 139.

<sup>11</sup> «Mutatur ordo paragraphorum, ut extollatur contentum paragraphi quæ nunc in initio ponitur. Ita satisfactio præbetur Episcopis Regionis Parisiensis, et connexio idearum cum numero præcedente clarius apparet» (AS, Vol. III, Pars I, 238).

<sup>12</sup> Cfr. U. BETTI, *o.c.*, 365.

In questo senso si esprimeva, nel secondo periodo conciliare, il Card. Léger: «Legittimamente il nostro schema mette in rilievo i vincoli che uniscono i Vescovi tra di loro e con il successore di Pietro. Penso, tuttavia, che non sono evidenziati sufficientemente i vincoli dei Vescovi con Cristo. Infatti, quantunque lo schema affermi che il Vescovo riceve la sua missione da Cristo, non descrive sufficientemente, ed in modo esplicito, come Cristo opera attualmente e permanentemente nella Chiesa *attraverso i Vescovi*. Poiché è così necessario manifestare chiaramente tutti i vincoli del Vescovo con Cristo, al fine di mostrare la natura propria e originale dell'autorità della Chiesa, desidererei che queste relazioni permanenti fossero più profondamente illustrate (...). Si deve attribuire in modo eminente ai Vescovi, e a quanti partecipano della loro funzione, la distribuzione della grazia e della dottrina di Cristo agli uomini. Al fine di descrivere quest'azione attuale e permanente di Cristo nella Chiesa attraverso i Vescovi e i loro collaboratori, lo schema dovrebbe in qualche modo esprimere come il Vescovo è specchio, segno, sacramento vivo di Cristo»<sup>13</sup>.

Il riconoscimento di un vincolo tanto stretto tra Cristo e il Vescovo<sup>14</sup> viene corroborato anche dal fatto che LG 21a non esita a qualificare il «*servitium*» dei Vescovi come «*eximium*». Non si tratta qui di un encomio al lavoro dei Vescovi in se stessi. Rispondendo

<sup>13</sup> «Legitime schema nostrum in lucem ponit vincula quibus religantur episcopi inter se et cum Successore Petri. Puto tamen schema insufficienter in lucem ponere vincula episcopi cum Ipso Cristo. Dum enim schema dicit quomodo episcopus missionem suam a Christo recipiat, non satis explicitè describit quomodo *per episcopos* Christus actualiter et permanentè agat in Ecclesia. Cum autem clare manifestare omnia vincula episcopi cum Christo tanti ponderis sit ad propriam et originalem naturam auctoritatis in Ecclesia ostendendam, optarem ut hæ permanentes relationes fusius illustrarentur (...). Modo eminente episcopo eisque qui participant de eius munere tribuendum est quod hominibus impertiuntur gratia Christi, doctrinaque eius. Ad hanc actionem actualem et permanentem Christi in Ecclesia per episcopum adiutoresque eius describendam, schema quodammodo exprimere deberet episcopum esse speculum, signum, sacramentum vivens Christi» (AS, Vol. II, Pars II, 224).

<sup>14</sup> Quantunque il vincolo cui ci riferiamo va molto al di là della mera rappresentazione, occorre calibrare correttamente l'intensità di tale vincolo. Le parole conclusive dell'intervento del Card. Léger — «il Vescovo è specchio, segno, sacramento vivo di Cristo», appena citate — sembrano oltrepassare, a mio avviso, il senso indicato dal testo definitivo di LG 21a. Dal testo conciliare si trae la sacramentalità dell'episcopato, compresa l'origine sacramentale del *munus regendi*, ma non che la persona del Vescovo sia «sacramento vivo di Cristo». Quest'ultima affermazione varrebbe solo in senso marcatamente analogico.

a un Padre conciliare che percepiva in questa parola un certo sapore trionfalista, la Commissione Dottrinale chiarisce che

«il servizio del Vescovo viene detto “esimio“, in quanto azione di Cristo; esige nel suo compimento “sapienza e prudenza“. Queste parole non hanno un sapore trionfalista»<sup>15</sup>.

È in questo punto che il Vescovo si distingue nettamente da qualsiasi altra persona costituita in autorità. Non possiede autorità semplicemente per il fatto di aver ricevuto la missione di insegnare e di governare, insieme al rispettivo potere giurisdizionale. La possiede soprattutto per il fatto di aver ricevuto una consacrazione speciale che lo trasforma in immagine privilegiata di Cristo e lo rende partecipe della stessa autorità del Signore.

Da queste considerazioni si evince un altro aspetto importante. Si vuol dire — correttamente — che i Vescovi *ricevono* l'autorità da Cristo. Tuttavia, ciò potrebbe indurre a pensare che, una volta ricevuta tale autorità, essa potrebbe essere usata arbitrariamente, allo stesso modo che di un qualsivoglia dono, una volta posseduto, si potrebbe disporre liberamente e come meglio aggrada. Più che di ricevere l'autorità, si dovrebbe parlare dell'autorità di Cristo che per mezzo dei Vescovi si presenta e agisce tra gli uomini.

Basandosi su questi principi teologici si può comprendere perché il fatto di essere «vicari e legati di Cristo» esige il fondamento sacramentale del *munus regendi*. O, meglio, invertendo i termini, se si suppone l'origine sacramentale del *munus regendi*, allora l'affermazione che i Vescovi reggono le Chiese particolari come vicari e legati di Cristo, conferisce al *regere* un fondamento, un contenuto, e un'autorità del tutto speciale. È Cristo che regge le Chiese particolari, e lo fa attraverso dei suoi vicari, i Vescovi.

#### b) «Vicari» e «legati»

Orbene, LG 27 parla di «vicari» e di «legati». Non esiste distinzione tra l'uno e l'altro termine? Si tratta di un'insistenza doppia su di una stessa idea, o esiste un senso specifico di ognuno dei due

<sup>15</sup> «Servitium Episcopi dicitur “eximium“, utpote actio Christi; exigit in præposito “sapientiam et prudentiam“. Quæ verba non sapiunt triumphalismum, ut timebat E/738» (AS, Vol. III, Pars I, 238).

termini? Tale questione era già stata sollevata nel secondo periodo conciliare, quando si era proposto di introdurre l'espressione *ut legati Christi eiusque nomine*, oppure di lasciare l'uno o l'altro termine, ma non ambedue<sup>16</sup>. Il testo, invece, rimase invariato.

L'espressione *vicarii et legati Christi* non è originale di questa Costituzione. Su questa frase, la nota più ampia tra i successivi schemi è la [59] dello schema II<sup>17</sup>, nella quale si elencano 6 documenti magisteriali e 12 testi tratti da testimonianze della Tradizione. In questi luoghi, l'espressione assume diverse forme, con un marcato accento preferenziale sul termine «vicario»; il vocabolo «legato» non figura nei testi magisteriali.

Se analizziamo queste parole da un punto di vista semantico, osserviamo che *vicarius* deriva da *vicis*, che significa *fare le veci di*, o anche, *la funzione svolta da qualcuno in sostituzione della persona*. E *vicarius*, concretamente, significa *che tiene le veci d'una persona o cosa, sostituendola nel ruolo o nella funzione*<sup>18</sup>. È un vocabolo di origine latino, di derivazione profana, che viene incorporato nella letteratura cristiana già con Tertulliano, primo scrittore cristiano a usare estesamente il latino<sup>19</sup>.

In quanto a *legato*, si tratta di una derivazione da *lego-legare*, e significa *ambasciatore, messo, inviato, persona inviata dall'autorità affinché, come suo rappresentante, tratti una questione con altri*<sup>20</sup>. A mio parere, se tralasciamo le sfumature provenienti da dizionari che non pretendono di andare al senso teologico, e riteniamo solo le idee centrali, il termine «vicario» pone l'accento più sulla nozione di «fare le veci di», d'essere come un prolungamento della persona della qua-

<sup>16</sup> Cfr. gli interventi di A. FERNANDEZ e A. BEA, in AS, Vol. II, Pars II, 428 y 651 rispettivamente.

<sup>17</sup> Cfr. AS, Vol. II, Pars I, 252.

<sup>18</sup> Cfr. F. CALONGHI, *Dizionario Latino-italiano* (Torino 1969), sub voce «vicarius». Nel S. SEGURA MUNGUIA, *Diccionario Etimológico Latino-Español* (Eds. Grales. Anaya, Madrid 1985) alla voce «vicarius», si dice «sustituto, suplente, representante; que toma el puesto de alguien; sucedáneo»; en P.G.W. GLARE, *Oxford Latin Dictionary* (Clarendon Press, Oxford 1984) alla voce «vicarius», si dice «supplying the place of someone or something else, substitute; a person who acts in the place of someone else».

<sup>19</sup> Per uno studio etimologico e storico del termine, cfr. M. GUERRA GOMEZ, *o.c.*, 440-450.

<sup>20</sup> Cfr. F. CALONGHI, *o.c.*, voce «legatus». Nel S. SEGURA MUNGUIA, *o.c.*, alla voce «lego-legare», si dice «enviar con una misión»; en GLARE, *o.c.*, alla voce «legatus», si dice «ambassador, envoy, representative, delegate; a deputy of the emperor». Alla voce «legatio» se legge «the office or duties of an ambassador».

le si è vicario; invece, «legato» fa riferimento alla missione, al fatto d'essere inviati da qualcuno per svolgere un certo compito nel suo nome.

Il senso della frase che stiamo analizzando è così concorde, a mio parere, con quanto detto a proposito di LG 21a: il Vescovo fa le veci di Cristo — *vicarius* — perché Cristo è presente in lui; e il Vescovo realizza la missione che gli è affidata — *legatus* — perché è Cristo che continua la sua missione attraverso di lui.

E si scostano da questa concezione del vincolo del Vescovo con Cristo tanto una considerazione illimitata del carattere *proprio* del *munus regendi*, che giunge a dimenticare la sua connessione con Cristo — sarebbe questo il caso di un uso arbitrario della funzione episcopale —, quanto una riduzione del senso del vicariato e della legazione a una *delegazione* da parte di un'autorità umana.

### c) «*Vicarius Christi*» e «*vicarii et legati Christi*»

Per concludere il tema, resta da analizzare in che cosa si differenzia il titolo di «vicario di Cristo» a seconda che lo si applichi al Romano Pontefice — seguendo l'uso più comune, e che la Costituzione riafferma nei nn. 18 y 22 — o ai Vescovi. Già nelle discussioni della fase preconciolare sorsero timori in merito alla confusione che avrebbe potuto ingenerare l'estensione di questo titolo ai Vescovi, quando la consuetudine fino a quel momento era di riservarlo esclusivamente al Papa<sup>21</sup>. Tuttavia, la frase *vicarii et legati Christi* non subisce modifiche nel corso di tutto il Concilio.

Occorre tener presente, rispetto a ciò che abbiamo chiamato «uso più comune», che non era stato sempre così. La Commissione Dottrinale precisa, nella *relatio ad n. 11* dello schema III *de Ecclesia*, che

«nei primi tempi questo titolo si adoperava in riferimento ai Vescovi; più tardi, venne riferito al Romano Pontefice, che fino al secolo XI si chiamava preferibilmente *Vicario di Pietro*, mentre in seguito lo si passa a chiamare piuttosto *Vicario de Cristo*»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. Acta et Documenta Concilii Oecumenici Vaticani II Apparando, Series II, Vol. II, Pars III, 1050. D'ora innanzi questa fonte verrà citata come AD, serie, volume, parte e pagina corrispondente.

<sup>22</sup> «Primis temporibus hic titulus de *Episcopis* adhibebatur, deinde de Romano Pontifice, qui usque ad sæculum XI prævalenter *Vicarius Petri* appellatur, postea autem passim *Vicarius Christi* dicitur» (AS, Vol. III, Pars I, 234). Secondo questa visione i Padri conciliari approvarono il testo. La risposta della Commissione Dottrinale citata, necessaria-

Conviene anche ricordare che negli interventi dei Padri conciliari non si sono levate voci che direttamente abbiano negato che i Vescovi siano *vicarii Christi*. Il problema semmai è di opportunità, e di come ciò si debba intendere rispetto all'uno e all'altro soggetto.

Per porre in rilievo la differenza, in uno dei *modi* del terzo periodo conciliare alcuni Padri chiedevano che in LG 18 si modificasse la frase *qui cum successore Petri, Christi Vicario*, a favore di *primo Christi Vicario*, o *eminenter Vicario Christi*. La Commissione Dottrinale respinge la proposta rispondendo che

«giacché nel n. 27, p. 71, lin. 3 anche i Vescovi sono chiamati “Vicari di Cristo”, evidentemente il titolo si intende in modo eminente del Romano Pontefice (...). Pertanto nel testo non si deve cambiare alcunché»<sup>23</sup>.

È dunque nel *modo eminenter* dove si fonda la differenza. In quanto al senso preciso dell'*eminenter*, U. Betti lo vede nel fatto che il Papa è Vicario di Cristo per tutta la Chiesa, mentre il Vescovo lo è — come afferma LG 27 — rispetto alla propria Chiesa particolare<sup>24</sup>.

La mia opinione coincide solo parzialmente con questa affermazione di Betti. Mi pare vero quanto da lui sostenuto, ma c'è qual-

mente concisa, non contiene particolari. Lo studio di M. Guerra Gómez, cui ho accennato (*Los nombres del Papa*, cit., 461-468), ci offre ulteriori precisazioni:

Tertulliano parla di Gesù Cristo come del *Vicarius Patris* (*Adv. Prax.* 24, 5; *Adv. Marc.* 5, 6) e dello Spirito Santo come del *Vicarius Christi* (*Præscr. hæc.* 28, 1; *Adv. Valent.* 16). Cipriano chiama il Papa *vicarius et successor eorum* (dei Papi precedenti, risalendo fino a Pietro) in *Epist.* 28, 5. La formula *vicarius Petri* appare esplicita nel secolo V, nella corrispondenza dei Papi [cfr. A. THIEL, *Epistolæ Romanorum Pontificum genuinæ et qua ad eos scriptæ sunt a S. Hilario usque ad Pelagium*, II (New York 1974)] e altre testimonianze (cfr., tra gli altri, Aponio, *Cant. cant.* 10, 205, in *MLS* 1, 986).

Il titolo *Vicarius Christi* applicato a S. Pietro, letteralmente o implicitamente, appare nel s. IV in Ambrosiaster, *Expos. in Lucam* 1, 10, in *ML* 15, 1942; in Leone Magno, *Sermo IV de Natale ipsius*, in *CCL* 38, *Tractatus* IV, 47-51; in Aponio, *Cant. cant.* 2, 33, in *MLS* 1, 828. Il titolo passa quindi a contraddistinguere il Papa: cfr. A. Thiel, *o.c.*, 447 e specialmente le acclamazioni del Sinodo Romano dell'anno 495 (“*Vicarium Christi te videmus*”, in *CSEL* 35, 487, 4-7).

<sup>23</sup> Il testo completo della risposta del *modus* dice così: «Quidam Patres scribere volunt: “successores Petri, primo Christi Vicario”; vel “eminenter Vicario Christi”, vel adde- dere volunt: “Coryphæo et”.

R.-Quia sub n. 27, pag. 71, lin. 3 etiam Episcopis vocantur “Vicarii Christi”, titulu pro Romano Pontifice evidenter modo eminenter intelligitur. Titulus “Coryphæos”, ne in Oriente quidem, est titulus ordinarius pro “successore” Petri. Unde in textu nihil im- mutandum» (AS, Vol. III, Pars VIII, 56).

<sup>24</sup> Cfr. U. Betti, *o.c.*, 244.

cos'altro da aggiungere. La differenza di contenuto del titolo di «Vicario di Cristo» a seconda che lo applichiamo al Papa o ai Vescovi non è solo quantitativa — l'estensione fisica di un potere — ma anche *qualitativa*. Non è questo il momento di spiegare in profondità la funzione di Vicario di Cristo propria del Papa: dirò solamente ciò che mi sembra importante per captare la differenza qualitativa di cui parlo. Cristo, nell'affidare alla sua Chiesa la missione di proseguire l'opera da lui cominciata, assegnò diversi ministeri ai membri della Chiesa. In particolare, Pietro e gli altri Apostoli ricevettero il *munus apostolicum*, che continua nei loro successori, i Vescovi, quando questi ricevono la consacrazione episcopale, e che li qualifica ontologicamente — come abbiamo già visto — come vicari di Cristo, tutti allo stesso modo. Dunque, per ciò che concerne questo *munus apostolicum*, tutti i successori degli Apostoli — sia il Papa che gli altri Vescovi — sono in pari modo Vicari di Cristo.

Però, oltre al *munus apostolicum*, Cristo affidò a Pietro — e solo a lui — il *munus petrinum*<sup>25</sup>, e questo *munus* continua nei suoi successori nel Pontificato Romano. Il *munus petrinum* — che si riceve nella collazione del Pontificato Romano — tocca anche la funzione di Vicario di Cristo, giacché colui che è rivestito del *munus petrinum* fa le veci di Cristo in un modo più compiuto, più *eminente*: partecipa alla missione di Cristo in un modo che non è comune agli altri Vescovi. Non è adesso il momento per proseguire nello studio del contenuto del *munus petrinum* e della sua differenza rispetto al *munus apostolicum*: basta quanto detto per comprendere la differenza qualitativa di cui parliamo.

Se adesso ritorniamo a quanto detto rispetto alle eccezioni diverse dei termini «vicario» e «legato», troviamo nuove sfumature. Dopo aver stabilito la diversità del modo in cui si predica il titolo «Vicario di Cristo» nell'uno e nell'altro caso, tocca mettere a fuoco la stessa questione rispetto al secondo titolo. Anche se la *Lumen Gentium* non parla del Romano Pontefice come di «Legatus Christi», è evidente che, se lo afferma del Vescovo, implicitamente lo dice anche del Papa<sup>26</sup>. Riprendendo adesso l'affermazione di Betti poco so-

<sup>25</sup> Si ricordi LG 22b: «Dominus unum Simonem ut petram et clavigerum Ecclesiae posuit (cfr. Mt 16, 18-19), eumque Pastorem totius sui gregis constituit (cfr. Gv 21, 15 ss.)...». Il corsivo è mio.

<sup>26</sup> Mi riferisco al Papa in quanto Capo della Chiesa universale, tralasciando la sua capitalità sulla Chiesa di Roma.

pra citata, mi pare che quanto da lui sostenuto vada applicato più propriamente alla *legazione*, secondo il significato stabilito nelle pagine precedenti.

Il compito affidato al Papa e al Vescovo diocesano, in quanto alla funzione di regime, è estensivamente diverso: il Papa infatti, come detto, possiede una funzione di regime sulla Chiesa universale, mentre il Vescovo — singolarmente considerato — l'ha sulla Chiesa particolare.

## 2. Dipendenza della *sacra potestas*

Dopo aver affermato il principio basilare su cui poggia il *munus regendi* dei Vescovi — il fatto che reggano le proprie Chiese particolari come vicari e legati di Cristo — LG 27 prosegue enunciando gli altri tratti essenziali che ne configurano la funzione.

La necessaria brevità di queste pagine mi obbliga a passare rapidamente al commento di ciò che vi si dice sulla dipendenza della *sacra potestas*, quantunque tralasci aspetti per niente disprezzabili.

Il testo conciliare, dopo aver affermato che «questa potestà che personalmente esercitano in nome di Cristo è propria, ordinaria e immediata»<sup>27</sup>, prosegue dichiarando che «il suo esercizio è regolato in definitiva dalla suprema autorità della Chiesa e può essere circoscritto entro certi limiti in vista all'utilità della Chiesa o dei fedeli»<sup>28</sup>. Mi interessa considerare adesso come vanno intese questa regolazione e questa circoscrizione.

Occorre tenere presente che a venire limitata è la *sacra potestas*, la *potestas iurisdictionis*, e non il *munus regendi* nella sua globalità. Quest'ultimo include, oltre alla *potestas iurisdictionis*, i *consilia*, *suasiones*, *exempla* e la *auctoritas*<sup>29</sup>: non ha senso, per la natura stessa delle cose, parlare di limiti rispetto a questi due ultimi elementi.

<sup>27</sup> «Hæc potestas qua, nomine Christi, personaliter funguntur, est propria, ordinaria et immediata...».

<sup>28</sup> «...licet a suprema Ecclesiæ auctoritate exercitium eiusdem ultimatim regatur et certis limitibus, intuitu utilitatis Ecclesiæ vel fidelium, circumscribi possit».

<sup>29</sup> «...Consiliis, suasionibus, exemplis, verum etiam auctoritate et sacra potestate...» (LG 27a): con queste parole si indicano gli elementi costitutivi del *munus regendi*.

a) *Significato di «ultimatim regatur»*

Nel testo conciliare si adopera il termine *ultimatim*. Alcuni autori hanno visto qui un'indicazione per cui il Romano Pontefice non debba intromettersi continuamente nel governo delle Chiese particolari<sup>30</sup>, ma abbia la funzione di intervenire *in ultimo termine*<sup>31</sup>, in casi speciali.

Tuttavia, una lettura attenta rivelerà che ciò che lì si afferma sulla potestà sono *due cose diverse*, separate dalla congiunzione *et*:

- *«licet a suprema auctoritate Ecclesiae exercitium eiusdem ultimatim regatur»*
- *«certis limitibus, intuitu utilitatis Ecclesiae vel fidelium, circumscribi possit».*

Come si può notare, l'avverbio *ultimatim* qualifica *regatur*, non *circumscribi*. Dire che la *sacra potestas* del Vescovo è retta *ultimatim* dalla suprema autorità della Chiesa non fa direttamente riferimento alla maggiore o minore frequenza degli interventi di quest'ultima nel regime delle Chiese particolari; ma ci mette di fronte a una realtà costituzionale della Chiesa: il fatto che le Chiese particolari non sono autosufficienti, non possono sussistere, e neppure essere concepite, separatamente dalla Chiesa universale. Vi sono, nell'ambito della Chiesa universale, il *depositum fidei*, il Magistero universale, alcune leggi generali e disciplinari, un regime primaziale e collegiale, ecc.: e queste realtà, attraverso l'«autorità suprema della Chiesa», *reggono* la potestà del Vescovo. Egli non può operare indipendentemente, in opposizione a queste realtà... Realtà che, d'altro canto, hanno *carattere permanente e universale*: alcune appartengono all'essenza stessa della Chiesa — si pensi al *depositum fidei* — e altre ne regolano e promuovono l'unità.

Viste così le cose, bisogna intendere il termine *ultimatim* come atto a indicare che al di là della *sacra potestas* del Vescovo, al di sopra di essa e in modo permanente, esiste un'autorità cui essa è soggetta: ma non si cerca di illustrare qui, nella prima parte del passo che stia-

<sup>30</sup> «Il termine *ultimatim* intende esprimere che Roma non si immischia continuamente nell'amministrazione delle altre diocesi; l'autorità centrale distribuisce i compiti e funge da istanza in ultimo appello per proteggere sia i Vescovi sia i loro diocesani» (G. PHILIPS, *o.c.*, 307).

<sup>31</sup> Questa traduzione del termine *ultimatim*, che differisce da quella di «in definitiva» adoperato in molte versioni nelle lingue volgari, mi pare più concorde con il senso genuino del testo originale latino.

mo commentando, le possibilità d'intervento nel regime locale, ma di ricordare una realtà che di per sé è permanente e indipendente da queste possibilità d'intervento. La potestà del Vescovo è *sempre* in dipendenza dall'autorità suprema, e ciò costituisce un dono, un *bene* per la Chiesa particolare, che non è autosufficiente, e ha bisogno di stare unita alle menzionate realtà della Chiesa universale.

È errato, a nostro giudizio, ridurre tale dipendenza ai casi di conflitto. Nel secondo periodo conciliare, le Conferenze Episcopali del Cile, dell'Uruguay e della Scandinavia chiedevano che il termine *ultimatum* venisse sostituito da *ulterius*, giacché, in senso stretto, è la *legge di Cristo* a reggere la potestà del Vescovo<sup>32</sup>. La proposta non fu accettata. Anche se gli Atti del Concilio non specificano il motivo del diniego, non è temerario supporre che quanto indicavano quei Padri è considerato sottinteso: ma quel che si vuole stabilire è la relazione della potestà episcopale con il regime primaziale, più che con Cristo.

Orbene, a nostro avviso, il significato che questi Padri conciliari davano alla radice semantica comune ai due vocaboli coincide con quanto abbiamo appena esposto. Infatti la subordinazione della potestà del Vescovo alla legge di Cristo è un arricchimento, un dono, oltretutto una necessità, e non è possibile porre al suo riguardo un problema di conflitto di poteri. Si tratta della sottomissione a un potere superiore e permanente, che appartiene all'essenza stessa della Chiesa.

Tale concezione della relazione tra la potestà primaziale e quella episcopale è in contrasto con un'interpretazione, abbastanza diffusa, che la considera fonte di problemi giurisdizionali e di limiti di poteri: un'interpretazione che cerca di dare una maggiore autonomia al regime locale ricorrendo — a torto, come abbiamo visto — al termine *ultimatum*: la Santa Sede potrebbe intervenire solo in casi singolari o straordinari di una diocesi, a guisa d'istanza superiore.

#### b) *Delimitazione della sacra potestas*

Passiamo ora al secondo aspetto della dipendenza della *sacra potestas: et certis limitibus (...) circumscribi possit*. Sebbene la missione di governare la Chiesa particolare competa in primo luogo al Vescovo che, per questa ragione, possiede tutta la potestà necessaria allo

<sup>32</sup> Cfr. AS, Vol. II, Pars I, 781; e Pars II, 907-908.

scopo — *autonomia* —<sup>33</sup>, la *subordinazione* alla potestà suprema autorizza quest'ultima a limitare l'esercizio della potestà episcopale, quando, a suo giudizio, lo richieda l'*utilitas Ecclesiae vel fidelium*.

Tale funzione dell'autorità suprema non è una mera opera di coordinamento. Nel secondo intervallo conciliare venne presentato un suggerimento volto a sostituire l'espressione *ultimatim regatur* con l'espressione *coordinandum sit*; tuttavia la Commissione Dottrinale la respinse in quanto *debilior*<sup>34</sup>.

Occorre tener conto anche che il qualificativo *certis* non pretende di stabilire limiti invalicabili<sup>35</sup>. Nel primo intervallo conciliare, Mons. Carli aveva rilevato la cosa<sup>36</sup>. A mio avviso, quando si tratta di situazioni ordinarie, il campo della *sacra potestas* episcopale, e dunque anche i suoi limiti — è determinato: si estende a tutto quanto è necessario perché la *cura habitualis et cotidiana* possa essere sostenuta convenientemente dalla corrispondente potestà di giurisdizione.

Non è invece determinato fino a che punto possa arrivare, quando lo esige l'*utilitas Ecclesiae vel fidelium*, la riduzione della *potestas iurisdictionis* episcopale; e non è determinato, proprio perché tale punto è di per sé variabile a seconda delle circostanze<sup>37</sup>. Come non si può parlare di un nucleo intoccabile, neppure si potrebbe sopprimere totalmente la *potestas iurisdictionis*, dal momento che essa è un elemento essenziale del *munus regendi*. Se si desse il caso, quella realtà cesserebbe di essere una Chiesa particolare.

<sup>33</sup> Di tale autonomia ripareremo più avanti.

<sup>34</sup> «In suggestionibus a Papa missis proponitur, ut loco "ultimatim regatur", ponatur "coordinandum sit". Quia tamen hæc nova expressio debilior est quam precedens, mutatio commissioni non videtur opportuna» (AS, Vol. III, Pars I, 254).

<sup>35</sup> «The power of bishops cannot be completely taken from them as long as they are capable of ruling their dioceses (...). The Fathers did not state to what extent the powers of bishops can be circumscribed» [J.J. O'ROURKE, *The office of the bishops and its relationship to the particular Churches and to the universal Church*, in «Studia Canonica» V/2 (1971) 237].

<sup>36</sup> Cfr. AS, Vol. II, Pars I, 638.

<sup>37</sup> In questo senso si pronuncia T. Jiménez Urresti, quando, commentando questo passo della Costituzione, dice che «de este principio se deriva que las facultades episcopales están marcadas de algunas limitaciones canónicas que marcan el ámbito en que canónicamente pueden ejercerse. Evidentemente estas limitaciones, al igual que la concreción del campo de trabajo, pueden variar y cambiar en la historia según las diversas necesidades pastorales. Por eso, al igual que varían las circunscripciones de las diócesis, varían también las facultades de los obispos» [*Constitución jerárquica de la Iglesia*, in AA. Vv., *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, dir. C. Morcillo (BAC, Madrid 1966) 483].

Occorre rilevare che il fatto di limitare la giurisdizione episcopale in una determinata Chiesa particolare non comporta necessariamente una mancanza di comunione gerarchica.

Da un lato, la menzionata giurisdizione è *sempre* limitata (territorialmente, per esempio), e la comunione gerarchica permane viva. Ma anche nel caso che tali limiti, per determinate circostanze, riducano notevolmente la *potestas iurisdictionis*, la comunione continua ad esistere.

Quando l'ambito della *sacra potestas* del Vescovo viene ampliato, per ragioni di opportunità pastorale, lasciando nelle sue mani certe materie fino allora riservate alla competenza del regime supremo<sup>38</sup>, nel linguaggio comune si parla di *facoltà pontificia* concessa ai Vescovi.

A tale terminologia soggiace, a mio avviso, una deficiente assimilazione della dottrina che stiamo analizzando. Non si tratta di una delega di facoltà, ma del recupero del *pieno* esercizio del *munus pastorale*, fin allora limitato in vista del bene della Chiesa<sup>39</sup>.

### c) *Intervento dell'autorità suprema della Chiesa nel regime delle Chiese particolari*

Il testo conciliare parla di *suprema auctoritas Ecclesiae*. Ossia, secondo LG 22b, non solo il Romano Pontefice, ma anche il Collegio Episcopale unito al suo Capo, il Romano Pontefice. Di fatto, nel primo schema della Commissione Teologica (fase preparatoria), si parlava, nello stesso contesto, della «*auctoritas Romani Pontificis*»<sup>40</sup>, ma nella revisione dello schema da parte della Commissione Centrale l'espressione viene sostituita da *supremo regimine Ecclesiae*<sup>41</sup>, giacché il Papa non esaurisce in sé il regime supremo. In seguito, nel secondo inter-

<sup>38</sup> Com'è accaduto, per esempio con PAOLO VI, Motu proprio *Pastorale munus* (30.11.63), in AAS 56 (1964) 5-12; Motu proprio *De episcoporum muneribus* (15.6.66), in AAS 58 (1966) 467-472.

<sup>39</sup> «Una volta caduta la riserva, la libertà d'esercizio dei poteri episcopali che ne deriva non è una concessione o delegazione papale. È piuttosto il recupero di tutta la potestà inerente al Vescovo in forza del suo ufficio, che dal Papa era stata coartata in vista del bene comune della diocesi o della Chiesa universale» (U. BETTI, *o.c.*, 438).

<sup>40</sup> Cfr. AD, Series II, Vol. II, Pars III, 1039.

<sup>41</sup> Cfr. AS, Vol. I, Pars IV, 33.

vallo conciliare, *regimen* viene sostituito da *auctoritas*, per rendere più concreta l'espressione, che tale resterà nel testo definitivo.

Quanto all'opportunità di un intervento della suprema autorità della Chiesa volto a limitare l'ambito della potestà episcopale in una Chiesa particolare, viene fornita un'indicazione generica: *intuitu utilitatis Ecclesiae vel fidelium*.

Tale *utilitas* non si riduce a casi critici, come l'allontanamento dall'unità della Chiesa da parte del Vescovo, o di negligenza nel compimento delle sue funzioni, o di altre situazioni particolarmente gravi. La vita della Chiesa, nella sua normale crescita e sviluppo, richiede col passare del tempo variazioni nell'ambito della potestà del Vescovo. Si pensi, per esempio, alle diocesi il cui numero di fedeli aumenta fino a renderne difficile la governabilità: una situazione del genere richiede la divisione della diocesi, la quale comporta una variazione dell'ambito della potestà episcopale. Lo stesso Concilio, nel Decreto *Christus Dominus*, nn. 22-24, auspica tali variazioni territoriali e ne indica i criteri generali.

D'altro canto, l'aumento o la diminuzione dell'*exemptio* dei religiosi — in seguito alla creazione di nuove istituzioni, o a mutamenti di competenze — comporta una variazione correlativa della potestà episcopale. Una situazione analoga si crea quando, per decisione della Santa Sede, determinate materie, originariamente di competenza di ciascun Vescovo, vengono trasferite alle Conferenze Episcopali.

### 3. Pienezza del *munus pastorale*

Volgiamoci ora al secondo paragrafo di LG 27<sup>42</sup>, dove il campo considerato viene ampliato, passando dal *munus regendi* al *munus pastorale*, per poi tornare all'esame specifico del *munus regendi*.

Si afferma che esso viene affidato pienamente (*plene*) ai Vescovi. D'altro canto, l'autorità suprema ha la missione di conservare e promuovere l'unità della Chiesa universale e di ciascuna delle Chie-

<sup>42</sup> «*Ipsis munus pastorale seu habitualis et cotidiana cura ovium suarum plene committitur, neque vicarii Romanorum Pontificum putandi sunt, quia potestatem gerunt sibi propriam verissimeque populorum quos regunt, antistites dicuntur. Eorum itaque potestas a suprema et universali potestate non eliditur, sed e contra asseritur, roboratur et vindicatur, Spiritu Sancto constitutam a Christo Domino in sua Ecclesia regiminis formam indefectibiliter servante*».

se particolari, missione per la quale è dotata del primato giurisdizionale.

Esiste, come si è visto commentando il paragrafo precedente, una subordinazione nativa e permanente della potestà di ogni Vescovo rispetto alla potestà del Romano Pontefice. Tuttavia, tale relazione di dipendenza non trasforma i Vescovi in delegati o vicari del Papa.

In questo senso, è opportuno sottolineare nuovamente che l'espressione «vicari e legati di Cristo è stata applicata dal Concilio solo al *munus regendi* dei Vescovi, e non al *munus sanctificandi*, né al *munus docendi*»<sup>43</sup>.

#### a) Pienezza primaziale ed episcopale

Nella Chiesa particolare coesistono una *subordinazione* al regime supremo e una certa *autonomia*. Si tratta di due componenti che si devono coniugare secondo la dovuta proporzione, che deriva dalla relazione tra la potestà primaziale e quella episcopale.

La Costituzione definisce entrambe le potestà come piene. Tale pienezza dev'essere riferita a *ciascuna nel suo ordine*, senza che esse si contrappongano: è quanto dichiara la seconda parte di LG 27b. Entrambe cooperano allo stesso fine — la *salus animarum* — e sono ordinate gerarchicamente tra di loro, giacché esiste un ordine gerarchico nella funzione di principio e fondamento dell'unità cui partecipano tanto il Papa, rispetto alla Chiesa universale, quanto i Vescovi, ciascuno nella sua Chiesa particolare.

Di conseguenza, il concetto di pienezza si predica in modo diverso dalla potestà capitale del Sommo Pontefice e dei Vescovi<sup>44</sup>. La potestà del Papa è universale estensivamente e intensivamente. Al contrario, quella dei Vescovi considerati singolarmente non è universale né estensivamente — si riduce alla porzione del Popolo di Dio loro affidata — né intensivamente, giacché non investe tutte le materie possibili: dare definizioni dogmatiche, fissare gli elementi

<sup>43</sup> Cfr. U. BETTI, *o.c.*, 437.

<sup>44</sup> Si noti che stiamo parlando della potestà *capitale* del Vescovo diocesano: cioè della potestà di regime che possiede in quanto capo della sua Chiesa particolare, e che si distingue dalla potestà collegiale del Corpo Episcopale, di cui il Vescovo partecipa in quanto ne è membro.

essenziali della liturgia<sup>45</sup>, ecc., è di competenza esclusiva dell'auto-rità suprema della Chiesa.

Tuttavia, tali limiti non tolgono importanza alla pienezza propria, nel suo ordine, della potestà episcopale, visto che le competenze escluse non fanno parte della cura pastorale abituale e ordinaria dei fedeli affidati al Vescovo. Inoltre, la potestà suprema, da parte sua, è anch'essa piena, ma non per questo è priva di limiti: la legge naturale e la legge divino-positiva.

Quanto alla pienezza di entrambe le potestà, «ciascuna nel suo ordine», si ricordi quanto si è detto circa il diverso modo in cui si predica il titolo di «vicari di Cristo», a seconda che ci si riferisca al Papa o ai Vescovi. Osservavamo allora che il Romano Pontefice partecipa del *munus apostolicum* e del *munus petrinum*, mentre i Vescovi partecipano solo del *munus apostolicum*. In entrambi i casi, la partecipazione è piena<sup>46</sup>, ma il suo oggetto è diverso. È questo che vogliamo indicare con l'espressione «ciascuna nel suo ordine».

#### b) *Visione introspettiva del «munus pastorale»*

È opportuno osservare che la pienezza del *munus pastorale* del Vescovo non va vista solo nell'ottica della relazione Primato-Episcopato. *Plene* qualifica il *munus pastorale*, che a sua volta s'identifica con la *habitualis et cotidiana cura ovium suarum*. Voglio dire che tale pienezza va intesa primariamente «verso l'interno», come il dare primariamente al proprio gregge i mezzi necessari per la sua salvezza.

L'idea è corroborata dal fatto che, rispondendo ai *modi ad n.* 27, di fronte alla proposta di eliminare le parole *seu habitualis et cotidiana cura ovium suarum*, la Commissione Dottrinale osserva:

«Questa descrizione concreta pare utilissima. Anche riguardo ai Vicari Apostolici possiamo parlare del loro gregge»<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Quelli che s'aggiungono alla sostanza dei sacramenti, sui quali la Chiesa non ha potestà.

<sup>46</sup> È charo che ci riferiamo al *munus apostolicum* in quanto trasmesso ai Vescovi, successori degli Apostoli, prescindendo da alcuni elementi che erano patrimonio esclusivo degli Apostoli e che non sussistono nei loro successori.

<sup>47</sup> «Hæc descriptio concreta omnino utilis. Etiam pro Vicariis Apostolicis de ovibus eorum loqui possumus» (AS, Vol. III, Pars VIII, 94).

Cioè, nel caso dei Vicari Apostolici, e delle altre cariche che possiedono potestà vicaria, la pienezza è intesa rispetto alla *habitualis et cotidiana cura ovium suarum*, e solo in questo senso<sup>48</sup>. È superfluo dire che a maggior ragione questo senso della pienezza apparterrà ai Vescovi diocesani, che hanno potestà propria.

La logica successione delle idee richiede di stabilire adesso in che cosa consiste l'*habitualis et cotidiana cura ovium suarum*, riferendosi al suo concreto contenuto *teologico*, caratteristico di una Costituzione non pastorale né canonica, ma dogmatica. A questo riguardo, tuttavia, troviamo un vuoto, tanto nella dottrina conciliare, come nella letteratura teologica. L'espressione, a prima vista, sembra chiara e di facile comprensione, ma quando si tenta di fissarne il contenuto, esso sfugge come l'acqua tra le dita. Resta così suscettibile di approfondimento un aspetto del *munus regendi* che mi sembra di capitale importanza, visto che da esso dipende l'efficacia del governo del Vescovo nella sua attività ordinaria, ed è principalmente quest'ultima a promuovere la *salus animarum* nelle Chiese particolari.

### c) *Veri capi dei popoli che governano*

Il secondo paragrafo di LG 27 prosegue con la citazione di un passo dell'Enciclica *Satis Cognitum*: «*neque vicarii Romanorum Pontificium putandi sunt*», cui si aggiunge la frase «*quia potestatem gerunt sibi propriam verissimeque populorum quos regunt, Antistites dicuntur*». Non è mancato chi ha visto una contraddizione tra tale affermazione e il fatto che l'esercizio della potestà episcopale possa essere circoscritto dall'autorità suprema della Chiesa<sup>49</sup>. Il fatto reale che il Vescovo non è un vicario del Romano Pontefice potrebbe essere sfruttato come argomento per sostenere una sproporzionata indipendenza del Vescovo.

Ma i Vescovi non sono vicari del Vicario di Cristo, «*quia potestatem gerunt sibi propriam*». *Propria* si oppone, dunque, a *vicaria*, ma

<sup>48</sup> Dalla risposta citata della Commissione Dottrinale non deriva, per lo meno letteralmente, che i Vicari Apostolici posseggano l'*habitualis et cotidiana cura ovium suarum* in *senso pieno*, ma piuttosto che hanno un *gregge proprio*. Ma quel che vogliamo sottolineare è l'importanza *ad intra* del *munus pastorale* dei Vescovi, e in tal senso giova la considerazione che nel caso dei Vicari Apostolici tutta la loro funzione si risolve nella cura del loro gregge, giacché in relazione al Primato essi ne sono i delegati.

<sup>49</sup> Cfr. AS, Vol. II, Pars II, 612.

non a qualsiasi dipendenza, e non ha carattere esclusivo. I Vescovi sono veramente «i capi dei popoli da loro retti», i loro veri pastori, in quanto li reggono non come strumenti del Papa, ma di Cristo, come spetta ai vicari di Cristo. La dipendenza da un'autorità superiore non contraddice questa realtà, nello stesso modo in cui un pastore, per ricorrere a un paragone, guida in nome proprio il suo gregge, pur essendo di fatto condizionato da diversi fattori topografici, climatici, ecc., e da una legge civile.

Mi sembra opportuno rilevare come l'affermazione che i Vescovi godono di potestà propria e che sono veramente capi del popolo che governano porti a una maggiore responsabilità personale nel governo delle Chiese particolari, senza ridurre tutto alle relazioni col Primato, viste in chiave di conflittualità.

L'essere vero capo, che esercita in nome proprio la sua funzione, porta ad agire senza attendere di esservi spinto da un'istanza superiore. Vero capo non è chi si limita a eseguire una serie di compiti che gli sono stati imposti, ma chi guida e spinge innanzi i suoi sudditi con iniziativa personale, con energia propria, con ingegno e con prudenza, mirando al maggior bene possibile per il suo popolo. L'essere vero capo porta a farsi carico della propria responsabilità, senza cercare di eludere i casi che esigono misure dolorose, tanto ignorandoli quanto scaricandoli sull'autorità superiore. Porta altresì a legiferare e a esigere il compimento della legge, senza attendersi tutto da una legislazione superiore, e senza restare impassibile quando la legge è disattesa.

#### 4. «*Non eliditur, sed asseritur*»

Il problema teologico-giuridico della compatibilità tra la giurisdizione primaziale e quella episcopale non è stato esaurito dal Concilio Vaticano I. Esso affermò tale compatibilità, ma senza spiegare come essa sia possibile.

Alcuni si aspettavano la risposta dal Concilio Vaticano II. Quest'ultimo tuttavia, non ha dato una soluzione definitiva alla questione<sup>50</sup>, sebbene esso offra orientamenti che conducono ad

<sup>50</sup> «Il Concilio Vaticano II non si è posto il problema di come si possa accordare l'immediatezza del potere papale su tutte le Chiese particolari con il fatto che il Vescovo è il pastore immediato della sua diocesi» [K. MÖRSDORF, *L'autonomia della Chiesa locale*, in AA. VV., *La Chiesa dopo il Concilio* (Giuffrè, Milano 1972) 175].

essa. In ogni caso, una volta affermata la compatibilità, è logico che il Magistero, senza voler risolvere la questione, abbia lasciato ai teologi il compito di illustrare come essa si realizzi.

a) *Risposte elaborate dalla letteratura teologica postconciliare*

A partire da tali orientamenti — entro e fuori da LG 27 — sono stati elaborati diversi tentativi di soluzione. Mörsdorf fa leva sull'interpretazione organica della Chiesa svolta da LG 23a. Secondo quest'autore, a partire da questa dottrina ecclesiologica si deve concludere che «il diritto del Papa di intervenire nel governo di una diocesi non può essere giustificato sulla base di una competenza della stessa natura e da ogni punto di vista concorrente con quella del Vescovo diocesano, ma piuttosto *in forza di un diritto superiore*, che può essere esercitato solo quando l'organo ordinariamente competente manca alla sua funzione»<sup>51</sup>.

In W. Onclin troviamo un'altra tentativo di soluzione. Secondo quest'ultimo autore, da LG 27 si conclude che «il potere ordinario e immediato posseduto dal Sommo Pontefice sulle Chiese particolari e il potere esercitato sulle stesse Chiese dai Vescovi che ne sono a capo *non hanno la stessa finalità immediata né lo stesso oggetto*. Si deve concludere che le limitazioni del potere episcopale da parte dell'autorità suprema della Chiesa devono essere intese in relazione alle funzioni proprie dell'autorità suprema della Chiesa di Cristo»<sup>52</sup>. Così dunque, secondo Onclin, si tratta di due poteri immediati sui medesimi fedeli, ma con finalità e obiettivi immediati diversi<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> K. MÖRSDORF, *o.c.*, 178.

<sup>52</sup> «Le pouvoir ordinaire et immédiat que le Souverain Pontife possède sur les Eglises particulières e le pouvoir que détiennent sur ces memes Eglises les évêques qui leur sont préposés n'ont point la meme finalité immédiate ni le meme objet. Il faut en conclure que les limitations du pouvoir épiscopal par l'autorité supême de l'Eglise doivent se comprendre en considération des fonctions qui sont propres à l'autorité supême dans l'Eglise du Christ» [W. ONCLIN, *Le pouvoir de l'évêque et le principe de la collégialité*, in AA. VV., *La Chiesa dopo il Concilio*, cit., 155]. La traduzione e il corsivo sono miei.

<sup>53</sup> Onclin passa poi a enumerare le diverse funzioni di ciascuna di tali potestà. Spetta al Romano Pontefice assicurare l'unità nella fede e nella comunione. Gli compete anche garantire che nei Vescovi diocesani esistano e siano esercitati correttamente tutti i doveri e diritti necessari per l'*habitualis et cotidiana cura ovium suarum*; nei casi estremi deve supplire l'ufficio episcopale, quando vi sia negligenza da parte del Vescovo o quando una necessità particolare lo esige. Inoltre, è l'autorità suprema a regolare ed esercitare la modalità d'esercizio del potere episcopale, secondo le diverse circostanze della Chiesa particolare, imponendo, per esempio, un esercizio collettivo di tale potere in tutta una regione, per determinate materie che richiedono una legislazione. Al Vescovo, dal canto suo, compete l'*habitualis et cotidiana cura ovium suarum* (cfr. *ibidem*, 155-160).

Altri tentativi di soluzione<sup>54</sup> sorgono dalle posizioni teologico-giuridiche che separano nettamente, nel Vescovo diocesano, il *munus regendi*, di origine sacramentale e che va unito alla persona, dalla *potestas iurisdictionis*, anch'essa di origine divina ma non sacramentale, che va unita all'ufficio istituzionale<sup>55</sup>. Secondo tali autori, la consacrazione episcopale conferisce i *tria munera*, ma non la *potestas iurisdictionis*, neppure come capacità radicale o dispositiva. I *tria munera*, o la consacrazione episcopale, sono un requisito di idoneità per assumere la titolarità degli uffici, nei quali risiede la potestà di giurisdizione. Su questa linea, R.J. Rey riafferma che è *nell'ufficio istituzionale* che risiede la potestà di giurisdizione per diritto divino, e prosegue rilevando che «ciò spiegherebbe (...) come il Vescovo particolare non sia, per il fatto di ricevere la *missio*, un mero delegato del Papa in quanto alla natura della potestà di giurisdizione che detiene né quanto al suo esercizio, e allo stesso tempo, *la sua sottomissione al ufficio primaziale*»<sup>56</sup>.

Altri autori cercano di fissare il principio di unità tra Primato ed Episcopato entro il contesto della relazione *munus regendi-potestas iurisdictionis*. Così A.M. Stickler dice che «Il principio di unità nella Chiesa non è e non può essere l'*ordo sacer*, ma l'ufficio sacro. L'*ordo*, e perciò la *potestas ordinis*, sono connessi con la persona attraverso un carattere indelebile e perciò inammissibile; la *potestas regiminis* invece è connessa con l'ufficio e con esso ammissibile per disposizione superiore»<sup>57</sup>.

Salaverri, dal canto suo, parlando della *missio canonica* menzionata in LG 24b, sostiene che «Il valore teologico di quest'osservazione del Concilio consiste principalmente nell'affermazione del *prin-*

<sup>54</sup> A mio avviso, le risposte formulate da Mörsdorf e da Onclin sono quelle che possiedono maggiore solidità, in confronto a quelle che vedremo in seguito. Entrambi gli autori hanno affrontato il problema direttamente, mentre presso altri la questione è considerata per lo più di sfuggita, o indicando criteri di soluzione molto generici.

<sup>55</sup> Cfr. J. SOUTO, *La potestad del obispo diocesano*, in «Ius Canonicum» 7 (1967) 365-449; e IDEM, *El «munus regendi» como función y como poder*, in AA. VV., *Acta Conventus Internationalis Canonistarum* (Typis Pol. Vat., 1970) 239-247.

<sup>56</sup> «Esto explicaría (...) que el obispo particular, por el hecho de recibir la *missio* no es un mero delegado del Papa en cuanto a la naturaleza de la potestad de jurisdicción que detenta ni en cuanto al ejercicio de la misma, y al tiempo, *su subordinación en ese mismo ejercicio, al ufficio primaziale*» [R.J. REY, *El obispo diocesano en la génesis de la «Lumen Gentium»* (Eunsa, Pamplona 1977) 58-59]. Il corsivo è mio.

<sup>57</sup> A.M. STICKLER, *La «potestas regiminis»: visione teologica*, in «Apollinaris» 56 (1983) 399-410.

*cipio di unità e subordinazione* che deve sempre esistere nell'episcopato gerarchico, in modo tale che la legittimità dell'esercizio dei poteri episcopali dipende dalla missione canonica loro assegnata dalla potestà suprema, e in modo speciale dal successore di Pietro»<sup>58</sup>.

#### b) *Variazione terminologica rispetto al Concilio Vaticano I*

Il secondo paragrafo di LG 27 ha voluto deliberatamente accentuare la funzione *positiva* e assolutamente indispensabile che l'autorità suprema è chiamata a svolgere. Si tratta di un dono, di una garanzia, non di un ostacolo. Non è suo obiettivo primario limitare la potestà episcopale, ma difenderla e irrobustirla.

Tale funzione positiva non si mette in atto solo quando in una determinata Chiesa particolare viene mal esercitato il *munus episcopale*, in proporzione tale da esigere l'intervento del Primato. Abbiamo già parlato in precedenza della tendenza, molto estesa, a considerare la relazione Primato-Episcopato in chiave conflittuale. Molte volte — lo mostra la storia — è possibile che per ragioni estranee al Vescovo, egli veda diminuito o impedito di fatto l'esercizio del suo *munus regendi*: le situazioni di persecuzione alla Chiesa, i moderni «cesaropapismi», la scarsità di mezzi (Vescovi ausiliari, sacerdoti, risorse materiali, ecc.), dannose influenze provenienti dall'esterno, non sono risolvibili dall'interno dell'ambito della Chiesa particolare: richiedono il soccorso del regime primaziale. Così si capiscono meglio le parole del testo conciliare «*asseritur, roboratur et vindicatur*». Uno degli ultimi esempi di tale aspetto della funzione del Primato ci è offerto dall'attuale pontificato: ci riferiamo al ristabilimento della gerarchia ecclesiastica in alcuni paesi dell'Europa orientale, e agli ampliati margini di libertà che si stanno ottenendo.

L'assistenza dello Spirito Santo assicura che la funzione primaziale non travalicherà la propria funzione, soffocando irrimediabil-

<sup>58</sup> «El valor teológico de esta observación del Concilio consiste principalmente en que afirma *el principio de unidad y subordinación* que debe siempre existir en el episcopado jerárquico, de suerte que la legitimidad del ejercicio de las potestades episcopales depende de la misión canónica recibida por ellos de la potestad suprema, y de un modo especial del sucesor de Pedro» [J. SALAVERRI, *Potestad de Magisterio*, in AA. VV., *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia* (BAC, Madrid 1966) 511-512]. Il corsivo è mio.

mente quella episcopale<sup>59</sup>. Ci sembra significativa in proposito una variazione del linguaggio adottato, rispetto al Concilio Vaticano I. Quest'ultimo, sul medesimo argomento, recita: «*Tantum autem abest, ut hæc Summi Pontificis potestas officiat ordinariæ ac immediatæ illi episcopalis iurisdictionis potestati (...), ut eadem a supremo et universali pastore asseratur, roboretur ac vindicetur...*»<sup>60</sup>. Nel nostro testo, invece, pur venendo conservata una struttura sintattica relativamente simile, il verbo *officere* è sostituito da *elidere*.

Se esaminiamo il valore dei due verbi, vediamo che il primo significa «opporsi, impedire, ostacolare...»<sup>61</sup>; mentre il secondo proviene da *ex-lædo*. *Lædo*, a sua volta, significa «ledere, danneggiare, offendere, oltraggiare»<sup>62</sup>; ed *elidere*, concretamente, significa «cacciare, spinger fuori, strappare, rompere, spezzare...»<sup>63</sup>. Confrontando i significati dei due verbi, osserviamo che *elidere* ha una forza maggiore, è più violento. Non indica solo l'atto di ostacolare, ma un'opposizione spinta fino all'estremo, fino alla distruzione dell'oppositore.

La modifica del verbo non era passata inavvertita nel Concilio. Mentre alcuni Padri avrebbero preferito ritornare al precedente termine *officere*, ci fu chi propose espressioni più sfumate: *limitare, minuire, o impedire*<sup>64</sup>. Le proposte, come sappiamo, non furono accolte.

<sup>59</sup> «Este poder episcopal (...) es de institución de Cristo; y este derecho divino de los obispos hace que el Papa no pueda suprimir la institución del episcopado, como podría suprimir lo que solo es de derecho eclesiástico, como son los párrocos y la institución parroquial. (...) No puede el Papa prescindir del *gobierno ordinario* de las diócesis por medio de los obispos» [M. NICOLAU, *El episcopado en la Constitución «Lumen Gentium»*, in «Salman-ticensis» 12 (1965) 451-507].

<sup>60</sup> CONCILIO VATICANO I, Cost. Dog. *Pastor æternus*, cap. 3, in Dz 3061.

<sup>61</sup> Cfr. F. CALONGHI, *o.c.*, voce «officio-officere». Nel SEGURA MUNGUÍA, *S. Diccionario Etimológico Latino-Español*, cit., sub voce «officio-officere», si legge «oponerse, obstaculizar, estorbar»; in P.G.W. GLARE, *Oxford Latin Dictionary*, cit., sub voce «officio», si legge «to block the path or impede movements, to get in the way, to interfere with the functions, to be an obstacle».

<sup>62</sup> Cfr. F. CALONGHI, *o.c.*, voce «lædo, lædere». Nel S. SEGURA MUNGUÍA, *o.c.*, sub voce «lædo-lædere» si legge «chocar estrellarse», e anche «perjudicar, ultrajar, quebrantar»; in P.G.W. GLARE, *o.c.*, sub voce «lædo», si dice: «to the injure, harm, hurt; to spoil, disfigure; to cause pain, to offend; to damage the interests of».

<sup>63</sup> Cfr. F. CALONGHI, *o.c.*, voce «elido-elidere». Nel S. SEGURA MUNGUÍA, *o.c.*, sub voce «elido-elidere», si dice «echar fuera, arrancar, expulsar, estrellar, destrozar, destruir, aplastar, ahogar»; in P.G.W. GLARE, *o.c.*, sub voce «elido»: «to break thoroughly, crush, smash, shatter; to batter to death, to compress, to destroy; to knock out, to eject; to get rid of, to eliminate...».

<sup>64</sup> Cfr. gli interventi di P. YOSHIGORO TAGUCHI e VESCOVI DELLA CONFEDERAZIONE ELVETICA, in AS, Vol. II, Pars II, 898 e 912-913, rispettivamente.

te. Gli Atti del Concilio non ne spiegano il motivo, ma è facile notare che gli ultimi tre verbi citati entrerebbero in contrasto con quanto viene affermato nel primo paragrafo di LG 27 [*et certis limitibus (...) circumscribi possit*].

A mio avviso, la sostituzione di *officere* con *elidere* risponde a un'esigenza di più stretta coerenza teologica con quanto viene dichiarato al termine del paragrafo — *Spiritu Sancto (...) servante* —. Quanto lo Spirito Santo garantisce è la non-distruzione (*non eliditur*) della *forma regiminis* della Chiesa e, pertanto, della potestà episcopale. Ciò vale in senso stretto: ma non impedisce di dire, o, meglio ancora, induce ad affermare che lo Spirito stesso favorisce e ravviva l'armonia e l'accordo tra le potestà che convivono nell'unica «forma di regime costituita da Cristo Signore nella sua Chiesa».

### c) *Unità della «potestas iurisdictionis» nella Chiesa particolare*

Tenendo presenti le opinioni teologiche passate in rassegna e il senso, ora considerato, della funzione primaziale, aggiungo alcune considerazioni personali in proposito. Il problema teorico di fondo resterà irrisolto: tenterò però di contribuire a chiarire la questione.

Il concorso di due potestà giurisdizionali sulla medesima porzione del Popolo di Dio pone il problema di come ciò sia possibile, senza che la potestà sia bicefala, o senza che l'una sia annullata dall'altra. Più che il tema delle competenze, pare importante stabilire come debba essere intesa la compatibilità; o, almeno, spiegare come la compatibilità non comporti una contraddizione.

Prima di affrontare direttamente il problema, è opportuno tener presenti le sue dimensioni reali. Non si tratta infatti di un quesito da cui dipenda la sussistenza stessa della Chiesa. Duemila anni di storia mostrano che la sussistenza della sua *forma regiminis* non dipende dalla sua intelligibilità. Ciò tuttavia non ci esime dal tentativo di comprenderla meglio.

Penso che la *forma regiminis* dev'essere considerata in un contesto più ampio: quello della struttura bidimensionale — universale e particolare — della Chiesa. L'esistenza delle due potestà giurisdizionali che stiamo considerando corrisponde all'esistenza di queste due dimensioni. Così, chiedersi com'è possibile che un gruppo di fedeli sia soggetto, contemporaneamente e nelle stesse materie, a entrambe le potestà, equivale a chiedersi com'è possibile che lo stesso grup-

po di fedeli appartenga allo stesso tempo alla Chiesa particolare e alla Chiesa universale. Ebbene, su quest'ultimo punto, sappiamo che, quantunque il battesimo incorpori il fedele tanto alla Chiesa universale quanto a una Chiesa particolare, non per questo il battezzato appartiene a *due* Chiese; ma viene incorporato all'*unica* Chiesa di Cristo, che sussiste nell'una e nell'altra dimensione. Non sono due realtà diverse, ma reciprocamente immanenti, tanto che non possono essere concepite l'una indipendentemente dall'altra. Ci troviamo di fronte a un aspetto della costituzione della Chiesa che, pur restando in parte misterioso, non comporta contraddizione: il fedele viene incorporato alla Chiesa secondo questa bidimensionalità, e trova in essa il necessario per la salvezza.

Inoltre, l'immanenza menzionata impedisce che la bidimensionalità possa essere intesa come a compartimenti stagni; come se il fedele per certe cose ricorresse alla Chiesa universale, e per certe altre alla sua Chiesa particolare. Un'azione compiuta in seno all'una è compiuta anche in seno all'altra.

Lo studio più approfondito della relazione Chiesa universale-Chiese particolari non è oggetto del presente lavoro. Con le osservazioni proposte intendo illuminare il nostro tema specifico. In realtà, nella Chiesa esiste una sola potestà: quella di Cristo, l'unico *Verus Pastor*. La sottomissione alla potestà della Chiesa, in qualsiasi delle sue forme, è sempre sottomissione alla potestà di Cristo. E quando la sottomissione viene considerata a livello dei rappresentanti di Cristo sulla terra, non si può parlare di atti di sottomissione a una potestà, che non lo siano anche rispetto all'altra. Quando si obbedisce al Vescovo, si obbedisce anche al Papa, e viceversa.

Ci si potrebbe chiedere che succederebbe se in un caso determinato vi fosse vera e insolubile contraddizione tra quanto è ordinato dal Papa e quanto è ordinato dal Vescovo. Dal punto di vista dell'operato dei fedeli, l'alternativa si risolve a favore del Romano Pontefice, visto che alla sua potestà è subordinata quella del Vescovo. Ebbene: il Vescovo ha cessato allora di essere pastore? La domanda è importante, dal momento che, sventuratamente, trova risonanza in alcune situazioni attuali, in cui esiste la contraddizione cui ci riferiamo: situazioni in cui si sostiene che è il Vescovo il vero pastore del suo gregge, e che a lui è dovuta obbedienza.

Penso che, in una situazione del genere, il Vescovo non sia più il *buon pastore*; ma i fedeli non restano — non possono restare —

privi di pastore: la cura pastorale di Cristo giunge loro in tal caso solo attraverso il Romano Pontefice.

Non è superfluo ricordare che un Vescovo non è pastore della sua Chiesa particolare *in aeternum*: tanto in ragione dei limiti naturali della vita umana, quanto per il fatto che in qualsiasi momento può essere rimosso dalla sua carica. In entrambi i casi cessa di essere pastore: non dovrà pertanto stupire che esista la possibilità che l'esercizio della sua qualità di pastore possa essere impedito in casi determinati.

#### d) *Ragione formale di ciascuna delle due potestà*

Alcuni autori parlano del *munus regendi* primaziale su una determinata Chiesa particolare cercando di determinarne la natura. Mörsdorf, come abbiamo visto, sostiene che il Romano Pontefice interviene *in virtù di un diritto superiore*, che entra in gioco solo quando il *munus regendi* del Vescovo viene meno alla sua funzione. Si tratterebbe di due *munera regendi* di natura diversa. Personalmente non comprendo come questa posizione possa essere compatibile con l'espressione «*ordinaria, immediata et vere episcopalis*» sancita dal Concilio Vaticano I, quando il senso di tali proprietà della giurisdizione primaziale è proprio la possibilità di compiere, in qualsiasi momento e in tutte le Chiese, quello che un Vescovo normalmente fa nella sua Chiesa particolare.

Onclin parlava, come ricorderemo, di due potestà sugli stessi fedeli, che non hanno gli stessi obiettivi e finalità immediate.

Si tratta di una posizione che condivido, anche se solo in parte, giacché gli obiettivi e le finalità delle due potestà non possono non essere gli stessi; si ricordi quanto ho detto sull'*unica* potestà della Chiesa, quella di Cristo. È piuttosto nella specificazione degli obiettivi «immediati» che è radicata, a mio avviso, la differenza. Non mi riferisco all'immediatezza come proprietà di entrambe le potestà; voglio piuttosto dire che la *potestas episcopalis* esiste direttamente in funzione della *habitualis et cotidiana cura ovium*, ed è questo a costituirne specificamente come tale. La *potestas Romani Pontificis*, invece, ha la capacità di agire in funzione della *habitualis et cotidiana cura ovium* di una determinata Chiesa particolare, ma non ne è costituita specificamente come tale. La ragione formale del primato giurisdizionale, come sappiamo, è che «l'episcopato stesso sia uno e indivi-

so, e (...) l'intera moltitudine dei credenti fosse conservata nell'unità della fede e della comunione»<sup>65</sup>.

Riassumendo, dobbiamo dire che il Romano Pontefice può fare nelle Chiese particolari quello che abitualmente fa il Vescovo, ma che non è questa la funzione che caratterizza il regime primaziale in quanto tale. Sarebbe, inoltre, fisicamente impossibile che agisse ordinariamente in tal modo.

### *e) Portata della delimitazione delle due potestà*

Infine, è opportuno chiedersi in che misura si possa parlare di un delimitazione giurisdizionale tra i regimi primaziale ed episcopale. Le proprietà del primato giurisdizionale sancite dal Concilio Vaticano I ci impediscono di comprenderne una delimitazione del genere considerata in senso assoluto. Nella stessa direzione è orientata la dottrina contenuta in LG 27.

Tuttavia, è logico che per ordinare l'abituale attività di governo nella Chiesa vengano fissate le competenze di entrambe le potestà. Tale ordinamento, contenuto nel Codice di Diritto Canonico e negli altri documenti che regolano tali competenze, non consiste in una limitazione della giurisdizione del Romano Pontefice, ma in una prassi ordinaria di lavoro, cui, fintanto che essa non viene modificata dall'autorità suprema della Chiesa, tutti si assoggettano.

Orbene, vi sarebbe sempre una difficoltà insuperabile, se si tentasse di formulare giuridicamente la limitazione del diritto d'intervento del Papa nel regime della Chiesa particolare, giacché non esiste un'istanza superiore d'appello, che non sia Dio stesso; ma tale istanza non può essere configurata giuridicamente.

Se il Papa oltrepassasse la propria competenza, opererebbe ingiustamente, ma la sua decisione sarebbe inappellabile dinanzi a qualsiasi istanza umana.

Quest'ultimo caso esiste come possibilità, ma in definitiva sarà sempre la prudenza del Papa a decidere l'opportunità o meno di un intervento. Potrebbe esistere una situazione di dispotismo, ma l'as-

<sup>65</sup> «Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset, et per coherentes sibi invicem sacerdotes credentium multitudo universa in fidei et communionis unitate conservaretur...» (CONCILIO VATICANO I, Cost. Dog. *Pastor aeternus*, proemium, in Dz 3051).

sistenza dello Spirito Santo farà sì che da parte del Primato si cerchi ordinariamente l'armonia, il rafforzamento della potestà episcopale. Il miglior governo di un pontificato non sarà quello che interviene continuamente nel governo delle Chiese particolari, ma quello che farà sì che le Chiese particolari riescano a raggiungere il loro fine specifico senza necessità di un continuo intervento.

# PREDESTINAZIONE, GRAZIA E LIBERTÀ NEI COMMENTI DI SAN TOMMASO ALLE LETTERE DI SAN PAOLO

Catalina BERMÚDEZ

---

**Sommario:** 1. *La grazia e la predestinazione* - a. L'amore, l'elezione e la predestinazione - b. L'origine della predestinazione - 2. *La predestinazione che si manifesta nel tempo* - a. La vocazione - b. La giustificazione - c. La glorificazione - 3. *La libertà umana e la mozione divina* - 4. *La vera libertà è quella che agisce spinta dalla grazia.*

---

## 1. La grazia e la predestinazione

Si può affrontare il tema della grazia — considerata come *effectum Dei dilectionis* —, in rapporto con la libertà umana e con la predestinazione che consiste nella volontà divina di condurre la creatura razionale verso la vita eterna. Da questo punto di vista, il suo amore eterno viene chiamato «grazia di predestinazione» (*gratia prædestinationis*), dato che Dio gratuitamente — non a causa dei nostri precedenti meriti —, predestina o sceglie alcuni, come indica l'Apostolo Paolo, «a essere suoi figli adottivi, per opera di Gesù Cristo, (...), a lode e gloria della sua grazia»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ef 1, 5; cfr. F. PRAT, *La Teologia di San Paolo*, vol. I, S.E.I., Torino 1961, p. 142: l'autore riporta i luoghi e significati del verbo *predestinare* nel Nuovo Testamento. Cinque di essi corrispondono alle lettere paoline. Riassumendo scrive: «predestinare è un atto proprio di Dio (cioè nel N.T. ha sempre Dio per soggetto), col quale Dio decreta una cosa in relazione con l'ordine della salute (...), ma che non è mai direttamente la gloria eterna. Se la parola *predestinazione* fosse adoperata da san Paolo, il senso corrispondente al verbo dovrebbe essere: "un decreto divino, eterno e assoluto", logicamente posteriore alla prescienza, col quale Dio destina l'uomo a un beneficio soprannaturale, oppure un beneficio all'uomo».

Riguardo a questo tema, sono numerosi i riferimenti di san Tommaso nei commenti a san Paolo. Occorre rilevare l'ampiezza e profondità con cui il Dottore Comune si sofferma sull'argomento della predestinazione, soprattutto nei commenti alle lettere ai Romani e agli Efesini, come si vedrà meglio in seguito.

San Tommaso situa la grazia nel disegno provvidente di Dio, e più precisamente, nel suo rapporto con la predestinazione<sup>2</sup>.

La Provvidenza divina coinvolge tutte le cose e il fine proprio di ogni creatura.

Si trova persino nelle più piccole cose create. La predestinazione degli eletti, invece, fa parte del disegno divino della Provvidenza solamente nelle cose che si riferiscono alla creatura spirituale, e più in concreto, alle cose che riguardano la salvezza e che oltrepassano i limiti della sua natura<sup>3</sup>.

Ora consideriamo il modo in cui questa dottrina è esposta nei commenti di san Tommaso alle lettere paoline.

#### a) *L'amore, l'elezione e la predestinazione*

Secondo san Tommaso, alcuni elementi della predestinazione divina si riferiscono ai santi: *l'amore*, per mezzo del quale si intende *la predestinazione e l'elezione* divina; questi elementi, di fatto, in Dio sono la medesima cosa, però si possono distinguere con la ragione. *Ipsa Dei dilectio* si riferisce al fatto che Dio vuole il bene di alcuni in maniera assoluta; *l'electio*, è la conseguenza del suo amore speciale per cui Dio preferisce uno più degli altri, secondo il bene che Egli desidera per lui; infine, *la prædestinatio*, per mezzo della quale Dio guida l'uomo che ama verso il bene che desidera per lui dato che lo ha amato e scelto. Secondo la ragione, la predestinazione è precedu-

<sup>2</sup> Riguardo al tema della Provvidenza divina, si veda J.M. REVUELTA, *Ley Eterna y Providencia en los comentarios bíblicos de S. Tomás de Aquino*, Universidad de Navarra, Pamplona 1979, pp. 193 y ss., per ciò che riguarda i fondamentali scritturistici di questa dottrina *vid.* lo scritto divulgativo di R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La predestinación de los santos y la gracia (doctrina de S. Tomás comparada con los otros sistemas teológicos)*, Desclee, Buenos Aires 1975, pp. 115-123; quanto al tema della predestinazione si veda V. BOUBLIK, *Il mistero della salvezza*, Pont. Univ. Lateranense, Roma 1976; la predestinazione, in san Paolo, *ibidem*, p. 8; la predestinazione in genere, *ibidem*, pp. 4 y ss.

<sup>3</sup> Cfr. *S. Th.* I, q. 23; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prédestination*, in *DTC* 12, col. 2940 y ss.

ta dall'amore, così come la volontà del fine precede il fatto naturale di dirigersi verso di lui<sup>4</sup>.

È pienamente manifesta la gratuità della predestinazione e dell'elezione che provengono esclusivamente dall'amore speciale di Dio verso la creatura razionale, amore sul quale san Tommaso si intrattiene nella *Summa Theologiæ*, I-II, q. 110, a. 1. Ma qual'è la relazione tra l'elezione e l'amore di Dio? È necessario rispondere a questa domanda prima di approfondire il tema a cui siamo interessati.

L'elezione e l'amore si manifestano in Dio e negli uomini in modo diverso. Nell'uomo l'elezione viene prima dell'amore, poiché la volontà umana non è la causa del bene, ma è spinta ad amare il bene già esistente nella cosa previamente eletta; per la stessa ragione un oggetto è prediletto fra tanti altri, e in quell'oggetto si riversa l'amore. In Dio, invece, avviene il contrario: la predestinazione implica un'elezione e questa, a sua volta, presuppone l'amore. La volontà divina è la causa del bene che si trova nella creatura, e perciò, il bene per cui una creatura viene prediletta con l'elezione, è successivo alla volontà di Dio, che vuole il bene di quella creatura: tutto ciò fa parte del motivo dell'amore<sup>5</sup>. Perciò Dio non ama e sceglie l'uomo per il bene che trova in lui, ma per il fatto che Dio lo ama, lo preferisce ad altri e lo sceglie<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> *In ad Rm 763* (citiamo secondo l'edizione: *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, I e II, cura P.R. CAI, 8<sup>a</sup> ed., Marietti, Romæ 1953): «Tria ponit in Deo pertinentia ad sanctos, videlicet electionem (dilectionem) per quam intelligitur prædestinatio, et electio Dei, quæ quidem realiter sunt idem in Deo, sed differunt in ratione. Nam ipsa Dei dilectio dicitur secundum quod vult bonum alicui absolute; electio autem dicitur secundum quod per bonum quod alicui vult, eum alteri præfert; prædestinatio autem est secundum quod hominem dirigit in id bonum quod ei vult, diligendo et eligendo»; in questo testo sorprende il fatto che, considerando il contesto, c'è un primo accenno alla *electio*: ma dovrebbe essere una *dilectio*.

<sup>5</sup> Cfr. *S.Th.* I-II, q. 110, a. 1.

<sup>6</sup> *In ad Rm 763*: «Electio autem et dilectio aliter ordinantur in Deo et in homine. In homine enim electio præcedit dilectionem, voluntas enim hominis movetur ad amandum ex bono quod in re amata considerat, ratione cuius ipsam præelegit alteri et præelectæ suum amorem impedit. Sed voluntas Dei est causa omnis boni quod est in creatura et ideo bonum per quod una creatura præfertur alteri per modum electionis, consequitur voluntatem Dei, quæ est de bono illius, quæ pertinet ad rationem dilectionis. Unde non propter aliquod bonum quod in homine eligat Deus eum diligit, sed potius eo quod ipsum diligit, præfert eum aliis eligendo»; cfr. *S.Th.* I, q. 23, a. 4, c; è chiaro che questo modo di distinguere qualcosa in Dio e nelle creature risulta necessario solamente al nostro modo umano di capire la realtà; in Dio non ci sono divisioni né successioni nel suo operare; cfr. *In ad Ef 32*; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prædestination*, en *DTC*, 12, col. 294; IDEM, *Le prædestination*, cit., pp. 93; 228 e ss.; J.H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Beauchesne, Paris 1966, p. 33.

Inoltre, proprio come l'amore appartiene alla predestinazione, così l'odio a cui si fa riferimento in Rm 9, 13, fa parte della riprovazione con cui Dio condanna i peccatori, e che è eterna. Entrambe fanno parte del disegno provvidente di Dio. Il fatto che gli uomini sono destinati dalla Provvidenza divina alla vita eterna, implica la sua volontà di dare la grazia e la gloria; mentre nella riprovazione, suppone la possibilità che qualcuno si renda colpevole, e perciò, venga applicata la pena della dannazione<sup>7</sup>.

Nel considerare una successiva parte del commento, si può affermare che l'elezione divina significa che Dio *spontanea voluntate*, pre-sceglie o preferisce alcuni, non perché essi sono già santi, ma affinché lo diventino<sup>8</sup>.

Si manifesta quindi un'idea fondamentale nella dottrina tomista dell'elezione e della predestinazione divina: l'amore di Dio è la causa della bontà di tutte le cose; con il suo amore Egli dona agli uomini, non solo la natura umana — tramite la quale sono in grado di conoscerlo e amarlo liberamente —, ma soprattutto li chiama a un nuovo ordine superiore la cui meta si trova nella gloria. Nell'ordine soprannaturale, dunque, nessun essere creato è migliore di un altro, ma solo nella misura in cui è più amato da Dio<sup>9</sup>.

Questa affermazione fondamentale non si contrappone a quella di san Paolo: *Deus personam hominis non accipit* (Gal 2, 6).

San Tommaso afferma che nelle opere che Dio realizza per le sue creature, non guarda e non esige nulla che sia pre-esistente e previo in esse, dato che tutto ciò proviene come *effectus suae electionis*; Egli

<sup>7</sup> *In ad Rm 764*: «Sicut autem dilectio de qua hic loquitur, pertinet ad aeternam Dei praedestinationem, ita etiam odium de quo hic loquitur, pertinet ad reprobationem qua Deus reprobatur peccatores (...). Convenit quidem quantum ad hoc quod sicut praedestinatio est praeparatio gloriae, ita reprobatio est praeparatio poenae»; sul significato della parola riprovazione in san Paolo, cfr. F. PRAT, *o.c.*, p. 426; in riferimento a Rm 9, 6-13, e alla questione della predestinazione e riprovazione contenuta in questo brano, alcuni autori considerano possibile affermare che san Paolo non si occupa direttamente della salvezza o della dannazione dei singoli individui, ma del ruolo che i Giudei ed i Gentili sono chiamati ad avere nella storia della salvezza; cfr. AA. Vv., *Il Messaggio della salvezza 7*, Elle di Ci, Torino 1976, pp. 438-439.

<sup>8</sup> Cfr. *In ad Rm 759*.

<sup>9</sup> Cfr. *In ad Ef 23*; *Ibidem* 12 y 13; *S.Th.* I, q. 23; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prédestination*, in *DTC* 12, col. 2940 y ss.; IDEM, *La predestinación*, *cit.*, pp. 225, 365; l'intimo legame esistente fra amore, elezione e predestinazione messa in risalto da san Tommaso, viene approfondita da alcuni autori moderni: Dibelius, Masson, Rufz, Huby y Benoît; cfr. AA. Vv., *Il Messaggio*, *cit.*, p. 636.

realizza tutte le cose senza tener conto delle condizioni della persona: *solum quasi pro regula beneplacitum voluntatis suæ*. San Tommaso usa un esempio abbastanza esauriente: sarebbe *accipere personam* (fare distinzioni) da parte di chi ha nelle mani un affare, pre-scegliere per tale fine una persona le cui qualità non hanno niente a che vedere con l'affare stesso, come sarebbe ad esempio, la nobiltà o la bellezza se fosse il caso di elargire un beneficio (nell'uso ecclesiastico del termine). Non sarebbe invece, *accipere personam* se i talenti posseduti dalla persona in questione si riferiscono direttamente alla finalità dell'affare, e allora in questo caso, concedere il beneficio a un uomo «dotto» e onesto, non implica «fare distinzioni».

Ma nel caso del dono divino della grazia è diverso proprio per la sua gratuità. Dio non bada a ciò che pre-esiste nella creatura per poi sceglierla, come se queste doti non provenissero da Lui stesso: la «norma» che applica è solo la sua benevolenza, il suo consenso; a proposito dell'*accipere personam*, viene così dissipato ogni dubbio<sup>10</sup>.

### b) L'origine della predestinazione

Nella Sacra Scrittura troviamo un brano particolarmente interessante in proposito. San Paolo, nel rivolgersi ai fedeli di Roma, menziona i numerosi benefici ricevuti per mezzo del Cristo, e per questo innalza verso il cielo delle parole di ringraziamento<sup>11</sup>. *Qui (Filius) prædestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis* (Rm 1, 4 Vg). Al riguardo san Tommaso specifica i vari significati con cui si può adoperare la parola predestinazione, e giunge

<sup>10</sup> *In ad Gal* 68: «Accipere personam proprie est in aliquo negotio attendere, quasi regulam ipsius negotii, conditionem personæ nihil facientem ad negotium, puta, cum ideo beneficium alicui, quia est nobilis, sive pulcher. Nobilitas enim seu pulchritudo, nil facit ad hoc, quod habeat beneficium. Si vero conditio personæ facit ad negotium, sic considerando illam conditionem in facto illo, non accipio personam; sicut si ideo do beneficium alicui, quia bonus est, et bene deserviet ecclesiæ, quia bene litteratus et honestus, non sum acceptor personæ. Nihil ergo est proprie accipere personam, quam considerare conditionem personæ, nil facientem ad negotium. Cum ergo Deus in operibus suis et beneficiis nihil præexistens ex parte creaturæ respiciat, quia ipsum, quod est creaturæ, est effectus suæ electionis, sed respiciat solum quasi pro regula beneplacitum voluntatis suæ secundum quam omnia operatur, et non secundum aliquam conditionem personæ (...), manifestum est quod non accipit personam hominis»; cfr. *In ad Ef* 11-13; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La predestinación*, cit., pp. 93-94.

<sup>11</sup> Cfr. Rm 1, 3 y ss.; *In ad Rm* 42.

a questa conclusione: si può parlare di predestinazione solo riferendoci alle cose che sono al di sopra della natura, e verso le quali la creatura razionale è destinata<sup>12</sup>.

Questa è un'indicazione tommasiana che riguarda la distinzione fra i due ordini della realtà, ovvero, il naturale e il soprannaturale; ma solo per quest'ultimo si può parlare di predestinazione. Infatti, tutto ciò che fa parte della costituzione di una realtà, sia i suoi principi, sia ciò che deriva da essi, non fa parte della predestinazione; per questo si esclude da essa, per esempio, il fatto naturale che l'uomo abbia le mani. L'unica cosa che oltrepassa la natura razionale è Dio che si unisce alla creatura per mezzo della grazia, come avviene quando Egli dà all'uomo una grazia *gratis data*; in modo speciale avviene con la grazia *gratum faciens*, che è *effectus Dei dilectionis*. La predestinazione, dunque, si riferisce alle cose che appartengono alla grazia<sup>13</sup>, senza che vi siano dei meriti da parte nostra.

Un altro brano, Ef 1, 5, si riferisce direttamente alla nostra predestinazione come figli di Dio per mezzo di Gesù Cristo. Secondo san Tommaso, vi sono sei elementi della predestinazione: un atto eterno (*prædestinavit*), un oggetto temporale (*nos*), il modo di realizzarsi nel presente (*in adoptionem*), il frutto futuro (*in Ipsum*), la sua totale gratuità (*secundum propositum*), e in fine, l'effetto dovuto (*in laudem gloriæ*)<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. *In ad Rm* 42-44; *Ibidem* 45: «Unde prædispositio constitutionis rei, proprie prædestinatio dici non potest. Ergo idem est negare prædestinationem quod negare præordinationem divinam ab æterno de iis quæ sunt fienda in tempore. Sed quia omnia naturalia pertinent ad constitutionem rei ipsius, quia vel sunt principia ex quibus res constituitur, vel ex huiusmodi principiis consequuntur, consequens est quod naturalia proprie sub prædestinatione non cadant; sicut non dicimus proprie quod homo est prædestinatus habere manus. Relinquitur ergo quod prædestinatio dicatur proprie eorum solum quæ sunt supra naturam, in quæ rationalis creatura ordinatur».

<sup>13</sup> *In ad Rm* 46: «Supra naturam rationalis creaturæ est Deus solus, cui unitur rationalis creatura per gratiam. Uno modo, quantum ad actum ipsius Dei, puta cum per gratiam prophetiæ communicatur homini præcognitio futurorum, quæ est propria Deo: et huiusmodi dicitur gratia gratis data; alio modo quantum ad ipsum Deum, cui unitur rationalis creatura, communiter quidem, secundum effectum dilectionis (...) quod quidem fit per gratiam gratum facientem, quæ est gratia adoptionis; alio modo quæ est singularis Christo, per unionem in esse personali: et hæc dicitur gratia unionis. Sicut ergo hominem esse unitum Deo, per gratiam adoptionis, cadit sub prædestinatione, ita etiam esse unitum Deo, per gratiam unionis in persona, sub prædestinatione cadit»; *Ibidem* 50: «quia prædestinatio est de eo quod pertinet ad gratiam»; cfr. l'ottimo lavoro di C. RUINI, *La trascendenza della grazia nella teologia di S. Tommaso*, Univ. Gregoriana, Roma 1971, p. 95.

<sup>14</sup> Ef 1, 5: «Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum, in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ»; effectum debitum, ibi *in laudem gloriæ*; cfr. *In ad Ef* 9.

Il brano della lettera agli Efesini a cui ci riferiamo, è inoltre importante per il fatto di riguardare la filiazione divina adottiva, che rappresenta una nuova realtà concessa all'uomo. San Tommaso situa questa filiazione nella cornice della partecipazione, nell'affermare che la nostra filiazione adottiva è *similitudo participata filiationis naturalis*, dato che la Filiazione divina naturale è la medesima Persona del Figlio<sup>15</sup>.

## 2. La predestinazione che si manifesta nel tempo

Nel considerare la predestinazione, non come *quædam ratio ordinis* nella mente divina, ma come la sua realizzazione, appaiono così una serie di effetti nei predestinati, che si realizzano nel tempo, diretti verso la salvezza eterna. È chiaro che la predestinazione come atto avviene in Dio e non nei predestinati, però l'effetto che ha in essi si manifesta con la vocazione, con la giustificazione, e con la glorificazione<sup>16</sup>. Questo è quanto viene suggerito da san Tommaso in base alle parole di san Paolo: «Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo perché egli sia il primogenito tra molti fratelli»<sup>17</sup>.

Nei commenti successivi, san Tommaso insiste sul fatto che questi benefici divini non dipendono dalla conoscenza previa che Dio possa avere delle nostre buone e future opere e nemmeno dalla fede che dovremmo avere per Cristo. Se ogni beneficio che si riferisce

<sup>15</sup> Cfr. *S.Th.* III, q. 23, a. 4; q. 24, a. 3; *De Pot* q. 2, a. 4, s.c.; *vid.* F. OCARIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, Eunsa, Pamplona 1972.

<sup>16</sup> Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prédestination*, in *DTC* 12, col. 2948; F. PRAT, *o.c.*, p. 231: «Nel suo linguaggio (di san Paolo), *predestinare* non ha mai come termine — almeno come termine esclusivo — la gloria del cielo. Dio predestina l'uomo alla grazia o la grazia all'uomo; egli ci ha predestinati alla filiazione adottiva, e questa filiazione è pienamente nostra fino da questa vita. Di modo che, per san Paolo, tutti i giusti sono predestinati nel senso che tutti sono chiamati e tutti eletti, poiché la vocazione e l'elezione sono per lui due parole sinonime con un'idea di preferenza o di scelta nell'elezione, idea che la vocazione, per se, non contiene»; si veda il significato etimologico dei termini relativi alla predestinazione in *ibidem*, pp. 412-415.

<sup>17</sup> *Rm* 8, 29; *In ad Rm* 700: «Secundo attenditur id quod est ex parte Dei, qui primo fideles ab æterno prædestinavit; secundo ex tempore vocat; tertio sanctificat: et hæc tria tangit, cum dicit his qui secundum propositum vocati sunt sancti, id est, prædestinatis, vocatis, et sanctificatis; ut propositum referatur ad prædestinationem, quæ secundum Augustinum, est propositum miserendi»; cfr. J.H. NICOLAS, *o.c.*, p. 33.

alla salvezza è stato già preparato da Dio fino dall'eternità, quindi, ogni beneficio ricevuto dalla creatura razionale *ex tempore*, è stato già preparato *ab æterno*<sup>18</sup>.

La causa della predestinazione non dipende dalle nostre azioni meritevoli — viene nuovamente affermato —, ma dalla volontà divina, dato che tutto ciò che Dio realizza, lo fa *secundum consilium voluntatis suæ*, ovvero, secondo la divina volontà che deriva contemporaneamente dall'intelligenza che indica, non un processo discorsivo, che non esiste in Dio, ma da una certa e deliberata volontà<sup>19</sup>.

San Tommaso mette in evidenza che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio e perseverano nella via dei predestinati in conformità con la volontà divina (*secundum Dei propositum*; Rm 8, 28-29); però non accetta, invece, il significato delle parole *quos præscivit* inteso come conoscenza previa (prescienza) dei meriti, dato che secondo la dottrina paolina, i meriti dei predestinati sono l'effetto della predestinazione e non la causa<sup>20</sup>.

Questo versetto della lettera ai Romani (Rm 8, 29), ha un grande parallelismo con quell'altro dell'epistola agli Efesini (Ef 1, 5) che

<sup>18</sup> Cfr. *In ad Rm* 703; *In ad Rm* 923; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La predestinación*, cit., pp. 230-232.

<sup>19</sup> Cfr. *In ad Ef* 34; *In ad Rm* 703; F. PRAT, o.c., p. 230: «Gli atti di Dio relativi alla nostra salute s'incatenano l'uno con l'altro e si succedono in quest'ordine: prescienza, predestinazione, o proponimento, vocazione o elezione, giustificazione, glorificazione. La vocazione o chiamata efficace alla fede è un atto intermedio che precede la giustificazione e la glorificazione, e succede alla prescienza e alla predestinazione. La predestinazione non è la prescienza e il confondere queste due cose (...) è attribuire a Paolo un'intollerabile tautologia. Molto più saggia è la distinzione di san Tommaso il quale vede nella prescienza un atto dell'intelligenza e nella predestinazione un atto della volontà»; riguardo al brano al quale si riferisce questo commento (Ef 1, 11: «In quo etiam nos sorte vocati sumus»), alcuni degli esegeti considerano che in queste parole si accenni al popolo ebraico come eredità di Yavhé, e attribuiscono, perciò, il *nos* latino ai cristiani provenienti dal giudaismo (Huby, Meinertz, Benoît). Questa idea non sembra corrispondere del tutto all'insieme dei cristiani, come risulta dall'interpretazione tomista. Nel medesimo contesto, altri autori come Zorell, Masson, Dibelius, interpretano il *vocati sumus*, cioè, «essere stati chiamati», per «essere costituiti come eredi», collegandolo con l'inizio della vita cristiana. Però nei termini simili che sono abbondanti negli scritti paolini, queste espressioni non si riferiscono alla realtà cristiana che ha origine nel battesimo; sono sempre riservate alla realtà futura nel cielo, al quale il cristiano spera di arrivare e al quale è stato da sempre predestinato da Dio. Cfr. AA. VV., *Il Messaggio*, cit., p. 639, e nota in calce n. 20.

<sup>20</sup> Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prédestination*, DTC 12, cols. 2950-2951; a proposito si legge nella *S.Th.* I, q. 23, a. 5, la formula definitiva che riassume le idee contenute in *ad Rm*; e la difficoltà al riguardo è un chiaro riflesso di quell'altra così formulata da san Paolo: «Numquid iniquitas apud Deum?» (Rm 9, 14): «quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem comprehenditur totum sub effectu prædestinationis».

si è menzionato precedentemente: nella Ef 1, 5, siamo stati predestinati a essere suoi figli adottivi, *per Christum, in ipsum*; tale affermazione si può mettere in rapporto con Rm 8, 29: «li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo». Di fatto, san Tommaso illustra il commento *Ad Rm* riportando Ef 1, 5 e 11<sup>21</sup>, con il fine di chiarire il significato che deve essere compreso nel testo paolino *prædestinavit conformes fieri imagini Filii sui*. Tale conformità non è la causa della predestinazione ma il termine o l'effetto<sup>22</sup>.

### a) La vocazione

Il brano dell'epistola ai Romani che ci interessa continua così: «quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati, quelli che ha giustificati li ha glorificati» (Rm 8, 30). Tra i benefici divini che i santi ottengono, commenta san Tommaso, il primo è quello della vocazione in cui inizia a realizzarsi la predestinazione. La vocazione può essere duplice: una esteriore, mediante la voce del predicatore, come fu il caso di Pietro e Andrea secondo il racconto di san Matteo nel suo vangelo; o interiore, che non è altro che un certo *mentis instinctus*, per il quale il cuore dell'uomo è mosso da Dio ad assentire a quanto riguarda la fede o la virtù. Questa vocazione è senz'altro necessaria, poiché il nostro cuore non si convertirebbe se Dio non lo attirasse verso di sé. È efficace nei predestinati, che acconsentono in questo modo alla sua chiamata<sup>23</sup>.

Concetti simili si trovano nel commento ai Galati. L'autore definisce la vocazione interiore negli stessi termini del commento an-

<sup>21</sup> Cfr. *In ad Rm* 700 y 703.

<sup>22</sup> *In ad Rm* 703: «Unde convenientius sic ordinatur littera: Quos præscivit, hos et prædestinavit fieri conformes imagini Filii sui. Ut ista conformitas non sit ratio prædestinationis, sed terminus vel effectus»; *In ad Ef* 20: «...scilicet de aeterna prædestinatione; propter quod dicit *prædestinavit nos*, etc. Et quia dicit *in Christo*, scilicet ut Christo essemus similes et conformes, secundum quod adoptamur in filios, ideo subdit *in adoptionem filiorum per Iesum Christum*».

<sup>23</sup> *In ad Rm* 707: «Primum autem in quo incipit prædestinatio impleri, est vocatio hominis, quæ quidem est duplex, una exterior quæ fit ore predicatoris (...). Alia vero vocatio est interior, quæ nihil aliud est quam quidam mentis instinctus quo cor hominis movetur a Deo ad assentiendum his quæ sunt fidei vel virtutis (...). Et hæc vocatio necessaria est, quia cor nostrum non se ad Deum converteret, nisi ipse Deus nos ad se traheret (...). Et etiam hæc vocatio est efficax in prædestinatis, quia huiusmodi vocatione assentiunt».

teriore. Dio chiama, dice, *per quemdam instinctum interiorem, quo Deus per gratiam tangit cor*<sup>24</sup>, con il fine di ottenere la sua conversione. In seguito viene riportato il passo di Rm 8, 29. È evidente il parallelismo.

La vocazione appare come un'azione divina efficace e presente nella mente di Dio da sempre, che però si manifesta in un momento determinato nel tempo. Questo dono divino non può essere vano, poiché la vocazione è eterna. Però può risultare inefficace e inutile, se l'uomo rifiuta la grazia<sup>25</sup>. Nel donare la vocazione, Dio non prescinde dalla libertà umana, ma anzi, ne tiene conto e rende possibile per mezzo dell'*instinctum interiorem*, di usarla in modo retto<sup>26</sup>, dato che il fine della predestinazione, e di conseguenza della vocazione, è la gloria di Dio e la salvezza dell'uomo<sup>27</sup>.

### b) La giustificazione

Il secondo beneficio nel quale si realizza la predestinazione divina, è la giustificazione degli eletti: «quelli che ha chiamati li ha anche giustificati» (Rm 8, 30), infondendo loro la grazia. Questa grazia, dice san Tommaso, *in prædestinatis numquam frustratur*<sup>28</sup>.

San Tommaso mostra il modo in cui Dio ordina tutte le cose affinché esse contribuiscano al bene dei santi. Gli eletti vinceranno tutti i pericoli e le sofferenze, non per mezzo delle loro forze, ma

<sup>24</sup> Cfr. *In ad Gal 42*; *In ad 1 Cor 7*; quanto al significato dell'espressione *instinctus supernaturalis*, vid. A. MILANO, *L'istinto nella visione del mondo di San Tommaso d'Aquino*, Desclée, Roma 1966, pp. 95-96.

<sup>25</sup> *In ad Rm 926*: «Vocatio autem hic accipitur pro electione, quia propter certitudinem utriusque, quod Deus promittit, iam quodammodo dat: et quod elegit, iam quodammodo vocat. Et tamen ipsum temporale Dei donum et temporalis vocatio, non irritatur per mutationem Dei quasi poenitentis sed per mutationem hominis, qui gratiam Dei abiicit; cfr. J.H. NICOLAS, *o.c.*, pp. 37-41.

<sup>26</sup> *In 2 ad Tm 71*: «Huius firmitas (in fide) dependet primo ex divina prædestinatione; secundo ex libero arbitrio nostro. (...) Sed quantum ad secundum dicit discedat ab iniquitate omnis, qui invocat. Quasi dicat: Si prædestinati sunt a Deo, quod per liberum arbitrium salvabuntur, quia ex hoc, quod aliquis finaliter non adhaeret peccato, ostendit se esse prædestinatum»; *In 2 ad Ts 57*: «Et facit primum, quia opus nostrum dependet a libero arbitrio; secundum vero, quia indiget auxilio gratiæ».

<sup>27</sup> Cfr. *In ad Ef 35*.

<sup>28</sup> *In ad Rm 708*; *In ad 2 Tm 21*: «Vocavit non per nostram virtutem, quia scilicet non per opera nostra quæ sunt effectus virtutis. (...) Est autem duplex causa humanæ salutis, quæ est a Deo. Una est æterna, scilicet eius prædestinatio; alia est temporalis, scilicet gratia iustificans».

per la grazia di Dio che li ha chiamati per l'eternità. Anche se non hanno raggiunto ancora la salvezza, hanno la certezza di ottenerla: Dio darà loro le grazie necessarie affinché questo si possa realizzare. La condizione è che l'uomo voglia ricevere questi benefici<sup>29</sup>. Perciò aggiunge: anche se la giustificazione fallisce in alcuni perché non hanno perseverato fino alla fine, nei predestinati questa non sarà mai vana<sup>30</sup>.

### c) *La glorificazione*

Infine, nel testo sacro troviamo: «quelli che (Dio) a giustificati li ha anche glorificati» (Rm 8, 30). In due modi si realizza la glorificazione: il primo, mediante la crescita (*profectum*) in virtù e in grazia; l'altro, per la esaltazione della gloria<sup>31</sup>. Alcuni uomini l'hanno già raggiunta; altri la attendono come un premio futuro. Qui san Tommaso, con l'uso dell'espressione *magnificatio*, spiega che la condizione gloriosa dalla quale parla l'Apostolo, si riferisce, sia ai giusti sulla terra, sia agli eletti in cielo. Sembra voler mettere in risalto la stretta continuità tra la condizione gloriosa inerente alla grazia santificante e la beatitudine celeste<sup>32</sup>.

## 3. La libertà umana e la mozione divina

Riguardo a questo tema, è bene ricordare che esso rappresenta un mistero per la ragione umana, la quale trova molte difficoltà per spiegarlo; nonostante ciò esso è stato particolarmente approfondito

<sup>29</sup> Cfr. *In ad Rm* 695 y ss.; J.H. NICOLAS, *o.c.*, pp. 33-34.

<sup>30</sup> Cfr. *In ad Rm* 708.

<sup>31</sup> *Ibidem* 709: «Tertio ponit magnificationem, cum subdit hos et magnificavit. Et hoc dupliciter, scilicet uno quidem modo per profectum virtutis et gratiae; alio autem modo per exaltationem gloriae».

<sup>32</sup> F. PRAT, *o.c.*, p. 232: «È certo che la gloria concessa da Dio agli uomini deve qualche volta intendersi quando lo esige il contesto, della beatitudine celeste; ma essa significa non meno frequentemente la condizione gloriosa inerente alla grazia santificante. (...) Paolo non suole stabilire tra la grazia e la gloria, tra l'elezione iniziale e la salute finale, quella rigorosa linea di divisione che è nelle nostre abitudini mentali; per lui non vi è soluzione di continuità: la grazia si trasforma spontaneamente in gloria»; cfr. J.H. NICOLAS, *o.c.*, p. 31.

dalla teologia nel Medio Evo<sup>33</sup>. L'essenza del mistero consiste nella difficoltà di far corrispondere l'infalibilità del disegno eterno di Dio e la sua volontà salvifica universale, con la libera cooperazione dell'uomo per la propria salvezza. Per san Tommaso il rapporto fra mozione divina e libertà umana viene considerato come un'armonia perfetta, nella quale l'uomo è la causa totale delle sue azioni, ma non in modo assoluto e principale, ma in quanto partecipa al suo livello, della causalità divina. Tutto il bene che possiamo fare e tutto ciò che siamo in grado di realizzare, va attribuito soprattutto a Dio.

Però una volta inquadrata la libertà umana nella cornice della predestinazione, come abbiamo fatto finora, può sembrare che il libero agire dell'uomo non trova uno spazio adeguato in questa dottrina, e rimane soffocato o assorbito dalla radicale priorità attribuita all'intervento divino.

Ma si tratta solo di una impressione apparente: il presunto contrasto tra l'azione divina e la libertà creata si spiega solo se consideriamo che nella dottrina di san Tommaso è Dio il punto di partenza, fonte e principio dell'ordine dell'essere e della verità, per poi scendere verso l'ordine delle creature. Questa caratteristica del suo metodo teologico, che predomina nella *Suma Teologica*, sembra anche prevalere nell'esposizione dottrinale dei suoi commenti, anche se risulta meno evidente secondo le caratteristiche di questa opera<sup>34</sup>.

Nei brani che considereremo successivamente troviamo come sfondo la distinzione tra predestinazione e pre-scienza, e quindi, la diversa sorte eterna dei predestinati e dei condannati. Sono dei brani particolarmente significativi per conoscere meglio in che modo san Tommaso situa la libera cooperazione dell'uomo ai piani di Dio. Que-

<sup>33</sup> Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prédestination*, in DTC 12, cols. 2940 y ss.

<sup>34</sup> Può essere utile considerare un brano di S. Pinckaers, che riguarda la dottrina morale contenuta nella *Somma*, e che esprime molto bene la prospettiva secondo la quale bisogna contemplare, o per lo meno ammirare, la dottrina tomista che troviamo nei commenti. S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, Ed. Du Cerf, Paris, p. 234: «Il convient d'observer aussi que le plan de la Somme n'est pas statique comme paraît l'être celui d'un édifice ou la table des matières d'un livre. Il est en réalité profondément dynamique. Il procède de la dynamique même de l'action divine qui crée et gouverne; il montre le déploiement de la libre volonté et de l'action humaine dans son aspiration à la vérité et au bonheur promis; il manifeste quelle est la voie de son accomplissement et quels en sont les instruments. Toute la morale, jusqu'en ses moindres parties, est soulevée par ce mouvement puissant qui part de Dieu et pénètre en l'homme pour ramener librement vers Dieu et pour le conduire jusqu'à la vision aimante qui dépasse et colme tout désir».

sta cooperazione è necessaria, così come è necessario aprire gli occhi per ricevere la luce del sole, che è per tutti<sup>35</sup>.

S. Paolo si serve di un esempio preso dalla Storia Sacra per chiarire il mistero. Si tratta dell'elezione gratuita di Giacobbe come erede della promessa, dopo il rifiuto di Esaù. L'Apostolo insiste sulla gratuità della vocazione e sulla liberalità divina nell'elezione, che non contrastano con la libertà umana<sup>36</sup>. San Tommaso commenta dettagliatamente questo brano, e si sofferma soprattutto sulla gratuità della predestinazione. Dato che l'effetto della predestinazione è tutto quello che porta alla salvezza eterna, l'azione divina non si esaurisce nella giustificazione dell'empio con l'infusione del dono creato della grazia, ma implica anche l'uso che si fa di essa. Qualcosa di simile accade nell'ordine naturale: Dio è la causa, non solo delle forme attraverso le quali agiscono tutte le cose create, ma anche è la causa dei loro movimenti e delle loro operazioni; senza l'intervento divino tutto il creato sarebbe inattivo. In modo analogo, nell'ordine soprannaturale, il dono abituale della grazia, o di una delle virtù, è di per se insufficiente per l'azione soprannaturale se Dio non interviene come prima causa movente<sup>37</sup>.

Nei commenti tommasiani si trovano spesso le comparazioni della vita soprannaturale con la generazione umana, con il corpo, con il seme, con la luce, ecc. In questo caso, il commento *Ad Rm* si svolge

<sup>35</sup> *In ad Eb* 688: «Et ideo gratia Dei nulli deest, sed omnibus, quantum in se est, se communicat, sicut nec sol deest oculis cæcis».

<sup>36</sup> Cfr. *Rm* 9, 13-15: «Sicut scriptum est: "Iacob dilexi, Esau autem odio habui". Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas apud Deum? Absit. Moysi enim dicit: "Miserebor cui misereor, et misericordiam præstabo cuius miserebor"»; *In ad Rm* 762 y ss.; *Introducción a la epístola a los Romanos in Sagrada Biblia*, t. 9, Eunsa, Pamplona 1983, p. 103.

<sup>37</sup> *In ad Rm* 772: «Manifestum est autem quod omne Dei beneficium quod homini confert ad salutem, est divinæ prædestinationis effectus. Divinum autem beneficium non solum extendit se ad infusionem gratiæ, qua homo iustificatur, sed etiam ad gratiæ usum: sicut etiam in rebus naturalibus non solum Deus causat ipsas formas in rebus, sed etiam ipsos motus et operationes formarum, eo quod Deus est principium omnis motus, cuius operatione cessante a movendo, ex formis nullus motus vel operatio sequitur. Sicut autem se habet habitus gratiæ vel virtus in anima ad usum ipsius, sic se habet forma naturalis ad suam operationem»; cfr. *S.Th.* I, q. 110, a. 2, c; è ben conosciuta la tesi di H. Bouillard che si riferisce alla trascendenza della «scoperta» del *Liber de Bona Fortuna* da parte di san Tommaso, e il suo influsso nello studio dell'intervento divino sulla creatura libera; il testo qui riportato offre poco spazio per poter ammettere la sua tesi riguardo alla natura della mozione divina; cfr. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1944, pp. 123 y ss., 130 y ss.; J. STUFLER, *De Deo operante (Divi Thomæ Aquinas doctrina)*, Tyrolia, Innsbruck 1923, p. 336.

facendo una comparazione con la vita naturale, che è molto simile a un brano della Somma Teologica, dove si fa un'analogia tra i due ordini della realtà: «Non è ragionevole — spiega san Tommaso —, che Dio provveda ciò che ama in vista di un bene soprannaturale meno di ciò che ama in vista di un bene naturale. Ora, alle creature nell'ordine naturale egli non provvede soltanto muovendole ai loro atti naturali, ma dando loro le forme e le facoltà che sono i principii di codesti atti, perché da se stesse tendano ad essi. Ed è così che i moti impressi da Dio diventano connaturali e facili alle creature secondo le parole della Sapienza: "tutto dispone con soavità". Perciò a maggior ragione egli infonde forme o qualità soprannaturali in coloro che muove al conseguimento di un bene soprannaturale mediante le quali le muove a raggiungere i beni eterni con soavità e prontezza»<sup>38</sup>.

San Tommaso intende dimostrare che la natura accidentale della grazia è una qualità creata da Dio. Nel commento, inoltre, viene messa in risalto la priorità della causalità divina in tutte le azioni e in tutti i movimenti delle creature. Quindi è possibile affermare — in base a queste parole dell'autore sacro —, che Dio è causa di tutti gli atti (*Deus qui operatur omnia*: 1 Cor 12, 6), *sicut prima causa*, dato che Egli stesso li crea. Però affinché non possa sembrare vano nessun altro tipo di causalità, si aggiunge *in omnibus*, riferito alle cause secondarie che sono cause vere e proprie nel loro livello, e in cui *prima causa operatur*<sup>39</sup>.

Riguardo all'agire della creatura razionale, san Tommaso mostra nel commento *Ad Rm*, — possibilmente sotto l'influsso della dottrina contenuta nel *Liber de Bona Fortuna* di Aristotele —, il modo in cui la volontà, aperta all'elezione fra diverse cose contrapposte, giunge all'atto dopo il consiglio della ragione, che a sua volta deve essere spinta, dato che ha il potere di consigliare o no; la catena non può continuare all'infinito, per cui è necessario un primo motore estrinseco all'uomo. Quindi, l'uso della grazia comporta l'intervento divino; però l'azione divina non rende inutile — come sostiene il Lombardo — il dono soprannaturale creato, così come non sono

<sup>38</sup> *S.Th.* I-II, q. 110, a. 2, c.

<sup>39</sup> *In 1 ad Cor 723*: «Omnes (operationes) procedunt ab uno principio. Unde subdit idem vero *Deus, qui operatur omnia*, sicut prima causa creans omnes operationes. Ne tamen aliæ causæ videantur esse superflue subdit *in omnibus*, quia in causis secundariis prima causa operatur».

superflue le forme operative degli enti naturali, che richiedono anche l'intervento divino nell'atto<sup>40</sup>.

Da tutto questo deriva che nella libera azione, sia naturale che soprannaturale, l'uomo collabora in ciò che lo riguarda, e mette in gioco la sua libertà. Il fatto stesso di non porre ostacoli alla grazia *ex gratia procedit*<sup>41</sup>, è già una grazia: non può essere più evidente la priorità di questa sul consenso.

Un testo simile — anche se non si riferisce direttamente alla gratuità —, offre l'opportunità a san Tommaso di insistere più dettagliatamente su questa dottrina, basandosi sull'aspetto metafisico. In questo modo, san Paolo si rivolge ai fedeli di Corinto: *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* (2 Cor 3, 5). Così come spiega il Filosofo — dice l'Angelico Dottore —, l'uomo non può realizzare nessun bene con la propria libertà senza l'aiuto divino. La ragione è che in tutto ciò che facciamo è necessario cercare il motivo per cui agiamo così. Siccome non è possibile procedere all'infinito nella causalità subordinata, è doveroso arrivare a un primo principio, che è Dio. Però Dio muove ogni cosa secondo la sua natura; perciò, la creatura razionale che possiede il dominio del proprio agire, si muove liberamente per realizzarlo<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> *In ad Rm 773*: «Probat autem hoc speciali ratione Aristoteles de operibus voluntatis humanæ. Cum enim homo habet potentiam ad opposita, puta ad sedendum vel non sedendum, oportet quod reducat in actum per aliquid aliud. Reducitur autem in actum alterius horum per consilium, ex quo unum oppositorum prælegit alteri. Sed cum iterum homo habet potentiam consiliandi vel non consiliandi, oportebit esse aliquid per quod reducat in actum consilii. Et cum in hoc non sit procedere in infinitum, oportet esse aliquid principium extrinsecum superius homine, quod ipsum moveat ad consiliandum, et hoc non est aliud quam Deus. Sic igitur ipse usus gratiæ est a Deo, nec propter hoc superfluit habitus gratiæ, sicut nec superfluum formæ naturales, quamvis Deus in omnibus operetur (...), quia scilicet per suas formas omnia inclinatur quasi sponte in id ad quod ordinantur a Deo»; cfr. H. BOUILLARD, *o.c.*, Pte II, cap. II: *Découvert du «Liber de Bona Fortuna». La motion divine intérieure à la volonté*, pp. 123-135; J.H. NICOLAS, *o.c.*, pp. 46-49.

<sup>41</sup> *In ad Eb 689*: «Dicendum est quod hoc ipsum, quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit. Unde si aliquis ponat, et tamen moveatur cor eius ad removendum illud, hoc est ex dono gratiæ Dei vocantis per misericordiam suam (...). Hoc autem donum gratiæ non est gratum faciens. Quod ergo a quibusdam removetur istud obstaculum, hoc est ex misericordia Dei: quod autem non removetur, hoc est ex iustitia eius»; è da notare alla fine del testo un chiaro riferimento alla grazia attuale; cfr. *In 2 ad Cor 68*, *In ad Rm 849*.

<sup>42</sup> *In 2 ad Cor 87*: «Hoc etiam Philosophus vult, quod numquam homo per liberum arbitrium potest quoddam bonum facere, sine adiutorio Dei. Et ratio sua est, quia in his, quæ faciunt, quærendum est illud propter quod faciunt. Non est autem procedere in infinitum, sed est divenire ad aliquid primum, puta ad consilium. Sic ergo bonum facio, quia

C'è qui un rapporto di perfetta armonia tra la mozione divina e l'agire umano, che a sua volta, costituisce il fondamento stesso della libertà. È ovvio che Aristotele non si riferisce alla grazia: parla solamente della necessità che Dio muova la libertà come causa finale. E con questo significato viene commentato da san Tommaso<sup>43</sup>. Il concetto che troviamo in questa frase — che è appunto ciò che c'interessa maggiormente —, è che Dio muove la libertà rispettandola.

Questi testi manifestano in genere, la supremazia dell'aiuto divino nella realizzazione delle opere buone. Ma non c'è solo questo: nell'applicare la dottrina generale al caso dell'azione soprannaturale bisogna dire che la grazia è necessaria anche per decidersi a realizzare il *bonum superexcedens* la natura, come si afferma nella Somma Teologica<sup>44</sup>. La stessa determinazione ad agire è già una grazia. Infatti, quando san Paolo manifesta ai Corinzi qual'è la sorgente della sua fiducia e della sua sufficienza<sup>45</sup>, sta a significare — secondo san Tommaso —, che l'inizio di qualsiasi opera si deve attribuire a Dio. Infatti, in ogni azione prima di tutto c'è l'assenso, che si realizza per mezzo della deliberazione (*cogitatio*); poi si manifesta per mezzo delle parole; e infine, si giunge al suo adempimento o esecuzione. Però nulla, neppure il fatto di pensare, lo compiamo noi stessi; viene da Dio. Dunque, non c'è nessun dubbio che non soltanto la perfezione di ogni opera buona va attribuita a Dio, *sed etiam inchoatio*<sup>46</sup>.

Andando avanti, sembra che san Tommaso, che prende ancora spunto dalle parole paoline, si riferisca di nuovo espressamente all'ordine soprannaturale: Dio è colui che ci muove per farci iniziare ad amare e a credere; dipendiamo da lui in ogni cosa, anche se que-

consilium mihi inest ad hoc, et hoc est a Deo. Unde dicit, quod consilium boni est ab aliquo, quod est supra hominem, movens eum ad bene operandum. Et hoc est Deus, qui et homines movet et omnia, quæ agunt ad actiones suas, sed aliter et aliter. Cum enim huiusmodi motus sit quoddam receptum in moto, oportet quod hoc fiat secundum modum suæ naturæ, id est, rei motæ. Et ideo omnia movet secundum suas naturas. Ea ergo, quorum natura est ut sint liberæ voluntatis, dominium suarum actionum habentia, movet libere ad operationes suas, sicut creaturas racionales et intellectuales. Alia autem non libere, sed secundum modum suæ naturæ».

<sup>43</sup> Cfr. ARISTOTELES, *Liber de Bona Fortuna*, in *Ethic. Eudem*, 1.7, c. 14, n. 20; H. BOUILLARD, *o.c.*, pp. 123 y ss.

<sup>44</sup> Cfr. *S.Th.* I-II, q. 109, a. 2, c.; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De gratia. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomæ I-II*, qq. 109-114, Marietti, Torino 1946, p. 44.

<sup>45</sup> 2 Cor 3, 4-5: «Fiduciam autem talem habemus per Christum ad Deum. Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est».

<sup>46</sup> Cfr. *In 2 ad Cor* 86; *In ad Fil* 12.

sto non si contrappone al fatto che abbiamo una certa *sufficientia*, ovvero, che agiamo liberamente<sup>47</sup>; in questo modo vorrebbe salvare la libertà dell'uomo quando viene mosso dalla grazia.

All'aiuto divino a livello naturale, si aggiunge quello necessario per agire nell'ordine soprannaturale. Nelle azioni che si compiono in quest'ultimo, c'è l'aiuto divino soprannaturale che è assolutamente imprescindibile; nell'agire buono invece naturale si deve distinguere, da una parte, lo stato della natura in Adamo — il quale non aveva bisogno di un'aiuto ulteriore per compiere il bene che gli era «connaturale» —; e dall'altra, lo stato attuale, in cui diventa necessaria la grazia, anche per realizzare tutto il bene proporzionato alla natura, sebbene non necessaria per ogni azione, considerata separatamente<sup>48</sup>.

Però il fatto che ogni opera buona (soprannaturale) dipende dalla grazia divina non toglie affatto la libertà né la diminuisce minimamente: l'uomo interviene a suo modo, che è agire liberamente. Collabora, dunque, con la sua libertà naturale alla mozione soprannaturale gratuita<sup>49</sup>.

Infine, l'asse della dottrina tomista risulta chiaro, e il costante riferimento a questo è evidente, senza alcun dubbio: il primato radicale della grazia appartiene a Dio. Tuttavia, san Tommaso intravede la difficoltà, poiché questa affermazione non risolve il mistero. Come abito entitativo, la grazia santificante non è immediatamente operativa, ma per il fatto d'inerire nell'essenza dell'anima, la perfeziona e la rende capace di agire per mezzo delle sue potenze spirituali, a loro volta perfezionate dalle virtù infuse. Allo stesso tempo bi-

<sup>47</sup> Cfr. *In 2 ad Cor* 87; *In ad Rm* 772 in calce (37); *In 2 ad Tm* 71 in calce (26); R. GARCIA DE HARO, *Cuestiones fundamentales de Teología Moral*, Eunsa, Pamplona 1980, p. 214.

<sup>48</sup> Cfr. *S.Th.* I-II, q. 109, a. 2, c.

<sup>49</sup> *In 2 ad Cor* 86: «Et hoc est contra Pelagianos dicentes, quod inchoatio boni operis est ex nobis, sed perfectio est a Deo. (...)»<sup>4</sup> Sed ex hoc, ne videatur tollere libertatem arbitrii, dicit (...): Possum quidem aliquid facere, quod est liberi arbitrii, sed hoc, quod facio, non est ex me, sed a Deo, qui hoc ipsum posse confert; ut sic, et libertatem hominis defendat cum dicit a nobis, id est a nostra parte, et divinam gratiam commendat, cum dicit quasi ex nobis scilicet procedat, sed a Deo»; cfr. J. STUFLER, *De Deo operante, o.c.*, p. 309; per uno studio più approfondito in senso metafisico, quanto alla relazione fra causalità divina e libertà umana, cfr. F. OCARIZ, *o.c.*, pp. 57 y s.; D. SOLA, *De gratia Christi et virtutibus infusis*, Cuesta, Vallisoletti 1919, p. 179; C. FABRO, *Partecipazione e causalità, cit.*, pp. 424 y ss.; cfr. anche *In ad Fil* 77.

sogna affermare che la libertà appartiene alla persona, quindi, ad essa si deve riferire ogni azione liberamente realizzata.

Nella lettera ai Romani possiamo trovare un brano — sul quale san Tommaso si sofferma —, in cui si riflette molto bene questa alternativa: *Igitur non volentis, neque currentis sed miserentis est Dei* (Rm 9, 16). Sono varie le interpretazioni possibili del testo. In primo luogo, può significare che la salvezza non dipende dalla volontà o dal desiderio di essere salvato, né da nessuna opera esteriore, ma soltanto dalla misericordia di Dio (*ex sola Dei misericordia*)<sup>50</sup>; può anche significare che tutto ciò che viene fatto per la salvezza, deriva sempre e in ogni caso da Dio<sup>51</sup>.

Però se solo questo fosse affermato dall'Apostolo, dato che neppure la grazia senza la libertà umana «vuole, né corre», si potrebbe avere in contrario, che la buona azione non dipende da Dio — il volere e il correre di san Paolo —, ma dall'uomo stesso che «vuole e corre». Quindi dobbiamo riconoscere che in queste parole dell'Apostolo vi è un significato più profondo: bisogna attribuire a Dio il primato della grazia. Infatti, è un'esperienza comune nelle cose che facciamo noi esseri umani, che l'azione si attribuisca in primo luogo all'agente principale, e poi al secondario, proprio come nelle cose umane diciamo che un baule non è stato fatto dall'ascia ma dall'artigiano. Lo stesso avviene nella volontà umana che viene mossa da Dio verso il bene e, quindi, la *operatio interior* non si attribuisce prima di tutto all'uomo, ma a Dio<sup>52</sup>.

Se dunque le azioni non si attribuiscono principalmente all'agente creato che le compie, ma a Dio che lo muove ad agire, come si può affermare che l'uomo è veramente libero e, perciò, padrone dei propri atti? È necessario affermare — con san Tommaso —, che Dio muove tutte le cose, ma in maniera diversa; ogni creatura, infatti, viene mossa ad agire secondo la propria natura. Così l'uomo è mosso

<sup>50</sup> Cfr. *In ad Rm* 775.

<sup>51</sup> Cfr. *In ad Rm* 776.

<sup>52</sup> *In ad Rm* 777: «Sed si hoc solum in hoc verbo intellexisset Apostolus, cum etiam gratia sine libero arbitrio hominis non velit neque currat, potuisset e converso dicere: Non est miserentis Dei, sed volentis et currentis, quod aures piæ non ferunt. Unde plus aliquid est ex his verbis intelligendum, ut scilicet principalitas gratiæ Dei attribuat. Semper enim actio magis attribuitur principali agenti, quam secundario, puta si dicamus quod securis non facit arcam, sed artifex per securim. Voluntas autem hominis movetur a Deo ad bonum. (...) Et ideo hominis operatio interior non est homini principaliter sed Deo attribuenda».

da Dio a «volere» e a «correre» *per modum liberæ voluntatis*. Senza dubbio questi atti sono di chi li compie, dato che agisce liberamente, ma non come movente principale, che può essere solamente Dio<sup>53</sup>.

Le frasi paoline vengono adoperate più di una volta da san Tomaso che trova in esse una testimonianza autorevole per mostrare la necessità della grazia. Nella Somma Teologica le troviamo insieme ad altre di sant'Agostino che servono a confermare la dottrina: «Senza la grazia gli uomini non fanno assolutamente nessun bene, sia nel pensare, sia nell'amare che nell'agire»<sup>54</sup>; queste parole si devono comprendere in base alla dottrina qui esposta, senza che il Santo d'Ippona affermi che è necessaria la grazia per ogni opera buona «con-naturale» all'uomo.

#### 4. La vera libertà è quella che agisce spinta dalla grazia

Riguardo all'agire libero e soprannaturale abbiamo trovato — nel commento tommasiano a san Paolo —, che l'elemento capitale è l'ausilio divino gratuito nell'anima della creatura. Da questa azione scaturisce nella sua pienezza la libertà cristiana.

San Paolo quando si rivolge ai fedeli di Roma, cerca di far capire loro la superiorità della vita cristiana in «termini di libertà»: «Quando infatti eravate sotto la schiavitù del peccato, eravate liberi nei riguardi della giustizia. Ma quale frutto raccoglievate allora da cose da cui ora vi vergognate? Infatti il loro destino è la morte. Ora, invece liberati dal peccato e fatti servi di Dio, voi raccogliete il frutto che vi porta alla santificazione» (Rm 6, 20-22).

L'Apostolo spiega loro la necessità della giustificazione (Rm 1, 18 a 4, 25); e lo stato di peccato in cui nascono tutti gli uomini senza

<sup>53</sup> Cfr. *In ad Rm 778*: «Sed si non est volentis velle, neque currentis currere, sed Dei moventis ad hoc hominem, videtur quod homo non sit dominus sui actus, quod pertinet ad libertatem arbitrii. Et ideo dicendum est, quod Deus omnia movet, sed diversimode, inquantum scilicet unumquodque movetur ab eo secundum modum naturæ suæ. Et sic homo movetur a Deo ad volendum et currendum per modum liberæ voluntatis. Sic ergo, velle et currere est hominis, ut libere agentis: non autem est hominis ut principaliter moventis, sed Dei».

<sup>54</sup> SANT'AGOSTINO, *De correptione et gratia*, c. 2, (PL 44, 917); cfr. *S.Th.* q. 109, a. 2, sc; a. 2, ad 1.

eccezione; ma parla anche della gratuità della salvezza per mezzo del Cristo. Oppressi dal peccato di Adamo, abbiamo trovato in Cristo, il nuovo Adamo, il Capo del genere umano che ci ha liberati e ci ha riportati alla vita; proprio come per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti la giustificazione che dà la vita (Rm 5, 1 e ss.).

L'opposizione tra peccato e Redenzione, tra morte e vita sono comparate all'opposizione tra schiavitù e libertà: *Liberati autem a peccato, servi facti estis iustitiæ* (Rm 6, 18). Cristo ci ha liberati dal giogo del peccato, per disporci a servire liberamente la giustizia, e la santità di vita<sup>55</sup>. Questo è l'agire veramente umano — commenta al riguardo san Tommaso —, perché secondo la retta ragione è congruente che l'uomo — liberato dal peccato e santificato dalla grazia —, serva la giustizia in modo superiore a quello anteriore, quando era nel peccato. *Servire iustitiæ in sanctificationem* significa allora, che può realizzare opere di giustizia e crescere in santità: *in executionem et augmentum sanctitatis*<sup>56</sup>.

Infatti, non si può dimenticare che l'uomo è naturalmente libero, per la sua intelligenza e la sua volontà, che a loro volta, possiedono un'inclinazione naturale al bene e alla verità. Qualche volta il libero arbitrio è spinto verso il bene per mezzo dell'abito della grazia o della giustizia, ma questo non sminuisce affatto la libertà, benché possiamo dire che è una «certa schiavitù» quando si tratta di un'inclinazione virtuosa. Al contrario, esiste la schiavitù del peccato che trascina contro il giudizio della ragione<sup>57</sup>. Quello che serve alla giustizia, obbedisce a Dio volontariamente, e quindi, in modo libero: è *servus Dei voluntarie obediens*. È questa, una servitù «ottima» che inclina verso quello che conviene alla natura<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Cfr. Rm 6, 15-23; *In ad Rm* 478 y ss.; *Sagrada Biblia*, t. 6, Eunsa, pp. 100 y s.

<sup>56</sup> Cfr. *In ad Rm* 506.

<sup>57</sup> *In ad Rm* 508: «Homo naturaliter est liberi arbitrii, propter rationem et voluntatem, quæ cogi non potest, inclinari tamen ab aliquibus potest. Semper ergo homo, quantum ad arbitrium rationis, remanet liber a coactione, non tamen est liber ab inclinatione. Quandoque enim liberum arbitrium inclinatur ad bonum per habitum gratiæ vel iustitiæ; et nunc habet servitutem iustitiæ et est liber a peccato. Quandoque autem arbitrium inclinatur ad malum per habitum peccati; et nunc habet servitutem peccati et libertatem iustitiæ. Servitutem quidem peccati qua trahitur ad consentiendum peccato, contra iudicium rationis».

<sup>58</sup> Cfr. *ibidem* 513.

Questa è la vera libertà: che per mezzo della grazia l'uomo si inclini verso le cose favorevoli al suo essere, e si allontani da quelle che favoriscono la concupiscenza, proprie degli animali. Nell'agire così, in modo veramente umano, *per iustitiam*, non diventerà schiavo del peccato. *Hæc vera est libertas!*<sup>59</sup>.

Si può apprezzare come nell'ordine della grazia, l'inclinazione naturale al bene<sup>60</sup> viene rafforzata e confermata dalla grazia stessa, in modo tale che l'uomo si trova libero dal peccato, anzi, può non peccare. Inoltre, proprio per la sua capacità di autodeterminazione, può non seguire il giudizio della ragione e sottomettersi al peccato: può rendersi libero «dalla giustizia», e assoggettarsi alla schiavitù del peccato<sup>61</sup>.

Si può dire, allora, che la libertà perfezionata dalla grazia è una «certa servitù» che viene accolta liberamente. Infatti, colui che è libero agisce per se stesso, è *causa sui* e non è un altro a muoverlo. L'uomo carnale, invece, considerandosi libero, si rende schiavo e incatenato dal peccato<sup>62</sup>.

Inoltre, è caduto nella «servitù del timore» dato che non può considerare Dio come Padre, e quindi, lo vede come giudice; questo lo porta ad agire contro la sua volontà, e di conseguenza, indebolisce il dominio sui propri atti. Colui che si trova in peccato tende ad agire per un fine che non è Dio. Così, nell'evitare i peccati successivi «agisce contro» quel fine, e quindi non è *causa sui*, ovvero, agisce spinto dal timore, e non dall'amore veramente libero.

Questa sottomissione al timore non conviene ai santi. Essi sono chiamati per mezzo della grazia a qualcosa di più alto: la servitù dell'umiltà e dell'amore, per mezzo della quale l'uomo opera secondo la buona volontà *propter finem*. L'amore divino fissa in lui la volontà in maniera tale da agire soltanto per Dio, per compiacerlo, senza coazione, di modo pienamente libero, proprio perché vuole ciò che Dio vuole: *sic est servitus amoris*<sup>63</sup>. Sottomettersi per amore al volere di-

<sup>59</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>60</sup> Cfr. *In ad Eb* 769.

<sup>61</sup> Cfr. *In ad Rm* 508.

<sup>62</sup> Cfr. *ibidem* 569.

<sup>63</sup> *Ibidem* 21: «Sed dicendum est quod duplex est servitus. Una, timoris, quæ non competit sanctis (...); alia, humilitatis et amoris, quæ sanctis convenit (...). Cum enim liber est qui est causa sui, servus autem qui est causa alterius, sicut ab alio movente motus, sic est servitus timoris, quæ cogit hominem operari contra suam voluntatem; si vero aliquis agat causa alterius, sicut propter finem, sic est servitus amoris».

vino corrisponde ai santi, che non sono più chiamati servi ma amici, figli di Dio<sup>64</sup>. Per questo motivo san Paolo può affermare senza esitazioni: «dove c'è lo Spirito del Signore c'è la libertà» (2 Cor 3, 17); è così che opera lo Spirito Santo, — insegna san Tommaso —, mentre agisce nel più profondo del cuore, perfezionato dalla grazia: *ut sic ex amore caveat ac si præciperet lex divina*; mediante la grazia è condotto ad agire per amore, perché vuole, e non perché sia comandato dalla legge divina<sup>65</sup>.

Si mette in rilievo in questa dottrina che l'aiuto divino all'agire soprannaturale dell'uomo consiste in concreto nella concessione delle realtà soprannaturali stabili nell'anima dell'uomo giustificato, che rendono le sue opere gradevoli a Dio e meritevoli, ma allo stesso tempo, profondamente umane, dato che l'uomo interviene secondo il suo modo di essere: con l'amore.

Tuttavia l'aiuto divino non si limita solamente a quello. Dio muove anche verso il buon uso della grazia infusa, e che è chiamata «grazia cooperante»<sup>66</sup>.

Siamo, dunque, i collaboratori di Dio nell'opera della nostra salvezza: *Dei enim adiutores sumus*<sup>67</sup>, perché Egli conta su di noi e non saremmo salvi senza il nostro libero intervento. Dio agisce in modo tale nell'anima che muove la libertà per far accettare il dono della grazia<sup>68</sup>. Oltre a non annullare la libera azione, la causa. Ma non è solo questo. Ci uniamo all'Apostolo nell'affermare che colui che ha iniziato in noi quest'opera buona, la porterà a compimento<sup>69</sup>. Questo è il mistero. Tutte le opere appartengono a Dio, ma a loro volta, mi appartengono. Questa è un'affermazione basilare della presenza fondante dell'Infinito nel finito; dalla Causa prima nelle cause se-

<sup>64</sup> Cfr. Gn 15, 15; *In ad Tt* 4: «Sancti quandoque dicuntur servi, quandoque non, sed filii. Duplex est enim servitus. Una ex timore, quæ non competit filiationi Dei (...). Alia ex amore, quæ consequitur filiationem Dei».

<sup>65</sup> *In 2 ad Cor* 112: «Hoc autem facit Spiritus Sanctus, qui mentem interius perficit per bonum habitum, ut sic ex amore caveat, ac si præciperet lex divina; et ideo dicitur liber, non quia subdat legi divinæ, sed quia ex bono habitu inclinatur ad hoc faciendum, quod lex divina ordinat».

<sup>66</sup> *In 1 ad Cor* 909: «Deus enim non solum infundit gratiam, qua nostra opera gratia fiunt et meritoria, sed etiam movet ad bene utendum gratia infusa, et hæc vocatur *gratia cooperans*».

<sup>67</sup> 1 Cor 3, 9 (Vg.); cfr. *In ad Ef* 100.

<sup>68</sup> Cfr. *S.Th.* I-II, q. 113, a. 3.

<sup>69</sup> Cfr. Fil 1, 6; *In ad Fil* 12; SANT'AGOSTINO, *Sermo* 169, 13.

conde. È l'azione onnipotente e piena di amore di Dio in noi e con noi. Sono esaurienti al riguardo alcune parole di sant'Agostino: «È proprio Lui che dando l'inizio, opera affinché noi vogliamo, e poi, nel portare a termine coopera con coloro che già vogliono. (...) Dunque, fa sì che noi vogliamo in maniera tale da agire, coopera con noi. Tuttavia, senza di Lui che opera affinché noi vogliamo o coopera quando vogliamo, noi non siamo validi a nessuna delle buone opere della pietà»<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> SANT'AGOSTINO, *De gratia et libero arbitrio*, PL 44, 902, in *Grazia e libertà*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova ed., p. 71.

**Pagina bianca**

# THE APOSTOLATE OF PERSONAL INFLUENCE IN THE WORK OF CARDINAL NEWMAN

C. John McCLOSKEY III

«Cor ad cor loquitur». How often the motto chosen by Cardinal Newman for his coat of arms (a quotation from the writings of the gentleman-saint Francis de Sales) is used as a simple explanation for the powerful impact that the life and writings of Newman continue to exert on his readers. In this paper, I will somewhat summarily trace the development, in Newman's writings, of his theory regarding the apostolate of personal influence. It is my belief that this theory, developed in his writings and lived out in his life, foreshadowed the Second Vatican Council's teaching on the laity's baptismal vocation to apostolate and evangelization.

Newman excelled in many fields; it is not necessary that I list them here. However, anyone who reads his life or writings fairly would, I believe, agree that all his work was subordinated to the closely related goals of giving glory to God and serving as an instrument in the salvation of souls. Given the growing appreciation for the importance of imbuing the whole secular order with a Christian spirit, his particular method of evangelization is of crucial importance for us as we approach the third millenium and pay heed to the unceasing call of the Roman Pontiff for the re-evangelization of Western civilization.

Newman was a keen student of the writers of antiquity<sup>1</sup>. As

<sup>1</sup> IAN KER, *John Henry Newman, A Biography* (Oxford: Clarendon Press, 1988), p. 24, 31.

such, he was familiar with the writings of Aristotle and Cicero, who placed the highest human value on friendship. Aristotle tells us in *The Nicomachean Ethics* that «without friends, no one would choose to live, though he had all other goods... It would seem actually impossible to be a great friend of many people; love is ideally a sort of excess of friendship, and that can be felt towards only one person; therefore great friendship too can be felt towards few people»<sup>2</sup>. Aristotle, of course, could not imagine the added power of divine grace enabling men, such as Newman, to love with the infinite power of the heart of Christ.

Cicero in his treatise *On Friendship* tells us that «Friendship can exist only between good men... for there is nothing more lovable than virtue» and that «I can only advise you to prefer friendship to all other things within human attainment». These insights were certainly made real in Newman's own life.

Although not as well acquainted with Scholastic philosophers as with Patristic writers, Newman may well have read, later in life, perhaps during his studies in Rome leading up to his ordination, St. Thomas Aquinas's treatise «On Charity», in which Aquinas states that «Perfect friendship is not directed toward many... But inasmuch as friendship toward one becomes more perfect as regards that one, the more perfect the love we have toward one, the better able we are to love others». We immediately think of some of the dearest friends of Newman, e.g., Froude, during his Anglican period, and in later life, St. John, or on a supernatural level, St. Philip Neri, his spiritual father, or the holy humanity of Christ Himself.

Indeed, while deeply admiring the wisdom of the ancient philosophers, Newman insisted that the highest friendship, one that would be everlasting, would be based on a spiritual foundation.

Young people, indeed, readily love each other, for they are cheerful and innocent; more easily yield to each other, and are full of hope; — types, as Christ says, of his true converts. But this happiness does not last; their tastes change. Again, grown persons go on for years as friends; but these do not live together; and, if an accident throws them into familiarity for a while, they find it difficult to restrain their tempers and keep on terms, and discover that they are best friends at a distance. But what is it that can bind two friends together in intimate converse for a course of years, but the participation in something that is Unchangea-

<sup>2</sup> ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*.

ble and essentially Good, and what is this but religion? Religious tastes alone are unalterable. The Saints of God continue in one way, while the fashions of the world change; and a faithful indestructible friendship may thus be a test of the parties, so loving each other, having the love of God deep seated in their hearts. Not an infallible test certainly; for they may have dispositions remarkably the same, or some engrossing object of this world, literary or other; they may be removed from the temptation to change, or they may have a natural sobriety of temper, which remains contented wherever it finds itself. However, under certain circumstances, it is a lively token of the presence of divine grace in them; and it is always a sort of symbol of it, for there is at first sight something of the nature of virtue in the very notion of constancy, dislike of change being not only the characteristic of a virtuous mind, but in some sense a virtue itself<sup>3</sup>.

It should be pointed out here that Newman's personality, by all accounts, was very pleasant and winning. His demeanour evidently epitomized his oft-quoted definition of a gentleman. His natural sensitivity and shyness, masking the keen wit and intelligence so evident in his conversation, would have made him all the more engaging. That he grew up in a large family, not atypical of that time, contributed to his ability to mix well with people of sharply different character traits. Needless to say, the virtuosness of his character, particularly as regards chastity and temperance, would no doubt have held a certain fascination for his peers. Although he certainly had his defects, most notably his famed although somewhat exaggerated hyper-sensibility, his character grew and matured through decades under the twin tutors of grace and experience until it reached the point where his ordinary, Bishop Ullathorne, would say, «There is a Saint in that man»<sup>4</sup>.

Whether Newman was a «saint» or not is a topic of current serious examination by the Church and is yet to be determined. If he is canonized, he most certainly would fit his own description of a certain type of saint, and this may help to explain his influence on so many throughout the years.

On the other hand, there are those, and of the highest order of sanctity too, as far as our eyes can see, in whom the supernatural combines with nature, instead of superseding it, — invigorating it, elevating it, ennobling it; and who

<sup>3</sup> JOHN HENRY NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons (PS)* (San Francisco: Ignatius Press, 1987), p. 262.

<sup>4</sup> KER, p. 744.

are not the less men because they are saints. They do not put away their natural endowments, but use them to the glory of the Giver; they do not act beside them, but through them; they do not eclipse them by the brightness of divine grace, but only transfigure them. They are versed in human knowledge; they are busy in human society; they understand the human heart; they can throw themselves into the minds of other men; and all this in consequence of natural gifts and secular education. While they themselves stand secure in the blessedness of purity and peace, they can follow in imagination the ten thousand aberrations of pride, passion, and remorse. The world is to them a book, to which they are drawn for its own sake, which they read fluently, which interests them naturally, — though, by reason of the grace which dwells within them, they study it and hold converse with it for the glory of God and the salvation of souls. Thus they have the thoughts, feelings, frames of mind, attractions, sympathies, antipathies of other men, so far as these are not sinful, only they have these properties of human nature purified, sanctified, and exalted; and they are only made more eloquent, more poetical, more profound, more intellectual, by reason of their being more holy. In this latter class I may perhaps without presumption place many of the early Fathers, St. Chrysostom, St. Gregory Nazianzen, St. Athanasius, and above all, the great Saint of this day, St. Paul the Apostle<sup>5</sup>.

As noted above, Newman had a particular interest in the early Church, from patristic times up to the writings of the Fathers. His extensive writings on the period, during the years of his Oriel fellowship, certainly hastened his development from an Anglican with Evangelical leanings to the founder (co-) of the Oxford Movement with its dogmatic and ecclesial-based Christianity. However, in his writings about the period, one is struck by his fascination with the vibrant personalities of the apostles, martyrs, confessors and Fathers of the Church.

I spoke of St. Paul's characteristic gift as being a special apprehension of human nature as a fact, and an intimate familiarity with it as an object of continual contemplation and affection. He made it his own to the very full, instead of annihilating it; he sympathized with it, while he mortified it by penance, while he sanctified it by the grace given him. Though he had never been a heathen, though he was no longer a Jew, yet he was a heathen in capability, as I may say, and a Jew in the history of the past. His vivid imagination enabled him to throw himself into the state of heathenism, with all those tendencies which lay dormant in his nature carried out, and its infirmities developed into sin. His wakeful memory

<sup>5</sup> NEWMAN, *Occasional Sermons*, pp. 91-93 (all Newman quotations are from the Longman, Green & Co. editions, unless otherwise noted).

enabled him to recall those past feelings and ideas of a Jew, which in the case of others a miraculous conversion might have obliterated; and thus, while he was a Saint inferior to none, he was emphatically still a man, and to his own apprehension still a sinner...

It is the habit of this great Apostle to have such full consciousness that he is a man, and such love of others as his kinsmen, that in his own inward conception, and in the tenor of his daily thoughts, he almost loses sight of his gifts and privileges, his station and dignity, except he is called by duty to remember them, and he is to himself merely a frail man speaking to frail men, and he is tender towards the weak from a sense of his own weakness; nay, that his very office and functions in the Church of God do but suggest to him that he has the imperfections and the temptations of other men...

A man who thus divests himself of his own greatness, and puts himself on the level of his brethren, and throws himself upon the sympathies of human nature, and speaks with such simplicity and such spontaneous outpouring of heart, is forthwith in a condition both to conceive great love of them, and to inspire great love towards himself...

He who had the constant contemplation of his Lord and Saviour, as if he saw Him with his bodily eyes, was nevertheless as susceptible of the affections of human nature and the influences of the external world, as if he were a stranger to that contemplation. Wonderful to say, he who had rest and peace in the love of Christ, was not satisfied without the love of man; he whose supreme reward was the approbation of God, looked out for the approval of his brethren. He who depended solely on the Creator, yet made himself dependent on the creature. Though he had That which was Infinite, he would not dispense with the finite. He loved his brethren, not only «for Jesus's sake», to use his own expression, but for their own sake also. He lived in them; he felt with them and for them; he was anxious about them; he gave them help, and in turn he looked for comfort from them. His mind was like some instrument of music, harp or viol, the strings of which vibrate, though untouched, by the notes which other instruments give forth...

He who reveals to us the mystery of God's Sovereign Decrees manifests at the same time the tenderest interest in the souls of individuals...

Putting aside forms as far as it was right to do so, and letting influence take the place of rule, and charity stand instead of authority, they drew souls to them by their interior beauty, and held them captive by the regenerate affections of human nature<sup>6</sup>.

It is not too much to say that given Newman's natural sympathy with the people that he describes, that their virtues and apostol-

<sup>6</sup> *Ibid.*, 95, 102, 103, 112, 114, 116, 119.

ic personalities are ones that he not only admires but imitates, each saintly personality being but another way to the imitation of Christ. Indeed, when we read these various panegyrics to holiness, we immediately come upon various facets of Newman's own personality and his influence on others.

In another work, Newman describes the life of St. John Chrysostom.

I consider St. Chrysostom's charm to lie in his intimate sympathy and compassionateness for the whole world, not only in its strength, but in its weakness; in the lively regard with which he views everything that comes before him, taken in the concrete, whether as made after its own kind or as gifted with a nature higher than its own... [It is] the interest which he takes in all things, not so far as God has made them alike, but as He has made them different from each other. I speak of the discriminating affectionateness with which he accepts everyone for what is personal in him and unlike others. I speak of his versatile recognition of men, one by one, for the sake of that portion of good, be it more or less, of a lower order or higher, which has severally been lodged in them; his eager contemplation of the many things they do, effect, or produce, all of their great works as nations or as state; nay, even as they are corrupted or disguised by evil, so far as that evil may in imagination be disjoined from their proper nature, or may be regarded as a mere material disorder apart from its formal character of guilt. I speak of the kindly spirit and the genial temper with which he looks round at all things which this wonderful world contains; of the graphic fidelity with which he notes them down upon the tablets of his mind, and of the promptitude and propriety with which he calls them up as arguments or illustrations in the course of his teaching as the occasion requires. Possessed though he be by the fire of divine charity, he has not lost one fibre, he does not miss one vibration, of the complicated whole of human sentiment and affection; like the miraculous bush in the desert, which for all the flame that wrapt it round, was not thereby consumed<sup>7</sup>.

He admires the principle of discrimination that he finds in Chrisostom, the Thomistic principle of distinguishing to unite, the ability to love the essential goodness of the world, while remaining detached from it in order to win souls.

In his novel *Callista* Newman puts into the mouth of St. Cyprian the love which unites all the early saints that Newman admired so much.

<sup>7</sup> NEWMAN, *Historical Sermons ii*, 284-7.

«There is but one Lover of souls», cried Caecilius, «and he loves each one of us, as though there was no one else to love. He died for each one of us, as if there were no one else to die for. He died on the shameful cross... The love which he inspires lasts, for it is the love of the unchangeable. It satisfies, for he is inexhaustible. The nearer we draw to him, the more triumphantly does he enter into us; the longer he dwells in us, the more intimately have we possession of him. It is an espousal for eternity»<sup>8</sup>.

I think I have clearly established Newman's fascination and admiration for the early saints. That he was much more interested in the virtue of their various personalities, inflamed with the love of Christ, than their writings or teachings is also evident. Their actions and writings are simply the reflection of their holiness wedded to their own particular genius, i.e., their personal influence. It should be added that Newman had the same regard for his more modern spiritual fathers whose writings were few.

St. Philip... lived in an age as traitorous to the interests of Catholicism as any that preceded it, or can follow it... He saw the great and gifted, dazzled by the Enchantress... he saw heathen forms mounting... all this he saw, and he perceived that the mischief was to be met, not with argument, not with science, not with protests and warnings, not by the recluse or the preacher, but by means of the great counter-fascination of purity and truth<sup>9</sup>.

Of St. Philip and of Newman's other great models, it can be said:

Persons influence us, voices melt us, looks subdue us, deeds inflame us. Many a man will live and die upon a dogma: no man will be a martyr for a conclusion<sup>10</sup>.

The principal dogmas, of course, being the Creation, Incarnation, and Redemption flowing into the whole ecclesial and sacramental system.

Now I would like to move on to an examination of the two sermons, both written in the Anglican period, which best lay down the theoretical underpinnings of Newman's thinking on friendship. I would like first to highlight several passages from his «Love of Relations and Friends».

<sup>8</sup> NEWMAN, *Callista*, p. 222.

<sup>9</sup> NEWMAN, *Idea of a University*, 234-35.

<sup>10</sup> NEWMAN, *D.A.*, p. 293.

Commenting on Christ's intimate relationship with St. John, he points out that

We find our Saviour had a private friend; and this shows us, first, how entirely he was a man, as much as any of us, in his wants and feelings; and next, that there is nothing contrary to the spirit of the Gospel, nothing inconsistent with the fulness of Christian love, in having our affections directed in an especial way towards certain objects, towards those whom the circumstances of our past life, or some peculiarities of character, have endeared to us.

There have been men before now, who have supposed Christian love was so diffusive as not to admit of concentration upon individuals; so that we ought to love all men equally. And many there are, who, without bringing forward any theory, yet consider practically that the love of many is superior to the love of one or two; and neglect the charities of private life, while busy in the schemes of an expansive benevolence, or of effecting a general union and conciliation among Christians. Now I shall here maintain, in opposition to such notions of Christian love, and with our Saviour's pattern before me, that the best preparation for loving the world at large, and loving it duly and wisely, is to cultivate an intimate friendship and affection towards those who are immediately about us<sup>11</sup>.

In the same way that Christ, although having died for all, has a different degree of love for different people, Newman too would say that we are called to be concerned with the salvation of all while at the same time enjoying various degrees of intimate friendship.

We are to begin with loving our friends about us, and gradually to enlarge the circle of our affections, till it reaches all Christians, and then all men... We see then how absurd it is, when writers... talk magnificently about loving the whole human race with a comprehensive affection, of being friends of all mankind... this is not to love men, it is but to talk of love. The real love of man *must* depend on practice<sup>12</sup>.

In referring to St. John, he mentions how his friendship with Christ would naturally lead to a relationship with His mother and then on to the other apostles.

Thus he was taught to love others; first his affection was concentrated, then it was expanded. Next he had the solemn and comfortable charge of tending our Lord's Mother, the Blessed Virgin, after His departure. Do we not here discern the secret sources of his especial love of the brethren? Could he, who first was

<sup>11</sup> NEWMAN, *PS*, 257.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 259.

favoured with his Saviour's affection, then trusted with a son's office towards His Mother, could he be other than a memorial and pattern (as far as man can be), of love, deep, contemplative, fervent, unruffled, unbounded? <sup>13</sup>.

He closes by noting that the supernatural character of true Christian friendship is of necessity rooted in the Eucharist.

Well may I so exhort you at this season, when we have so lately partaken together the Blessed Sacrament which binds us to mutual love, and gives us strength to practise it <sup>14</sup>.

We can begin to close our survey of Newman's writings on friendship by examining the early University Sermon entitled «Personal influence, the means of propagating the truth». It is the synthesis of his thought on friendship and, although preached early in his career, 1832, it works in rather well with his apologetic for belief which is developed more fully in the later University Sermons and much later in his *Grammar of Assent*, i.e., how faith, accompanied by grace, is handed down from generation to generation. I will attempt to synthesize his argument although there is no real substitute for reading the whole text.

Newman enquires into how it is possible that through the centuries the Church has continued in fidelity to its own principles, and indeed grown and prospered, often under the most adverse circumstances. He discounts as unsatisfactory the explanation that the gift of miracles or simply the visible existence of the Church brought this about. He then delves into

what I conceive to be the real method by which the influence of spiritual principles is maintained in this carnal world... This being the state of the question, it is proposed to consider, whether the influence of Truth in the world at large does not arise from *the personal influence*, direct and indirect, of those who are commissioned to teach it <sup>15</sup>.

After detailing the power of the enemies of the truth, he claims that it has been upheld in the world not as a system, not by books, not by argument, nor by temporal power, but by the personal influence of such men as... are at once the teachers and patterns of it... <sup>16</sup>

<sup>13</sup> *Ibid.*, 260.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 262.

<sup>15</sup> NEWMAN, *University Sermons*, p. 64.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 65.

But, after all, say they are few, such Christians; and what follows? They are enough to carry on God's noiseless work. These communicate their light to a number of lesser luminaries, by whom, in its turn, it is distributed... A few highly-endowed men will rescue the world for centuries to come<sup>17</sup>.

He then listed some of the attributes of personal holiness that are so strongly influential. He mentions «simple-minded devotion to God, the conduct of the religious man... the sight of a superior altogether independent of themselves... and finally: the consistency of virtue».

He then explains the power of one single saint, which we are called to be.

We shall find it difficult to estimate the moral power which a single individual, trained to practise what he teaches, may acquire in his own circle, in the course of years. While the Scriptures are thrown upon the world, as if the common property of any who choose to appropriate them, he is, in fact, the legitimate interpreter of them, and none other; the Inspired Word being but a dead letter, (ordinarily considered), except as transmitted from one mind to another. While he is unknown to the world, yet, within the range of those who see him, he will become the object of feelings different in kind from those which mere intellectual excellence excites. The men commonly held in popular estimation are greatest at a distance; they become small as they are approached; but the attraction, exerted by unconscious holiness, is of an urgent and irresistible nature; it persuades the weak, the timid, the wavering, and the inquiring; it draws forth the affection and loyalty of all who are in a measure like-minded; and over the thoughtless or perverse multitude it exercises a sovereign compulsory sway, bidding them fear and keep silence, on the ground of its own right Divine to rule them; its hereditary claim on their obedience, though they understand not the principle or counsels of that spirit, which is «born, not of blood, nor of the will of the flesh, nor of the will of man, but of God»<sup>18</sup>.

Obviously this explanation is not simply theoretical but has been evidenced throughout history in the lives of all the saints, and indeed, in Newman himself.

It was originally my objective to trace Newman's own personal influence as it was exerted on his friends throughout his long life. However, that would take too long. I think it will suffice to mention the names of Mayers, Whateley, Bowden, Hawkins, Pusey,

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 77, 82-83.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 80-81.

Froude, Wilberforce, Rogers, Ward, Mozeley, St. John, Wood, Faber, Ullathorne, Neville, and Dalgairns as just a sample of a greater multitude who both influenced and were influenced by Newman. Many of these relationships would merit at least an article of their own. The reader can trace for himself the development of these friendships through the study of a biography of Newman, the most recent of which is Fr. Ian Ker's.

Newman has often been mentioned as the theologian who influenced the documents of the Second Vatican Council most profoundly. In many areas — the development of doctrine, ecumenism, religious liberty, and the basis of belief — one can find his influence in conciliar teaching. One example of his influence that may have been neglected may be the Council's emphasis on the responsibility of the individual layperson in the apostolate and evangelization. The theoretical foundation for these teachings has just been laid out in this paper.

Looking only at the Decree on the Laity, one can see the challenge put forth by the Church for an apostolate of personal influence.

Laymen have countless opportunities for exercising the apostolate of evangelization and sanctification. The very witness of a Christian life, and good works done in a supernatural spirit, are effective in drawing men to the faith and to God... the true apostle is on the lookout for occasions of announcing Christ by word, either to unbelievers to draw them towards the faith, or to the faithful to instruct them, strengthen them, incite them to a more fervent life<sup>19</sup>.

Their apostolic witness is to take place amidst their normal surroundings in everyday life, through their behavior and conversation.

A special form of the individual apostolate is the witness of a whole lay life issuing from faith, hope, and charity; it is a sign very much in keeping with our times, and a manifestation of Christ living in his faithful. Then, by the apostolate of the word, which in certain circumstances is absolutely necessary, the laity proclaim Christ, explain and spread his teachings, each one according to his condition and competence, and profess those teachings with fidelity... The laity accomplish the Church's mission in the world principally by that blending of conduct and faith which makes them the light of the world; by that uprightness in all their dealings which is for every man such an incentive to love the true and the good and which is capable of inducing him at last to go to Christ and the

<sup>19</sup> «Decree on the Laity», Vatican Council, n. 6.

Church; by that fraternal charity that makes them share the living conditions and labors, the sufferings and yearnings of their brothers, and thereby prepare all hearts, gently, imperceptibly, for the action of saving grace; by that full awareness of their personal responsibility in the development of society, which drives them to perform their family, social and professional duties with Christian generosity. In this way their conduct makes itself gradually felt in the surroundings where they live and work<sup>20</sup>.

To conclude, Newman's apostolate of personal influence was well developed theoretically in his writings, exemplified in his own life, and ratified by the Church in the Second Vatican Council. This theory and practice take on an increasing significance as we approach the third millenium listening to the repeated call of John Paul II for re-evangelization.

<sup>20</sup> *Ibid.*, n. 13, 16.

## RECENSIONI

J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium - II. Teil*. Kommentar zu Kap. 14,1 - 28,20 und Einleitungsfragen, HThKNT, Freiburg-Basel-Wien 1988, pp. VIII + 552.

Già nel primo volume il prof. Joachim Gnilka, ordinario di Nuovo Testamento a Monaco di Baviera, aveva fatto un'esposizione del vangelo di Matteo non convenzionale (*Das Matthäusevangelium - I. Teil*, Kommentar zu Kap. 1,1 - 13,58, 1986). Da B.W. Bacon (*Studiens os Matthew*, London 1930) e ancora prima, gli esegeti sono stati abbastanza d'accordo sulla divisione del vangelo in cinque grandi discorsi preceduti da altrettante narrazioni, inquadrati dalle narrazioni iniziali (infanzia e inizio della vita pubblica di Gesù) e finali (passione, morte e risurrezione). La principale ragione di questa divisione si trova nella formula stereotipata ripetuta ben cinque volte nel vangelo alla fine di ognuno dei suddetti discorsi: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς... (e accadde che, avendo Gesù finito...). In questo commento invece la divisione fa fulcro su un'altra frase: ἀπὸ τὸτε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς... (da allora Gesù cominciò), che si trova in 4,17 e 16,21, facendo sì che il vangelo venga diviso in due parti (*Hauptteile*): quella prima dal 4,17 al 16,20 e quella seconda dal 16,21 al 28,20. La prima parte viene preceduta da ciò che Gnilka ha chiamato Preistoria (*Vorgeschichte*), e la seconda finisce dove incomincia il racconto della Passione, «*Passion und Ostern*» (380). L'autore riconosce nel vangelo sei grandi discorsi, orientandosi così verso l'attuale tendenza a vedere nei «guai» agli scribi e farisei (Mt 23,1-37) un grosso discorso. Pur riconoscendo che ammettere cinque discorsi invece di sei rinforzerebbe il parallelo Gesù-Mosè (il Pentateuco...), Gnilka preferisce parlare di sei discorsi, anche se non si trova alla fine del cap. 23 la formula classica di conclusione: il discorso dei «guai» viene contrassegnato da Matteo, dice l'autore, come composizione autonoma diretta ad un pubblico determinato e con uno scenario particolare. Con grande acutezza mostra inoltre che la maggior parte delle composizioni orali, cioè la raccolta e redazione

finale dei discorsi di Gesù, finisce con un riferimento escatologico (523). Questo secondo volume incomincia con lo studio delle ultime pericopi della prima parte, cioè dalla 64 alla 74, cominciando dal cap. 14 in poi la seconda parte, che contiene 43 piccoli racconti; la narrazione della passione è invece suddivisa in 20 unità narrative. D'altro canto, se nel primo volume c'erano 4 *Excursus* (nascita da una vergine; genere letterario di Matteo 2; interpretazione del Discorso della Montagna; intenzione del capitolo dei miracoli), qui ne abbiamo soltanto uno, quello della confessione di Pietro, nella storia e nel presente, dove viene presentata l'interpretazione del passo evangelico fin dalla Chiesa dei primi secoli in oriente e occidente, passando poi al periodo della Riforma protestante, per presentare infine voci di questo secolo sulla successione di Pietro e il primato del Papa; senza mettere in discussione il primato giurisdizionale, mette molto più in risalto la sua figura come servitore e simbolo dell'unità nella fede (79-80).

Un'altra cosa da notare è il luogo dove vengono presentate le «questioni introduttive» al vangelo, vale a dire luogo e ambiente, autore e data di composizione, fonti e lingua, genere letterario, la comunità matteana: questi temi vengono considerati piuttosto in qualità di «*Abschlußfragen*» — domande conclusive —, maturate dopo lo studio e l'analisi delle singole pericopi sia dal punto di vista storico-critico-formale che teologico. Quest'ultimo aspetto è esaminato da diversi angoli: da una parte la portata storica e la sua applicazione nella situazione odierna, dall'altra lo slancio che ha preso la teologia nei diversi secoli a partire da quel determinato testo.

L'autore afferma che il piano di composizione del vangelo corrisponde più o meno a quello di Marco, dal quale dipende in modo particolare riguardo all'agire pubblico di Gesù, che «viene presentato come un unico percorso verso Gerusalemme» (*als ein einziger Weg nach Jerusalem dargestellt ist*: 521). Questo è più marcato alla fine del discorso delle parabole, ossia la parte del vangelo commentata in questo secondo volume. Per la parte precedente invece, l'ordinamento del materiale nel vangelo (che il Gnilka chiama ἀκολουθία, impiegando quella parola coniata da Gregorio di Nissa) non segue Marco, anche perché ci sono le narrazioni dell'infanzia di Gesù, il Discorso della Montagna, l'invio dei Discepoli. Ciononostante «*schimmert auch die Abhängigkeit von Mk durch*»: si intravede il barlume della dipendenza marciiana, si potrebbe tradurre. Poi conclude con J. Schmid (*Das Matthäusevangelium*, Regensburg 1960) che Matteo ha riscritto di tal modo il vangelo di Marco, che sembra una nuova edizione di esso, corretta e ampliata. L'accettazione della priorità di Marco è un fatto incontestabile per Gnilka, come lo è per la maggior parte degli esegeti. Sarebbe vana la pena comunque tener conto di altri studi, come quello di H. Palmer (*The Logic of Gospel Criticism*, New York 1968), che presenta tra l'altro le tesi di Lachmann sulla composizione dei Vangeli, e fa vedere come, numerando le prime dieci pericopi comuni a Mt e Mc, si osserva che si può passare dall'ordine dell'uno a quello dell'altro facendo tre movimenti soltanto: il che mostra come qualsiasi dei due evangelisti poté poggiar-

si sull'altro. Dopo due secoli le tesi su questo tema sono tutt'altro che concordi; queste divisioni sono comunque un segno dell'integrità del testo evangelico; ma anche gli argomenti branditi da Gnilka attirano l'attenzione per la loro forza e metodicità.

I primi capitoli del vangelo sono per Gnilka la Preistoria. Gesù non agisce pubblicamente e la svolta si produce proprio in 4,17: «da allora Gesù cominciò...». È una cesura, come quella che divide la confessione di Pietro dall'annuncio della Passione, in 16,21. In questo modo il Gnilka giustifica la sua strutturazione di Matteo. Se si passa poi alle caratteristiche, la prima sarebbe forse quella che lo contraddistingue come il «vangelo delle antitesi» (525), non soltanto a causa dell'atteggiamento di Gesù di fronte alla legge; l'autore infatti ne presenta altri esempi: «ma voi non fatevi chiamare "rabbi", perché uno solo è vostro maestro», detto in contrapposizione alla condotta baldanzosa degli scribi e farisei; ovvero, il discorso sul digiuno, sulla preghiera e sulle elemosine, dove si fa il paragone fra l'agire buono e quello cattivo; tutto ciò mostra *«wie kräftig die Mt Sprache von der Antithese lebt»* (quanto fortemente vive la lingua matteana delle antitesi). Allo stesso modo, non è frequente sentire chiamare Mt il «vangelo dei simbolismi»: per menzionarne uno, quello di luce-tenebre; si tratta davvero di questo vangelo e non di quello di Giovanni! Poi, l'ambiente giudeo-ellenistico del vangelo: il trasfondo giudaico viene messo in risalto specialmente per la nuova legge del cap. 5, ma anche per i termini impiegati: regno dei cieli, giustizia, perfezione, e certo per le citazioni dell'Antico Testamento, e per la dimestichezza dell'evangelista con quei testi della Sacra Scrittura, e infine per l'esistenza di *halakôt* cristiane e di regole per la comunità, che fanno pensare ad un vangelo che sembra, a tratti, un catechismo (516).

Riferendosi alla lingua del vangelo, l'autore propende per una redazione in buon greco, respingendo la traduzione dall'ebraico o dall'aramaico: *«Die alte Auffassung, daß es eine Übersetzung aus der aramäischen/hebräischen darstellte, werden wir gleich zu widerlegen haben»* (si dovrebbe respingere la vecchia concezione che lo presentava come una traduzione dall'ebraico/aramaico: 513). Esempi che appoggierebbero la redazione greca sono: il fatto che fra gli ebrei era sconosciuto giurare per la propria testa, ovvero la scena di andare dal giudice (gli ebrei risolvevano le loro controversie nella sinagoga); inoltre i destinatari, dice, non capiscono più la lingua semitica; questa affermazione comunque va ridimensionata. Il luogo di composizione è probabilmente la Siria, dice, senza dar adito ad altre possibilità; fra le ragioni presentate, il fatto di essere l'unico vangelo a menzionare la Siria nella cornice dell'attività di Gesù, o la vocalizzazione di «raka», che è siriana, invece del «reka» aramaico (514); in concreto Antiochia, dove c'era la frazione più consistente di ebrei; ma potrebbe essere anche Damasco. Gnilka pensa che l'evangelista si autoritratte in Mt 13,32: lo scriba che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche; non sarebbe chiara invece l'identità fra Levi e Matteo in Mt 9,9-13; si tratterebbe di un uomo della seconda generazione di cristiani, poggato

su Pietro e sulla sua autorità, che viene messa in risalto specialmente in questo vangelo. Così lascia senza risposta — pur respingendo le tesi più radicali come quella di W. Marxsen — la stretta unione fra il vangelo e l'Apostolo; qualche accenno viene poi fatto a Matteo come raccogliitore dei *logia* e delle tradizioni di Gesù, ma è insoddisfacente.

Fra queste affermazioni trapela la teoria di W.D. Davies (*The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1966) di un Matteo legalista che controbilancia la tendenza farisaica del giudaismo dopo Jamnia, e perciò la data si dovrebbe spostare; lo stesso argomento si potrebbe applicare ad un Matteo in una comunità ebraica in Palestina prima della distruzione di Gerusalemme; il probabile sviluppo teologico è inoltre un punto di appoggio molto scivoloso. E poi c'è la critica esterna: l'autore presenta la testimonianza di Papia riportata da Eusebio di Cesarea e si poggia sugli argomenti del Kürzinger per affermare che Papia si riferisce allo «stile ebraico» piuttosto che alla «lingua ebraica», mentre l'ἑκαστός — indicherebbe che ognuno interpretò i *logia* come poté — dovrebbe essere tradotto con «un altro». Queste traduzioni del Kürzinger, pubblicate trent'anni fa [*Biblische Zeitschrift* 4 (1960) 19-38] e poi ristampate nel suo libro (*Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments*, Regensburg 1983) hanno trovato delle forti opinioni contrarie, in modo particolare fra alcuni studiosi americani che fanno capo a W. Meeks.

Gnilka prende spunto dalle citazioni della Didaché e di 1 Pet per pensare ad una data posteriore all'anno 70, quando il farisaismo si rafforza come corrente dominante dentro il giudaismo; è una novità l'affermazione di Gnilka, secondo la quale non si potrebbe provare che ci siano delle citazioni di Mt nelle lettere di sant'Ignazio di Antiochia; questo comunque ridurrebbe soltanto il «terminus ad quem» della datazione del vangelo, e non il «terminus a quo», che è quello che interessa. La pericope della parabola delle nozze regali, in Mt 22,7: «Allora il re si indignò e, mandate le sue truppe, uccise quegli assassini e diede alle fiamme la loro città», venne citata per la prima volta da Joachim Jeremias (*Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1952<sup>2</sup>) e poi ripetuta e riaffermata — senza molta critica, si deve dire — da parecchi studiosi come un segno «inequivoco» della distruzione di Gerusalemme; così il Gnilka dice di questa pericope «non può essere capita se non in relazione con la distruzione di Gerusalemme» (*kaum anders als ein Bezug auf die Zerstörung Jerusalem verstanden werden kann*: 520). La data proposta è l'anno 80; teorie che propendano per una data più antica non sono presentate, se non quella di R. Gundry, che con la sua concezione di un «vangelo rabbinico» (*Matthew*, Grand Rapids 1982) si rende poco convincente; altre invece avrebbero dovuto essere prese in considerazione, come quella di W.R. Farmer (*Jesus and The Gospel*, Philadelphia 1982, 11-19), che non viene citato. Resta inoltre una serie di testimonianze storiche e di documenti a cui non si può fare a meno; se la testimonianza di Papia viene qualificata come «*unsicher*» (520), non è meno insicura una teoria poggiata soltanto sulla critica interna. Ciononostante va lodata l'ottima

traduzione e il commento stesso, imperniato — anche se non in modo esclusivo — sui metodi storico-critici.

Diversissime le opinioni presentate sul genere letterario del vangelo: una parte si sarebbe caratterizzata dall'elemento apoletico-polemico-didattico, essendo quest'ultimo il più consistente: «come maestro — afferma — è Matteo un teologo molto netto», in sintonia con la Cost. *Dei Verbum* 19, dove si dice che «gli autori sacri scrissero i quattro vangeli (...) spiegando alcune cose con riguardo alla situazione delle chiese, conservando il carattere di predicazione». Il dilemma fra ecclesiologia e cristologia, fra storia e riflessione storica si risolve dicendo che il vangelo è una miscela fra il rifiuto di Israele e la volontà salvifica verso i gentili, trovandosi l'eminente mezzo nell'elaborazione teologica dell'AT (530). A proposito dell'aspetto teologico, l'ultima sezione di questo volume viene dedicata ai «*Themen der Theologie*», dove spicca la capacità di sintesi dell'autore e la sua visione teologica, quando contempla, ad esempio, il rapporto filiale con Dio come fulcro della sequela di Gesù: «*So läßt sich sagen, daß in der Vaterbeziehung zu Gott sich die nachfolge artikuliert*» (535); ovvero, nelle abbondanti immagini cristologiche che trae dal vangelo: il Cristo, Figlio di Davide, kyrios, Figlio dell'uomo, re, servo, salvatore, profeta, nuovo Mosè. È qui (536) dove Gnilka accenna al parallelismo Gesù-Mosè in maniera piuttosto sobria; alcuni ne hanno sentito la mancanza e gliel'hanno rimproverato, senza molto fondamento, a mio avviso, perché il tema viene anche trattato nei commenti ai versi 8, 4 ss., 17, 1 ss. e nel secondo excursus (60-62). Interessante vedere che l'immagine isaiana del Servo di Yahweh che appare nel vangelo lo contempla più nel suo amore verso gli uomini che nel suo patire (537), e che tutti gli attributi di Gesù nel vangelo sfociano naturalmente in quello di Figlio di Dio (540-541).

Rispetto allo scopo del vangelo, essendo sorto e destinato ad una comunità giudeo-cristiana, non poteva non parlarsi del rapporto popolo di Dio-Chiesa: il concetto di popolo di Dio nel vangelo corrisponde a Israele e alla Chiesa insieme, dice Gnilka, perché non c'è soluzione di continuità fra l'uno e l'altra, premessa la fedeltà all'alleanza tramite l'accettazione del Messia. La Chiesa è «*Das wahre Israel*», il vero Israele — afferma, facendo suo il conosciuto titolo dell'opera di W. Trilling —, e non può non escludere quelli che non ci credono. Questo non significa che ci sia una condanna definitiva degli ebrei, ma è chiaro che per Matteo sono un problema le promesse date al popolo di Dio. Si intravede nell'evangelista lo scopo della salvezza universale (basta vedere l'accoglienza ai pagani data nel vangelo) attraverso un pensiero ed uno scritto giudeo-cristiano, e nell'autore il rispetto e l'amore innanzitutto per la verità, e poi per i suoi amici ebrei a cui aveva dedicato questo commento, e che sono oggetto in questo vangelo della premura, dalla giovinezza alla parusia, del Figlio di Dio.

Questo commento va infine lodato sia per le analisi delle pericopi e per la loro interpretazione, sia per le conseguenze teologiche che se ne traggono, pren-

dendo spesso spunto dai Padri e dottori della Chiesa, le cui citazioni sono abbondanti. Inoltre si intrecciano armonicamente la ricerca filologica e critico-storica con quella teologica, senza staccare l'una dall'altra. Questo però non impedisce di fare ulteriori riflessioni teologiche su aspetti determinanti per approfondire il loro significato. Non poteva essere altrimenti, visto che ci troviamo di fronte non all'umana sapienza ma alla parola di Dio, anche se espressa «in maniera umana» e soggetta alle limitazioni che ne derivano di questa *συγκατάβασις*, condiscendenza divina.

B. Estrada

J. DELORME (Ed.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, Lectio Divina 135, Cerf, Paris 1989, pp. 452.

Il libro raccoglie gli atti del congresso dell'*Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible* che nel 1987 ha scelto per tema quello tante volte trattato delle parabole evangeliche. Non è un tema affatto facile a causa delle moltissime teorie sulla loro interpretazione; nel presente volume sono pertanto rappresentati i diversi pensieri intorno alle parabole, il cui studio ha avuto una svolta fin da quando Adolf Jülicher pubblicò *Die Gleichnisreden Jesu* alla fine del secolo scorso, tentando di delineare due campi d'interpretazione delle parabole: quello che difendeva lo stesso Jülicher e che si potrebbe chiamare la linea dialogico-argomentativa, e quello che propende per l'interpretazione allegorica. Su questi due campi si svolge il primo contributo di V. Fusco, il quale definisce innanzitutto la parabola come un «racconto fittizio che ha per scopo un trasferimento», cioè riferito ad un'altra realtà, dalla quale si traggono delle conseguenze logiche. Nel suo libro *Oltre la Parabola* (Roma 1983) Fusco aveva fatto un percorso storico dello studio delle parabole; in questo contributo, con l'erudizione che lo caratterizza, lo studio risulta aggiornato. Riferendosi alla «pluralità di funzionamento» delle parabole, il Fusco sceglie quattro tipi: a) allegorico; b) dialogico-argomentativo; c) comparativo ed illustrativo; d) parabole-esempi (pp. 23-29). Fra le tendenze interpretative segnala per prima la linea «Jülicher-Dodd-Jeremias», poi quella allegorica come opposta alla precedente, e per ultimo quella della metafora, che ha preso il sopravvento negli ultimi anni e che tenta di ricondurre un tipo d'interpretazione allegorica alla primitiva comunità cristiana; questa tendenza, partendo da E. Fuchs viene sviluppata da Jüngel e Linnemann nell'area tedesca, da Wilder, Funk, Crossan e Via nell'area nordamericana, senza dimenticare la corrente che fa capo a P. Ricoeur. Tutti questi considerano la parabola come una metafora prolungata o allungata. L'A. pensa di aver presentato con onestà le diverse posizioni senza nascondere le sue preferenze (p. 59) che sono certamente per Jülicher. Fusco vorrebbe che ci fosse un'interpretazione unitaria delle parabole o almeno che

non si dovesse partire ogni volta da zero (p. 60), ma non è semplice: la linea chiamata «chiara» (cioè quella della parabola come comparazione sviluppata) ignora del tutto la dimensione escatologica e l'annuncio del regno di Dio; il che è comprensibile se si pensa che quella linea si poggia sulle teorie di Jülicher, per il quale Gesù non era che un predicatore di massime morali. Se invece si tiene conto del piano teologico e si considerano le parabole dal punto di vista cristiano, i vangeli ci presentano la rivelazione del Figlio di Dio.

D. Marguerat mostra gli stessi intenti di J. Jeremias per arrivare a Gesù attraverso le parabole, e cerca di scoprire i tratti della loro interpretazione nella Chiesa primitiva. A questo fine studia il regno come argomento, arrivando alla conclusione che soltanto 5 parabole in Matteo possono chiamarsi — secondo lui — parabole del Regno: le altre sarebbero state messe in quell'ottica per permettere agli uditori posteriori di capire il loro senso. Per lui le parabole sono metafore che nascono dalla «tensione fra la parola e il suo campo semantico dove essa è introdotta», la cui caratteristica è la dissonanza o stravaganza che fa trapelare il Regno (p. 70), al quale si arriva per mezzo della rilettura escatologica. La rilettura cristologica ci fa vedere invece Gesù che «*se retrouve figure du récit*» (p. 82). Ci troviamo dunque sulla linea interpretativa di Ricoeur (e anche di Fuchs-Wilder, per fare dei nomi), dove «*l'histoire de la parabole est la trace que se fraye la métaphore pour rester vive*» (p. 84), e pertanto nella corrente opposta a quella difesa da Fusco.

J. Zumstein inizia il suo scritto con un pregiudizio di stampo bultmanniano: «*Ce que nous savons de façon certaine du Jésus se réduit à peu de choses*» (p. 89). Poi rivela da un altro punto di vista la parabola come metafora ampliata o prolungata, dove si trova la tensione fra l'ordinario e lo straordinario (p. 98), dove lo scopo è sconcertare il lettore, cambiare la sua immagine del mondo e portarlo a scoprire delle nuove prospettive esistenziali (p. 99). Come novità nel trattare il tema presenta il «*langage de changement*» della scuola di Palo Alto, che si deve distinguere dal «*langage de renforcement*»: lo si deve intendere come linguaggio didattico, il cui ruolo è esplicitare, spiegare, chiarificare, mentre il primo avrebbe lo scopo di scuotere l'uditore e modificare la sua concezione della realtà (pp. 103-105); le parabole sarebbero dunque «linguaggio di cambiamento». Cambiamento sarebbe anche la fluttuazione della parabola, secondo lo studio linguistico-filosofico presentato da F. Marty (pp. 171-192).

B. Gélas si muove sulla stessa linea di Marguerat e Zumstein, e la sua *Parabole comme texte* si presenta come le metafore che non sono tanto diverse dai paragoni e dalle allegorie (pp. 110-111). La parola chiave sarebbe poi il «*niveau*» (pp. 113-114). Per Gélas il carattere eterogeneo strutturale conduce ad una concatenazione di elementi metaforici, «*termine a termine*» (p. 118); questa eterogeneità del linguaggio avrebbe due caratteristiche: a) non si parla che di ciò che manca; b) non si parla di qualcosa che parlando con qualcuno (p. 119).

J. Delorme, editore dell'opera, espone nel suo *Récit, parole et parabole* come la ricerca esclusiva dello scopo o chiave della parabola («pointe») può far dimenticare il valore dei particolari che racchiude ognuno dei racconti. Allo stesso modo vale la pena studiare ogni parabola nel suo contesto e vedere le diverse variazioni che possono derivarne quando questo cambia: «*le récit-parabole... reste a l'interpréter en fonction de ce domaine auquel il s'applique. Le champ d'interprétation peut être indiqué avec la parabole*» (p. 129). Una relazione fra le parabole e la vita di Gesù viene fatta da P. Beauchamp, il quale fa vedere nel capitolo delle parabole (Mc 4,1-34, del quale ci sono poi altri due studi: quello di V. Fusco, riassunto della sua tesi di laurea, *Parola e Regno*, Brescia 1982, e quello di J.-Cl. Giroud sull'opacità delle parabole, pp. 234-246) la relazione fra parabola, miracoli — in modo particolare quello della moltiplicazione dei pani — (pp. 152-155) e la passione di Gesù: l'analisi semeiotica del *Groupe d'Entrevernes* gli serve di aiuto (p. 156). Altri analisi strutturali vengono fatte sulle parabole del fariseo e del pubblicano (A. Gueuret, pp. 289-308), dei vignaioli omicidi (M. Trimaille et J.-P. Duplantier, pp. 247-270), delle mine (J.N. Aletti e L. Panier, pp. 309-348), del buon pastore (X. Léon-Dufour e F. Genuyt, pp. 361-388), senza nominarle tutte. Si tratta comunque di un campo nuovo i cui risultati rispetto alle parabole non hanno ancora prodotto molti frutti e hanno ricevuto delle lodi e dei biasimi.

Interessante, in fine, lo studio di Ch. Perrot sulle parabole nella tradizione giudaica («*Images et paraboles dans la littérature juive ancienne*», pp. 389-402) con il confronto fra i racconti di Gesù e quelli rabbinici ovvero fra la letteratura profetica e quella della saggezza; lo stesso vale, in un altro senso, per il lavoro di J. Cazeaux su *Le problème des sequences des paraboles chez Philon et Matthieu*.

La questione sull'interpretazione allegorica o meno delle parabole è diventata il punto focale da quasi un secolo; ci sono degli autori che negano l'autenticità delle interpretazioni paraboliche quando queste presentano delle allegorie, accanto ad altri che difendono l'unità del testo evangelico nei racconti parabolici, il che è più d'accordo con l'interpretazione del vangelo «in sinu Ecclesiae». È difficile pensare a una fedeltà alla predicazione di Gesù che poi crei tutta una narrazione non fondata sulle parole del Signore.

Delorme dice nel prologo di aver fatto in modo di rendere il libro più leggibile; ciononostante il lavoro resta poco accessibile al grande pubblico. Si può dire nondimeno che il contributo di M. Dubost su *L'utilisation pastorale et pédagogique des paraboles*, dove le immagini presentate da Gesù nelle parabole sono comparate alle vetrate delle nostre cattedrali, è proprio una dimostrazione di come nei tempi ci sono prove diverse dell'amore infinito di Dio verso gli uomini. Dovremmo almeno trarne la convinzione che niente «*ne devrait nous empêcher de répondre aux questions de notre temps en ouvrant l'évangile (...) à la page où le Christ annonce aux faibles, par des paraboles, le mystère même de Dieu*».

B. Estrada

G. SEGALLA, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 316.

L'autore, conosciuto per i suoi studi di teologia biblica e per i suoi «panorami» del Nuovo Testamento nonché per altre opere sui vangeli, specialmente quello di Giovanni, intraprende in questo libro il lavoro di chiarire i presupposti e mettere le basi per poter stabilire se si può parlare a ragione di un'etica del Nuovo Testamento (ENT), e se essa presenta un'unità all'ora di essere considerata e studiata. Al centro dell'opera sta, a mio avviso, la questione della «specificità» di questa etica e dei valori sui quali essa si potrebbe poggiare. Senza voler avanzare delle conclusioni, si potrebbe comunque dire che l'etica neotestamentaria assume dei valori dalle sue diversissime fonti: principalmente la rivelazione di Gesù-Cristo, colta mediante la fede e lo studio storico-critico, e l'etica razionale (p. 20), li seleziona, li modifica in modo da mutare il loro significato, e li accentua sia positivamente che negativamente (p. 22).

Il libro si struttura in due parti, che quasi costituiscono due libri. Nella prima si studiano tre aree o piani di pensiero dai quali si può studiare l'ENT, e che vengono chiamati dall'A. *I problemi*: si tratta del piano epistemologico, di quello ermeneutico e di quello metodologico. Nel primo vale la pena sottolineare il rigore e l'ordine dell'Autore: partendo dalla definizione dei termini, fa poi la relazione dell'etica neotestamentaria con l'etica filosofica, con quella dell'Antica Alleanza e con la Teologia del Nuovo Testamento; ad esempio, quando espone i quattro profili sotto i quali si può considerare l'ENT nel paragone con quella filosofica: la fonte, il soggetto, il fine, le norme (pp. 20-21). Lo stesso quando compara l'ENT con la Teologia neotestamentaria mettendo in risalto l'unione che deve essere fra di loro, allo stesso modo come non si può separare la fede dalla prassi (p. 26). Quando parla dell'etica teologica, mette in risalto la differenza di metodo rispetto all'ENT: questa si poggerebbe piuttosto sul «metodo storico-critico ed altri metodi praticati nell'esegesi attuale; l'etica teologica invece utilizza un metodo prevalentemente critico e teoretico» (p. 27). Pur essendo valide le precedenti affermazioni, si sente tuttavia la mancanza di un'unione più stretta fra teologia ed esegesi razionale.

La parte a mio avviso più pregevole è quella che considera il *problema ermeneutico*, ossia la validità delle norme morali nel Nuovo Testamento: è logico che sia così, visto che si tratta di uno degli aspetti più discussi e trattati nei nostri tempi; questo problema si imposta quando si deve rispondere a domande di questo tipo: se le norme etiche del NT sono mutate rispetto all'AT e persino all'interno stesso del Nuovo Testamento, perché non possono anche essere mutevoli? (p. 33); ovvero, in quale modo si possono compaginare queste norme con le esigenze morali attuali, o come si fa il confronto con le scienze del comportamento umano. Dopo aver presentato alcuni tentativi di studiosi che cercano di rispondere a que-

ste domande, l'A. mostra il piano del suo modello critico-ermeneutico, poggiato su tre criteriologie: la storico-letteraria con il suo ambiente culturale e vitale («*Sitz im Leben*»), quella teologica e quella ermeneutica. Nell'analisi del primo di questi punti spiega come l'esegesi storico-critica, o meglio, la «*Formgeschichte*» non si occupa della parenesi né delle indicazioni morali in genere, e soltanto parla di etica gnomica e di cataloghi di vizi e virtù assieme alle tavole familiari; questo degrado fa sì che le norme pratiche si presentino distaccate le une dalle altre senza motivazioni teologiche e si fondino soltanto sull'esperienza e sulla morale dell'ambiente circostante. Il Segalla fa vedere come questo non corrisponde affatto «con la loro formulazione letteraria nel Nuovo Testamento, che, almeno in "Paolo", è spesso fortemente riflessa e motivata» (p. 47). Accanto alla parenesi si studiano anche gli imperativi, le sentenze sapienziali, le forme casistiche. Rispetto all'ambiente culturale e vitale bisogna vedere per primo se ci sono dei paralleli alle indicazioni morali del NT, a che tempo risalgono e in quale contesto vengono espressi, in modo da poter verificare se si tratta o meno di una dipendenza.

Parlando della criteriologia teologica e poi di quell'ermeneutica, l'A. fa fulcro sul saggio di H. Schürmann scritto per la *Commissione Teologica Internazionale*; d'accordo con questo autore, spiega come il valore di una norma viene misurato sul suo rapporto implicito o esplicito con l'evento globale di Cristo, tenendo conto del suo comportamento ed esempio, della sua parola ed insegnamento; anche vanno considerate le norme etiche presenti nella letteratura epistolare e il loro fondamento nell'esistenza cristiana: tutto ciò è tenuto presente dentro due principi sintetici: quello della *integralità* della Sacra Scrittura e quello della *totalità*: Cristo Gesù, Messia e Figlio di Dio. Nei riguardi della criteriologia ermeneutica ricorda l'A., seguendo il pensiero dello Schürmann, come le norme generali hanno a che vedere con la risposta all'amore di Dio, e perciò esigono una donazione totale a Lui; le norme particolari invece possono essere spirituali (precetti e consigli) o etiche (sociali ed esistenziali): una certa relatività si può trovare nei consigli e nelle norme etiche esistenziali (pp. 57-59); il criterio di fondo: «non si dà norma concreta e particolare se non interpretata» (pp. 56-57), è valido quando si devono distinguere le norme legate all'ambiente della primitiva comunità cristiana dalle norme permanenti, ma può dar adito a relativizzazioni ed ambiguità di queste ultime. Alla fine il Segalla presenta la sua proposta al problema ermeneutico; essa si articola sulle norme fondamentali (comandamento dell'amore), su quelle paradigmatiche (di grande efficacia parenetica), su quelle particolari («la validità vincolante va qui commisurata al valore che la norma intende incarnare»: p. 61) e su quelle pastorali. Come si vede, il problema non è semplice.

Il terzo problema, quello metodologico, viene imperniato su due capisaldi: *Kerygma* e parenesi, così come essi vengono presentati in Rm 12,1-15,13. Dopo aver analizzato la terminologia di questo brano (dove *dikaïosyne* e *pistis*, giustizia e fede, vengono sostituite da *agape* e *oikodome*, amore ed edificazione) fa vedere

che si tratta di una terminologia battesimale che indica proprio la novità dell'esistenza cristiana: si tratta perciò di un'etica comunitaria e di un cambio di mentalità che ha il suo inizio nel battesimo; l'Apostolo impiega diversi criteri per giudicare la prassi della comunità: i doni, la carità, la parola nell'AT, e soprattutto il *Kerygma* cristologico: Cristo Gesù, morto e risorto per la nostra salvezza: questo è «il criterio più frequente, il criterio per eccellenza» (p. 84). La conclusione è chiara: Paolo, nella sua paronesi, illumina la prassi col *Kerygma* e l'orienta alla realizzazione dell'evento salvifico che si è compiuto in Cristo (p. 92).

La seconda parte del libro, quella della storia, viene impostata mediante l'analisi di diverse opere sull'ENT, che l'Autore classifica secondo quattro livelli di lettura: metodologico (studi storico-critici, storia della tradizione e «*Sitz im Leben*»), ermeneutico (scopo dell'autore, interesse, centro dell'opera), strutturale (come si può costruire un'ENT: struttura storica e tematica) e contenutistico (ambito che abbraccia, libri che comprende). Allo stesso tempo la divisione si fa intorno a quattro grandi temi: l'etica del Nuovo Testamento *in genere*, l'etica di Gesù, quella di Paolo e quella di Giovanni. In questa parte l'Autore si muove di più a suo agio, vista la sua grande capacità critica e sintetica. Fra le etiche del NT orientate verso l'escatologia mette in risalto quella di W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1982; quest'autore, malgrado abbia evitato intenzionalmente alla fine del suo libro di fare una sintesi delle linee unitarie dell'ENT, presenta come tratto comune l'agire salvifico di Gesù Cristo, sul quale si impostano anche delle norme particolari, giacché «un'etica puramente formale o decisionale senza precisi contenuti finisce nel capriccio e nella conformità al mondo» (p. 107). Merita la pena anche l'analisi dell'opera di R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Freiburg 1986-1988, rifatta poco tempo fa e scritta «con lucidità scientifica e calore pastorale (...), aperta sulla chiesa attuale e sul mondo e aperta anche alla futura ricerca» (p. 117), malgrado non ci sia in essa alcuna ripresa ermeneutica globale del messaggio morale di Gesù né della risposta ad esso della chiesa primitiva. Queste due opere sono forse le più lodate, oltre a quella di Dillmann. Si nota l'acuto punto di vista dell'autore nel giudicare alcuni errori di fondo dell'etica protestante, come questo giudizio su Houlden: «risente dell'ambiente protestante che mette in conflitto l'etica naturale, concepita come autonoma, con l'etica cristiana, mentre per noi un'etica naturale non è autonoma, ché anzi è considerata un campo predisposto ad accogliere l'etica dell'alleanza e della grazia» (p. 125). Nel criticare alcune etiche «per temi», rimprovera a C. Spicq di ritenere come ispirate solo le redazioni e di non essere «neppure sfiorato dalle ormai non più recenti acquisizioni della dottrina teologica sull'ispirazione scritturistica» (p. 135); senonché sull'ispirazione ci sono ancora molti punti da risolvere e da chiarire.

Nell'analisi delle diverse opere che trattano l'etica di Gesù si sofferma su quella di R. Dillmann, *Das Eigentliche der Ethik Jesu*, Mainz 1984, nella quale ven-

gono presentate l'autonomia e la teonomia come qualità che costituiscono la vera ENT; così è un'opera che fa «dialogare tra loro le due teorie sullo specifico dell'etica cristiana, difendendo fede e ragione nella fondazione dell'agire morale» (p. 182). La singolarità di Gesù, conclude Segalla, comporta una singolarità dell'etica, e allo stesso tempo presenta delle caratteristiche teologiche, escatologiche e teleologiche che la rendono di attualità bruciante, «proprio perché non si presenta come codice rigido di norme, che presto invecchiano, ma come un quadro di richieste radicali e drammatiche che impegnano tutto l'uomo e l'indicano qual'è l'orientamento del suo agire secondo la volontà del Padre: l'amore come motivo ultimo e la vita come fine» (p. 192).

Nel trattare l'etica di Paolo mette in evidenza le opere troppo dipendenti dai metodi storico-critici e ne fa una critica seria e misurata. Fra i diversi libri analizzati fa vedere come quello di H. Halter, *Taufe und Ethos. Paulinischen Kriterien für das Proprium Christlicher Moral*, Freiburg 1977, mostra un'etica paolina unitaria in quanto guidata dalla corrispondenza che la prassi cristiana deve avere con l'azione salvifica di Dio in Cristo, e spinta da quattro criteri dell'agire: cristologico, escatologico, pneumatologico e di *koinonia* (comunione). E anche «se l'etica cristiana non va certo identificata con nessuna raccolta di norme (la Legge dell'Antico Testamento, la parnesi cristiana...), essa ha tuttavia una sua unità critico-ermeneutica, che permette di configurare anche attualmente delle norme come lo faceva Paolo in base ai quattro criteri sopra esposti» (p. 216): si tratta dunque di un'etica integrativa nel confronto della dottrina paolina, così come quella del Dillmann nel confronto dell'insegnamento di Gesù. Nella conclusione di questo capitolo si trova — come del resto anche in tutti gli altri — un riassunto dei diversi modelli di etica, e si trattiene sul problema dello «specifico» dell'etica cristiana che è rimbalzato anche sull'etica paolina; per il Segalla la sua unità è «ermeneutica»: «l'etica paolina, radicata e inclusa nell'indicativo del *Kerygma* è come un organismo che assume quanto gli è conforme e lo assimila in modo vitale (Legge naturale, Legge mosaica, l'etica filosofica...), e rifiuta quanto non riesce ad assimilare» (p. 225). A questo si può far notare un errore: sia nella p. 224 che nella 218 l'A. parla della monografia di Hasler come quella più solida sul problema dell'etica in Paolo: né nella bibliografia né nei capitoli precedenti si trova un tale autore: la conclusione è che si tratta di H. Halter, d'accordo con ciò che era stato detto prima; infine il *computer* ha fatto uno scherzo all'ora di fare l'indice degli autori, dove appare di nuovo (p. 300) lo sconosciuto Hasler.

Senza indugiare nell'etica giovannea, alla quale Segalla riconosce una consistenza si arriva alle conclusioni: si può ravvisare storicamente l'unità etica del Nuovo Testamento «in una tradizione viva di principi e delle loro applicazioni, in riferimento alla persona di Gesù e alla sua vicenda complessa fino alla sua morte-risurrezione» (p. 233): è il *Kerygma* di cui si è parlato spesso, in stretto rapporto con la vita cristiana; la loro unità viene cercata nella fondazione teologico-

crisologia e nella motivazione escatologica (p. 234): crisologia ed escatologia stanno alla base della specificità dell'ENT, e forniscono l'unità di contenuti, che è essenzialmente «una vita nuova, dietro a Cristo, derivante da lui, nello Spirito, e responsabile davanti a lui per il mondo» (p. 237).

Il libro finisce con un'appendice sul Regno di Dio e ordine giuridico nel Nuovo Testamento, il che meriterebbe una monografia *a se*. L'Autore non entra nel problema dell'autenticità paolina o meno di alcune lettere (ad esempio, p. 254, quando parla delle Pastoralì) come peraltro non fa neanche nel resto del libro: qualche cosa avrebbe forse potuto dire.

In alcuni momenti sembrerebbe che l'A. considera l'esegesi come una scienza esclusivamente razionale senza nessuna relazione con la teologia, e che il metodo dell'ENT si muove soltanto nelle coordinate storico-critiche-strutturali, il che è molto discutibile. Anche se si permette una certa ambiguità nel caso delle norme particolari, questa introduzione all'etica del Nuovo Testamento va lodata per l'impegno esegetico ed ermeneutico nel trovare un'unità su cui poggiarsi per poter rispondere sia alle esigenze che si presentano all'uomo quando si mette davanti a Dio, sia alle richieste attuali.

B. Estrada

G. ANGELINI-A. BERTULETTI-G. COLOMBO-P. SEQUERI, *L'evidenza e la fede*, a cura di G. Colombo, Glossa, Milano 1988, pp. 470.

«Una teoria della ragione teologica: ecco ciò che proponiamo in questo libro» (p. 7). Le prime parole dell'opera che recensiamo precisano chiaramente lo scopo e il contenuto. In seguito si offre anche la motivazione: «Si deve riconoscere che la vicenda storica recente ha messo in risalto sopra tutto la sfiducia, ma più radicalmente il "complesso d'inferiorità" di cui la ragione teologica soffre dall'origine dell'età moderna, quando, avendo dovuto rinunciare all'egemonia fin allora esercitata, si è concessa alla subordinazione imposta dalla ragione non-teologica, accreditatasi come la ragione assoluta (...). Riprendendo chiara coscienza del proprio compito originario e fondamentale, e precisandone le condizioni di esecuzione, in funzione del suo svolgimento essa deve coerentemente verificare la propria struttura e le proprie capacità. Se infatti è da temere, non senza fondamento, che il complesso d'inferiorità patito dalla ragione teologica l'abbia resa inadeguata (e per tanto inadempiente) al suo compito relativo alla fede; così si può ipotizzare che la riappropriazione lucida del compito da svolgere, restituendo alla ragione teologica la propria identità, la liberi dai complessi ridonandole la fiducia necessaria» (ib.).

L'opera, dunque, si presenta come un contributo/proposta che, fondamentando criticamente il lavoro teologico, lo riproponga validamente nel concerto uni-

versale delle scienze e del sapere. «Al di là degli esiti, in ogni caso la teologia non può permettersi il "sonno dogmatico". Glielo impedisce il suo compito proprio di esibire le ragioni della fede. Se nel passato, in epoca di "cristianità" più o meno riconosciuta, il compito ha potuto privilegiare l'impegno "apologetico", a fronte degli avversari della fede, oggi, nella nuova situazione culturale pluralista e deideologizzata, deve privilegiare l'intenzione critica, che coinvolge insieme credenti e non credenti» (p. 8). Questa intenzione attinge sia l'impostazione della proposta, sia anche il suo risultato: la fondamentazione della ragione teologica davanti alla ragione critica finisce per concepire il lavoro teologico come intelligenza critica della rivelazione. «Poiché l'universalità è rivendicata positivamente dalla fede come sua "proprietà", consegue che la fede accetta pregiudizialmente di esporsi al procedimento critico senza preclusione alcuna e coerentemente che essa è strutturalmente aperta e doverosamente attenta ad accogliere tutte le provocazioni. A questa esigenza intrinseca della fede corrisponde la teologia nel suo compito d'istituire e mantenere il contatto tra la fede e la critica, da intendere però non come ipostatizzazioni separate tra le quali è necessario istituire la relazione, ma nel senso radicale che la critica alla fede si risolve propriamente nell'autocomprensione critica della fede, non ovviamente in forza di un pregiudizio dogmatico — che sarebbe la negazione della critica — ma precisamente per la forza dell'ostensione critica» (pp. 8-9).

Si tratta quindi di un progetto in qualche modo non nuovo, nel senso che altri ci hanno provato già prima; la novità risiede nel modo di portare avanti il programma, come avremo modo di vedere più avanti. In ogni caso, il progetto è ambizioso. I paragrafi su riportati indicano il motivo che fa bene sperare agli autori; ecco un'altra affermazione esplicita: «Effettivamente la critica è reclamata dalla fede, nel senso che la fede sa di potersi giustificare in sede critica» (p. 12); e ancora: «La fede non è riservata ai cristiani, è destinata in linea di principio a tutti gli uomini; né la ragione teologica è riservata ai teologi, ma si propone, senza preclusioni né pretese di immunizzazione, alla ragione critica» (p. 16).

La descrizione delle principali caratteristiche dell'opera può considerarsi compiuta aggiungendo che gli autori ritengono di essersi mossi a livello di proposta, di progetto, non di spiegazione esaustiva; infatti affermano più volte di essere consapevoli dei limiti della teoria della ragione teologica che presentano (p. 16), considerandola frutto di una ricerca che ancora continua (pp. 16-17). La ricerca si protrae già da anni, visto che alcune delle collaborazioni che integrano l'opera sono articoli pubblicati anni prima: il primo capitolo riprende uno con lo stesso titolo apparso nel 1976 nella rivista «Teologia»; altri cinque hanno visto la luce nel 1978, 1979, 1980, 1984 e 1987. Il carattere di raccolta non toglie unità di pensiero all'opera, come neppure il fatto di essere dovuta a diversi autori, i quali sono «ap-prodati (alla teoria che presentano) a partire dal comune impegno per la questione del metodo teologico, ritenuta la questione assolutamente fondamentale sullo sfondo

della svolta culturale della società e nel contesto della svolta ecclesiale del Concilio Vaticano II che ha scosso la teologia cattolica fin nelle fondamenta. L'interesse comune non ha però mortificato la ricerca personale, già impegnata sulle varie tematiche particolari; al contrario, l'ha valorizzata nella convergenza talvolta sorprendente dei risultati. È la ragione che ci consente di presentare, composti in unità reale e non semplicemente giustapposti, questi vari saggi, nati dalla fatica di ciascuno e che restano sotto la responsabilità esclusiva dei singoli» (p. 17). Tuttavia, una certa giustapposizione c'è, che si manifesta in frequenti ripetizioni tematiche (e ogni tanto anche di prospettiva e impostazione), che appesantiscono la lettura dell'intera opera; in questo senso, sarebbe stato desiderabile una revisione globale per assicurare maggiore unità e coordinazione al tutto, rendendolo più agile. A questo punto si avverte l'alternativa offertasi agli autori tra un'opera più rifinita e unitaria, e un'altra meno compiuta ma che facesse trasparire meglio il carattere di ricerca/proposta e rispettasse di più la responsabilità di ogni autore nei saggi sottoscritti.

Il libro si struttura in tre parti: «I. Percorsi recenti della ragione teologica: congetture e confutazioni»; «II. Il principio di rivelazione e la "oggettività" della ragione teologica: storia e dogma»; e «III. La struttura della coscienza credente e la "soggettività" della ragione teologica: sapere e libertà». Ognuna di queste parti integra tre capitoli e di solito ogni saggio si sviluppa in tre momenti: esposizione di alcune teorie riguardanti il concreto punto preso in esame, analisi critica, e infine proposta dell'autore (o dei vari autori). I nove saggi passano in rivista le teorie sulla metodologia e la natura della teologia ritenute più influenti in questo secolo: Barth, Bultmann, Pannenberg, Moltmann, Sauter, Rahner, Metz e altri. L'esposizione e la critica di queste teorie è opportunamente corredata dall'analisi dei presupposti filosofici e culturali che stanno alle loro origini.

Dal punto di vista della proposta globale, i primi due saggi del libro possono essere ritenuti i più rappresentativi: infatti, tutti e quattro gli autori intervengono in essi. Nel primo («Teologia, ermeneutica e teoria»), Angelini, Colombo e Sequeri, dopo un resoconto storico-teorico della controversia tra Gadamer e Habermas e delle contestazioni mosse dal razionalismo critico (Popper e sopra tutto Albert), si trattengono nell'analisi della proposta di G. Sauter, per arrivare alla conclusione — contraria agli autori esaminati — che bisogna riconoscere «l'idea che l'evidenza possa costituire la struttura originaria della verità» (p. 93). È la prima volta che viene affermato il vero *leitmotiv* di tutta l'opera, che fornisce anche il titolo al libro. Poche pagine più avanti, l'altro elemento dell'argomentazione di fondo: la fede è un vero sapere, e lo può dimostrare in sede critica, perché collegata con l'evidenza. Gli autori, senza rinnegare il fatto che la conoscenza della fede è conoscenza dell'inevidente (p. 99), si muovono nella direzione di mostrare come anche — e prima — sia connessa con una evidenza; da qui, il senso della loro proposta, «l'ambito di quello che riteniamo il compito più inevaso e più urgente dell'episte-

mologia teologica attuale: cioè l'elaborazione di una nuova epistemologia della fede» (p. 101).

La ricerca di questa evidenza spiega il perché del secondo saggio («Il concetto di "esperienza"»), dove Bertuletto tiene conto dei diversi sforzi compiuti dalla teologia contemporanea per recuperare il concetto di esperienza, e così chiarire le connessioni della fede cristiana con l'esperienza umana. Le spiegazioni di Ebeling, Pannenberg, Sauter e Herms, di una parte, e quelle di Schillebeeckx, Rahner e von Balthasar dall'altra, sono analizzate anche qui allo scopo di offrire «elementi per una elaborazione teorica del problema» (p. 165). L'autore si orienta piuttosto nella direzione indicata dal teologo svizzero, e concepisce l'esperienza come «l'essenza stessa del conoscere, la struttura dell'evidenza che gli è propria e che ne determina il processo, la quale costituisce il criterio intrinseco di verità per ogni sua forma concreta» (p. 166). La sua analisi arriva alla nozione di simbolo come chiave per collegare l'evidenza alla fede. «L'evidenza su cui si fonda l'esperienza storica è l'evidenza mediata dalla duplice negazione che costituisce la conoscenza simbolica. Ora la conoscenza simbolica non è autocoscienza che ponendosi come struttura aperta per una attuazione non deducibile dalla sua struttura» (p. 170). Dopo aver rilevato che «l'Evento assoluto non si sottrae alle condizioni della conoscenza simbolica», mentre che «d'altra parte, per la sua singolarità, esso porta in sé il *criterio* del discernimento positivo del senso e offre la garanzia di cui la conoscenza simbolica come tale non dispone» (p. 173), arriva alla conclusione: «l'evento dell'automanifestazione di Dio istituisce una immediatezza dell'assoluto, in virtù della quale l'esperienza umana si può attuare come esperienza storica della verità assoluta» (ib.). Il correlato soggettivo è quindi chiaro: «La fede costituisce la realizzazione consistente del comportamento che corrisponde all'evidenza storica in quanto evidenza simbolica. Essa è la modalità intrascendibile del rapporto alla verità per una coscienza che non può appropriarsi della verità né in una intuizione immediata né in una riflessione totale» (p. 174).

Tutta la teoria, dunque, è impennata sul rapporto evidenza/fede che a sua volta viene spiegato in riferimento alla conoscenza simbolica come unica via atta a collegare l'esperienza storica umana con la conoscenza trascendentale della verità assoluta. Un esempio su come intendere la teoria viene offerto da Sequeri nella seconda parte dell'opera nel saggio «La storia di Gesù». «È precisamente — afferma — dall'esplorazione della peculiare "evidenza" secondo la quale si presenta l'oggetto della "fede" che la ragione teologica deve eseguire il proprio compito di mediazione di ciò che in quel modo viene a "sapere"» (p. 243). L'A. critica il modo di intendere i rapporti tra «credere», «vedere» e «sapere» nella tradizione linguistica — specie quella segnata dall'illuminismo — che considera incompatibili conoscenza di fede e sapere per evidenza. Dopo una brillante e acuta analisi dei testi neotestamentari, l'A. mostra come la fede cristiana si rifà ad una evidenza: «Il testo biblico, precisamente nella forma del "vangelo", si configura esplici-

tamente come riproduzione e istituzionalizzazione permanente di quella relazione storica tra il movimento del «farsi vedere» di Gesù e il movimento dell'essere «testimoni oculari» della sua verità che istituisce propriamente la fede dei discepoli nella forma del «sapere la verità» di Gesù» (p. 246). Si può, anzi, si deve, parlare di una certa evidenza della fede: diciamo «una certa evidenza» perché «l'apparire di Gesù «risorto» — come spiega l'A. — è un apparire significativo: cioè atto intenzionalmente simbolico, evento che porta in se stesso il rimando ad un'ulteriorità capace di istituire la verità e di renderla accessibile» (p. 247). La decifrazione non è da intendersi «fisica», ma libera. «L'ambiguità dell'apparire di Gesù è sciolta solamente nella disponibilità ad accogliere colui che vuole mostrarsi: e perciò a lasciarsi guidare, nella memoria storica che deve consentire la sua reale identificazione con Gesù di Nazareth, dall'orientamento verso il quale dispone il senso dell'apparire medesimo» (ib.). Così viene indicato l'altro elemento messo in rilievo dalla teoria proposta da questi autori, cioè la libertà, nella cui analisi si concentra la terza parte del volume. Gli altri saggi di queste prime due parti sono dovuti a G. Colombo («La prassi nella «Teologia della Liberazione»») e «La «regola della fede»») e a Bertuletti-Sequeri («L'idea di «rivelazione»»). Completano l'analisi fatta nei primi due capitoli, affrontando questioni che illustrano la portata della teoria in vista della soluzione di concreti problemi emersi nella teologia contemporanea: teoria e prassi, dogma e storia, trascendenza ed esperienza, linguaggio e verità.

L'ultima parte dell'opera, dunque, si occupa dell'articolazione della libertà con il sapere attraverso l'evidenza simbolica. I primi due saggi di questa parte («Il sapere orientato al senso», di Sequeri, e «Il senso orientato al sapere», di Angelini) evidenziano, procedendo da angolature e cammini diversi, come la conoscenza della verità non sia materia esclusiva dell'intelligenza, ma abbia sempre una insita valenza etico/morale: «Il senso non si produce mai *automaticamente*, né come fatto «naturale» né come fatto «sociale»: ma soltanto come *appello della verità alla libertà nella forma dell'incondizionato del valore dell'essere (bene)*» (p. 350). Quindi: «La verità, principio del senso incondizionatamente e universalmente disponibile, è il fondamento stesso della «destinazione umana» dell'essere-al-mondo. Ed è unicamente per questa via che si definisce il *senso della verità*: onde essa è *originariamente collocata nello spazio dell'etico*, affidata alla libertà nella forma di un appello alla responsabilità, e immediatamente definita in termini di corresponsabilità» (pp. 375-6). Così viene chiamata in causa la visione dei rapporti tra intelletto e volontà, che nella manualistica neoscolastica si esprimeva in modo da non spiegare adeguatamente la circolarità tra le due, giacché secondo essa, «quanto più conosce la ragione, tanto minore è lo spazio della volontà, la quale deve limitarsi ad eseguire quanto la ragione prescrive; la libertà della volontà appare legata all'inevidenza» (p. 421).

L'analisi porta a concludere che «*la separazione e la confusione della ragione e del senso sono la radice formale dell'incredulità odierna* di fronte alla possibile ma-

nifestazione della verità» (p. 376). L'alternativa valida viene offerta dalla conoscenza simbolica, che permette una strutturazione epistemologica della fede molto più efficace di quella presente nei manuali. «La trasparenza simbolica è quella in forza della quale l'opera, al di là della sua determinazione materiale, finita e circoscritta, manifesta il senso ultimo del desiderio umano; ma lo manifesta soltanto ad una libertà disposta a riconoscerlo, ad acconsentire quindi ad esso, ad assumerlo quale "intenzione" del proprio agire, al di là di ogni possibile referto "passivo" dell'esperienza pratica. Per referto "passivo" intendiamo quello offerto dalla "passione", ossia dalla immediatezza del "sentire"; quello cioè conosciuto da chi si disponga nei confronti dell'opera come chi fa un esperimento, e attenda dalle "conseguenze" il criterio per valutare se l'opera fosse buona o cattiva, conveniente o sveniente rispetto all'adempimento del desiderio umano. Le "conseguenze" in tanto offrono un criterio di valore in quanto hanno la figura dell' "affezione", del "sentire", che è sempre anche "sentirsi"» (p. 429). Siamo all'ultimo anello della catena argomentativa: «La riflessione sulla figura della fede si configura per tale via come riflessione sull'esperienza del "sentire"; una riflessione la quale mostri come tale esperienza sia capace di svelare, e insieme imporre, alla libertà dell'uomo un senso per il suo essere, un orientamento per il suo decidere, ed insieme una conseguente norma per il suo agire (...). La figura del "sentire" ci sembra quella la cui considerazione è indispensabile per uscire dal dualismo tra conoscenza e volontà, e dunque più radicalmente dal dualismo soggetto-oggetto, che pregiudica l'intelligenza dell'esperienza morale e della stessa esperienza religiosa» (pp. 429-430).

L'ultimo saggio («Sapere e libertà», di Bertuletti) riassume quanto detto precedentemente e si riallaccia ai due primi come ultimo stadio espositivo. Dopo aver sommariamente esaminato il concetto di sapere simbolico e il valore della metafora, giunge alla domanda del fondamento, che è la tappa definitiva. «Ora essa si trova coinvolta in un circolo che mostra la vera natura del processo fondativo: il rapporto del concetto alla realtà non è suscettibile di deduzione, poiché la sintesi che lo realizza non è di tipo riflessivo. Il risultato dell'analisi svolta è che la questione del senso della libertà è correlativa alla questione circa la struttura dell'evidenza in cui essa si realizza. Ora non si può dedurre il fondamento della libertà dalla teoria della differenza, poiché questa è negativa sotto il profilo che qui si dovrebbe giustificare. È questa la conseguenza del carattere originariamente simbolico dell'evidenza» (p. 457). Questa impossibilità, che le è caratteristica, propria, conduce a riconoscere che «la forma originaria dell'evidenza è l'apertura alla manifestazione della verità che si presenta e può essere riconosciuta come l'evidenza della libertà. Il sapere che le corrisponde è quello che nell'esperienza dell'azione intenzionale discerne i segni che attestano l'originario come il fondamento che custodisce la conciliazione di senso e realtà in cui consiste la libertà» (p. 459). A questo punto, la verifica critica della fede ha buon gioco, «giacché l'intenzionalità costituita dal nesso fede-rivelazione può e deve essere giustificata come

l'attuazione della struttura originaria dell'evidenza che la filosofia prima istituisce» (p. 464).

Il giudizio valutativo su quest'opera deve innanzitutto testimoniare la rigosità delle analisi e delle critiche compiute dagli autori nei confronti delle diverse teorie esaminate. (Va detto che la critica riguarda impostazioni e metodi di queste teorie, non i loro contenuti rispetto all'insegnamento cattolico). La profondità del pensiero, nonché il ricorso alcune volte ad un linguaggio contorto, rende l'opera presumibilmente accessibile solo agli specialisti, come del resto si addice al suo carattere di proposta/progetto di ricerca. Questo carattere, poi, condiziona la qualità dello stesso giudizio, che non può andare oltre il provvisorio, visto che l'opera non vuole essere un lavoro definitivo e unitario, come abbiamo già osservato; pretende solo di segnalare delle prospettive, indicare dei rilievi capaci — se sviluppati — di costituirsi come adeguata risposta alle esigenze critiche della fede e della rivelazione (vedi ad esempio pp. 89-104, 165-176, nota 18 di pp. 273-274, pp. 452-3, ecc.).

Queste prospettive e indicazioni vanno comunque apprezzate e valorizzate, per quanto mostrano di essere utili per una rinnovata impostazione del compito fondamentale/critico della teologia; così traspare, ad esempio, dalle illuminanti pagine di Sequeri sulla storia di Gesù o di Colombo sui rapporti del dogma con la storia, di Bertuletti sulle connessioni tra sapere e libertà o di Angelini riguardo la confluenza di prassi e teoria nella conoscenza della verità. Bisogna infatti dare atto agli autori di aver saputo evidenziare impostazioni altamente suggestive che possono contribuire allo sviluppo di trattazioni teologiche serie ed efficaci, come ad esempio, la continuità del sapere sperimentale con quello della fede, del sapere scientifico con quello teologico, dell'aspetto teorico con quello pratico, ecc. Inoltre, le prospettive non rimangono tali da non risolvere la questione esaminata: gli autori riescono a fornire le basi su cui poggia la teoria della ragione teologica da loro proposta.

A questo punto, però, il giudizio deve fermarsi e cedere il passo all'augurio che queste premesse maturino definitivamente in una esposizione compiuta e sistematica che renda ragione dei punti ancora poco tematizzati e degli aspetti non sufficientemente chiariti nel libro che recensiamo. In questo senso, sarebbe da desiderare, ad esempio, un confronto/analisi rigoroso della teoria del sapere simbolico, che metta a fuoco come «i simboli» che possono essere qualificati come «rivelazione» di Dio possiedano una intenzionalità al di fuori della quale «appaiono incomprensibili gli eventi stessi» nonché la «realtà misterica che in essi si manifesta» (nota 231, p. 111). Non sembrano infatti sufficienti le brevi indicazioni sparse in vari momenti dell'opera (a pp. 273-274; 448-449; ecc.). Unito a questo, lo studio del rapporto tra evidenza e fede, anche se abbastanza sviluppato nell'ultimo saggio (specie a pp. 453-465), richiederebbe ulteriori analisi per accertare fino a che punto l'evidenza/esperienza nella fede può ritenersi universale e necessaria, cioè quanti la possono raggiungere (se tutti o solo alcuni, ad esempio i primi

discepoli che videro il Risorto), e anche quanto si estende nell'ambito della fede (se tutto nella fede è passibile di evidenza/esperienza, oppure no). Infine — per segnalare solo alcuni punti dove forse si sente di più la provvisorietà del progetto così come è stato pubblicato — sarà utile anche chiarire se la dimensione critica caratterizza la ragione teologica in tutti i suoi compiti o solo in quello fondamentale. L'opportuno ricupero di nozioni teologiche operanti nel patrimonio patristico e dei grandi Dottori (non sempre espresse bene nell'opera, come è costatabile a pp. 421-422) potrà servire di aiuto o almeno di guida per risolvere alcuni problemi.

Ci piace, infine, poter rilevare la bella e accurata presentazione editoriale del volume.

A. Blanco

C. FABRO, *Le prove dell'esistenza di Dio*, La Scuola, Brescia 1989, pp. 475.

Solo pochi anni fa si sentiva fortemente nell'ambiente filosofico il peso dell'ateismo teoretico puro e di quello assunto come programma politico, soprattutto nel caso dei regimi e partiti marxisti. In quelle circostanze, Fabro intervenne a più riprese e in diversi modi per stimolare una riflessione seria: fondò l'Istituto per la Storia dell'Ateismo nella Pontificia Università Urbaniana, scrisse la ponderosa e celebre *Introduzione all'ateismo moderno*, che trovò anni più tardi quasi un complemento nel suo bel volume *La preghiera nel pensiero moderno* (Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979, pp. 459), si occupò del marxismo, ecc.

Adesso la situazione è un po' mutata. Le contraddizioni interne e la debolezza del marxismo incominciano ad essere riconosciute quasi da tutti. Gli eredi del positivismo e dello scientismo non sono così sicuri dell'assolutezza della scienza e in genere concedono in diversi modi un posto alla religione, anche se hanno lasciato l'intelligenza malconcia per affrontare i sentieri della speculazione e piuttosto rassegnata all'agnosticismo. Anche l'esito nichilistico del superamento della metafisica si manifesta in debolezza di pensiero e in un ateismo pratico che si trova a suo agio nella società edonistica del consumo. Si rinuncia a pensare alla domanda suprema del pensiero, la domanda su Dio, che Fabro chiama «il problema essenziale dell'uomo essenziale». In queste nuove circostanze l'instancabile filosofo scende nuovamente in campo per spronare le intelligenze addormentate con la presentazione di una ampia antologia di testi sulle prove dell'esistenza di Dio, quasi a volere invitare a misurarsi con le ragioni del teismo. L'opera viene ad arricchire la collana «Itinerari filosofici» dell'Editrice La Scuola, che ha offerto negli ultimi anni altre antologie su problemi filosofici centrali come la libertà, il bene, la verità, il dolore, il linguaggio, l'anima, la sua immortalità, il corpo.

Sempre attento ai nuovi fermenti culturali, nell'epilogo Fabro afferma che «all'esito catastrofico del cogito moderno, ateo e nichilista, fa riscontro la ripresa dell'appello metafisico-etico-teologico della scienza contemporanea» (p. 445). Lo

sviluppo straordinario della scienza non ha occupato il posto del mistero dell'essere e della natura. Anzi la meraviglia, che da sempre ha stimolato la riflessione filosofica, si è accresciuta e vediamo come gli scienziati si arrestano «di fronte al "nuovo mondo" in continuo aumento, con lo stupore consapevole di trovarsi di fronte all'immensità dell'Ignoto che sembra allargarsi e sprofondarsi ad ogni nuova scoperta dei nuovi Premi Nobel» (p. 446). A conferma di questo Fabro riporta come prologo una testimonianza di Wittgenstein sul suo interesse per Dio e come conclusione un'altra, bellissima, di Enrico Fermi, in cui ricorda l'impressione avuta, essendo giovanissimo, nell'ascoltare l'esclamazione di un contadino in una notte priva di luna ma folta di stelle: «Com'è bello! E pure c'è chi dice che Dio non esiste».

Nell'introduzione (pp. 7-45) Fabro ci offre alcune riflessioni sulla conoscenza di Dio che servono da cornice all'antologia. In primo luogo viene evidenziato il carattere totalmente peculiare della questione ultima. Il problema di Dio ha la doppia caratteristica dell'universalità e della trascendenza. Da una parte è universale, perché è il problema dell'uomo comune, di ogni uomo, in qualsiasi circostanza culturale o esistenziale possa trovarsi. D'altra parte è trascendente rispetto a tutte le forme della coscienza e della conoscenza. Si tratta della «ricerca essenziale dell'uomo essenziale», dalla cui risposta dipende la «qualità metafisica» dell'essere di ogni singolo, come soggetto libero.

Fabro spiega il significato del termine «vie» per l'esistenza di Dio con altri termini usati da san Tommaso: *modi e rationes*. Tutti convergono nell'indicare un cammino che sale dal finito all'Infinito; «il mondo, l'io (la ragione) e Dio non si pongono lungo una linea retta, ma piuttosto implicano un movimento d'ascesa e di discesa elicoidale: a partire dal mondo l'uomo sale (all'esistenza di Dio) e poi muovendo da Dio ritorna al mondo e all'io per inserirli nel comune fondamento dell'Assoluto. Infine, e di conseguenza, riflettendo sul mondo e sull'io, come effetti causati da Dio, si fa ancora ritorno a Dio come *ipsum esse subsistens* ch'è pienezza fontale e possesso totale delle perfezioni e attualità che operano nel mondo e nell'io come partecipazioni di Dio» (p. 13).

La storia del pensiero umano ci presenta l'evidenza dell'esistenza di Dio e nello stesso tempo l'ignoranza sulla sua essenza, che ha portato nel mondo classico a parlare del Dio sconosciuto. Ambedue gli aspetti li troviamo nel discorso di san Paolo all'Areopago: il riferimento all'altare con l'iscrizione «Al Dio ignoto» e la citazione del poeta greco «noi siamo della sua progenie».

In quest'introduzione, Fabro commenta l'atteggiamento di Tommaso di fronte alle posizioni del Damasceno e di s. Anselmo che sostengono l'immediatezza dell'esistenza di Dio. La affermazione di s. Giovanni Damasceno secondo la quale la conoscenza di Dio è naturalmente inserita in tutti, reinterpretata da s. Tommaso nella *Summa Theologiæ*, viene più benevolmente guardata nel commento al Salmo 13 senza nessun cenno di critica. Nel commento a questo Salmo troviamo anche un atteggiamento più positivo riguardo alla posizione di Anselmo, forse perché anche s. Tommaso ha in comune la considerazione che «homo habet natura-

lem inclinationem ad hoc quod veritatem quærat de Deo» (S.Th., I-II, q. 94, a. 2). La prova ontologica ha avuto altre versioni nel razionalismo, che sono diverse da quella anselmiana, così come anche la critica di Kant non è la stessa di quella di s. Tommaso. Kant infatti si muove dopo l'avvento della «*existentiæ*» (esse *existentiæ*: Enrico di Gand, Suárez...) (cfr. p. 33).

Fabro si occupa in modo particolare della dimostrazione dell'esistenza di Dio in s. Tommaso e vuole evitare di considerare soltanto le cinque vie nella *Summa Theologiæ*. Per questo motivo riporta le vie teologiche di Dionigi nel commento alle Sentenze e poi le vie filosofiche nelle Somme e nel prologo alla *Lectura super Evangelium Ioannis*. Dichiarò anche che «malgrado l'enorme letteratura specialmente in questo secolo sulle vie tomistiche, non esiste ancora uno studio critico e speculativo esauriente che abbracci l'intero sviluppo della produzione tomistica» (p. 34) e invita a intraprendere questa ricerca.

Nei nostri giorni l'argomento ontologico ha manifestato un'insolita vitalità, specialmente nella filosofia anglosassone. Fabro se ne fa eco, anche se poi dimostra più interesse verso la difesa dell'argomento fatta da J. Moreau; questo infatti sostiene che l'espressione *id quo maius...* non è una semplice definizione nominale presentata a titolo di ipotesi, ma considera Dio come l'Assoluto, ch'è il termine supremo del nostro pensiero, garanzia della verità delle nostre conoscenze e fondamento di ogni realtà. Fabro non respinge quest'interpretazione, anche se fa notare che «considerato in questa forma, l'argomento si riduce alla prova agostiniana *ex veritatibus æternis*» (p. 42).

Fabro conclude la sua introduzione esaminando il recente tentativo di Weischedel di prospettare Dio a partire dallo scetticismo radicale. «L'ultimo traguardo del pensiero moderno su Dio sembrava fosse la proclamazione chiassosa della "morte di Dio" di Nietzsche che intendeva chiudere un secolo fa la rivoluzione copernicana del cogito moderno, perfezionata da Heidegger col nichilismo fenomenologico eliminando — per un'istanza del pensiero essenziale, come esigenza della verità della libertà — ogni riferimento a Dio. Così il circolo si chiude nell'orizzonte della finitezza del mondo. Ma, proprio sulla scia di Nietzsche e Heidegger, il cerchio è stato rotto in questi ultimi anni da un ripensamento radicale, a sfondo antropologico, dello scetticismo d'immanenza nel quale l'uomo si potrebbe ancora rifugiare e attraverso il pertugio di questo "atto minimo" del pensiero riferirsi ad un "oltre di sé"» (p. 43).

Secondo Weischedel, siamo arrivati all'ultima e risolutiva tappa del pensiero occidentale, lo scetticismo completo, che è problematicismo radicale e anche «nichilismo aperto». Lo scetticismo, in questa fase, non afferma nulla, lascia indeciso se di fatto qualcosa esista o non esista. L'unica cosa che resta è l'atto del pensare, il problematizzare come tale. Ma allora emerge e si costata il «mistero dell'essere», che s'impone alla coscienza ovunque essa si volga e che sostiene l'interrogare radicale. Il mistero è l'origine del problematizzare ed ha la potenza di problematizzare tutto. Questo mistero si può anche indicare con il termine classico

di «Dio». «Si può dunque dire — conclude Weischedel —: il pensiero scettico, nel momento in cui esperisce il “mistero”, come propria origine e come la potenza che domina su tutto il reale, parla di Dio» (p. 45). Fabro prende atto di questo tentativo e naturalmente esprime da parte sua uno «scetticismo radicale» sull'impostazione, poiché fa leva su un cogito completamente vuoto, che è nulla. «Ma l'umanità resta ancora in cammino nel “gran mare dell'essere” che la circonda e la protegge e può perciò sempre alimentare una “speranza” di luce e di salvezza anche nell'ora atomica in cui viviamo» (p. 45).

Quanto all'antologia possiamo dire che è molto ricca, ben corredata di note bibliografiche e di carattere esplicativo. Non troviamo soltanto i pensatori più conosciuti, ma anche altri che si rivelano molto interessanti. Per la prima parte dedicata al pensiero antico, oltre ai presocratici, Socrate, Platone e Aristotele, ci sono testi di Cleante (con il suo inno a Zeus), Varrone (visto tramite s. Agostino), Filone d'Alessandria (con la sua concezione di Dio come Colui che è, di Es 3,14), Ermete Trimegisto (Dio come Padre di tutte le cose ed in particolare dell'uomo), Plotino e Proclo. Fabro commenta che «il pensiero classico, ad eccezione del materialismo di Democrito e di Epicuro, può essere detto una ricerca di Dio e una celebrazione dei suoi attributi come Principio di ordine del mondo e di guida dell'uomo per il compimento di una vita razionale» (pp. 49-50).

La parte seconda va dalla patristica al rinascimento. Nella prima sezione, dedicata al pensiero patristico e medievale, l'elemento speculativo nella esposizione dell'esistenza e la natura di Dio va unito ai riferimenti biblici, in modo particolare ai testi di Esodo 3,14 e Romani 1,18-20. Qui troviamo testi di Origene, Gregorio di Nissa, Gregorio Nazianzeno (notiamo la suggestiva espressione di Dio come mare di essere), Dionigi, s. Agostino (Dio come Verità incommutabile), Boezio (Della consolazione della filosofia), il Damasceno e s. Anselmo (con l'argomento ontologico ampiamente riportato). La filosofia araba ed ebraica vengono presentate nella seconda sezione. Notiamo la concezione di Dio come «necesse esse» in contrapposizione al finito come «possibile esse». Nella terza sezione troviamo gli autori scolastici e del Rinascimento: s. Bonaventura (con le vie dell'*Itinerarium mentis in Deum*), s. Tommaso (con le vie della finalità nella *S. c. Gentiles* III, 17, le cinque vie, le prove del Prologo al Commento sul Vangelo di S. Giovanni, dell'Esposizione del Simbolo degli Apostoli e del Commento ai Salmi). Seguono Pietro di Giovanni Olivi, Johannes Eckhart (con l'ascesa a Dio come ipsum esse), Duns Scoto, Guglielmo di Ockham (che nega la prova di Dio come causa efficiente), Dante Alighieri (con l'esposizione al suo mecenate Cangrande della Scala di Verona, dell'argomento del Prologo del Paradiso), Raimondo di Sabunde (in cui si trova il titolo *Theologia naturalis*) e Nicola Cusano.

La parte terza tratta del pensiero moderno. In primo luogo il razionalismo religioso: Campanella (che sa cogliere il nocciolo della metafisica dell'Aquinate), Claudio Berengardo, Cartesio (con gli argomenti ontologico, della perfezione e della causalità), Pascal (il Dio di Gesù Cristo e le ragioni del cuore), Fénelon e Bos-

suet. Segue il razionalismo immanentista: Locke, Leibniz, Vico (Dio come Vero assoluto), Samuel Clarke (qualcosa è esistito fin da tutta l'eternità) e Wolff. Infine una sezione intitolata «Il criticismo» con: Kant, Mendelssohn, Hegel, Grätry, Rosmini; Newman, Kierkegaard e Brentano sono piuttosto una reazione; seguono Bernardino Varisco, Jaspers, Luigi Fantappiè e infine Weischedel di cui abbiamo parlato.

Auguriamo al libro la diffusione che merita per stimolare la ricerca della questione suprema che non cessa di attirare l'intelligenza e il cuore degli uomini, anche in questo periodo di scetticismo radicale.

L. Clavell

A. LOPEZ QUINTAS, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Rialp, Madrid 1989, pp. 213.

In non pochi ambienti si ritiene ancora che una filosofia adeguata ai nostri tempi debba assumere, come postulato iniziale e non negoziabile, l'idea che Dio non è più un tema filosofico, e che quindi su Dio si debba tacere. Il libro di Alfonso López Quintás, professore ordinario di Filosofia presso l'Università Complutense di Madrid, parte invece da una constatazione di segno opposto: esistono oggi molte circostanze che ci mettono in grado di accogliere la conoscenza di Dio, e anche la fede, con maggiore autenticità e pienezza; i malintesi e i pregiudizi che in altri tempi rendevano molto difficile armonizzare l'attività scientifica e l'esperienza religiosa, l'apertura al progresso e la fedeltà alla tradizione, sono stati scartati dalla migliore e più recente ricerca filosofica, teologica e biblica (cfr. pp. 9-10), e da molte parti si sente la necessità di porre seriamente e in maniera metodologicamente adeguata i problemi fondamentali che riguardano il senso dell'esistenza umana.

La fede è in rialzo. Questa è la convinzione basilica che ha spinto al prof. López Quintás a scrivere questo bellissimo libro sui rapporti fra la filosofia, la cultura e l'esperienza religiosa. La trattazione è divisa in due parti, molto disuguali come estensione e come contenuti. La prima (pp. 19-49) è un saggio teoretico in cui vengono esaminate le cause della crisi della fede dei tempi moderni e le circostanze e prospettive che fanno del nostro tempo un momento opportuno per la piena valorizzazione dell'esperienza religiosa. La seconda parte (pp. 53-213) è composta da quattro studi su altrettanti filosofi che rappresentano un diverso approccio alla trascendenza; gli autori studiati sono Miguel de Unamuno, Edith Stein, Romano Guardini e Manuel García Morente. Anche se si tratta di pensatori di diverso carattere, la cui riflessione ha percorso strade differenti, i quattro costituiscono un bell'esempio dello slancio verso qualcosa o qualcuno che permetta di raggiungere la pienezza di senso della condizione umana.

Per alcuni secoli è prevalso in Europa l'ideale del dominio, del potere. Lo

scopo della ricerca era la conoscenza che doveva permettere di dominare il suo oggetto, la natura, per sottometterla all'uomo e farla diventare più umana, in modo da assicurare all'uomo una maggiore felicità. Da una parte, si credeva così che basta aumentare la conoscenza teorica per raggiungere una felicità praticamente illimitata. D'altra parte, si pensava che conoscere è dominare, schedare, inventariare, sperimentare e riprodurre le esperienze; insomma, si pensava che conoscere è ridurre la realtà che ci viene incontro a oggetto di possesso, giacché soltanto gli oggetti possono essere dominati, schedati e inventariati. Da qui l'ideale del dominio e del possesso che ha caratterizzato un certo umanesimo, e la tendenza a privilegiare tutto ciò che porta con sé l'aumento di potere (cfr. pp. 24-27). La razionalità veniva concepita come una qualità esclusiva delle attività che producono conoscenza esatta e aumento di dominio sul reale (cfr. p. 34). Tutto il resto era scartato come irrazionale, ivi compresa la conoscenza delle realtà artistiche e religiose.

Molte esperienze dolorose e amare (si pensi alle due guerre mondiali) hanno dimostrato che non basta la «conoscenza-dominio-potere» per accrescere la felicità degli uomini e per risolvere i problemi di senso posti dall'esistenza umana. È vero che l'ideale del dominio e del potere sussiste oggi sotto la forma di una insaziabile tendenza all'edonismo e al consumismo, ma è altrettanto vero che tale tendenza porta con sé non la pienezza, ma il relativismo e il disorientamento spirituale. L'uomo rimane disorientato a causa di ciò, il «sapere-potere», per cui dovrebbe orientarsi e portare la propria esistenza alla pienezza di senso.

L'Autore ritiene che questa comune esperienza ci permette oggi di capire e valutare adeguatamente con più facilità un altro tipo di conoscenza e di razionalità. È la conoscenza che richiede impegno personale, donazione, amore, disponibilità, umiltà, creatività, volontà di stabilire rapporti con gli altri, apertura all'incontro (cfr. p. 27). Si tratta di una conoscenza nella quale si raggiunge la sicurezza nella esatta misura in cui ci si impegna e ci si lascia coinvolgere dall'altro (cfr. p. 44), e che costituisce la prospettiva adeguata per cogliere l'esperienza religiosa. Esperienza che è stata rifiutata come irrazionale, ma ciò è stato fatto dal punto di vista di un ideale di razionalità che — nelle sue pretese di esclusività — si è dimostrato sbagliato e inumano.

Questo mi sembra essere il punto di vista fondamentale sul quale l'Autore imposta lo studio del rapporto fra esperienza religiosa, filosofia, cultura e scienza lungo la prima parte del libro. In essa non mancano spunti molto pregevoli, come quando l'Autore affronta l'apparente scandalo del «silenzio di Dio», in cui scorge non l'indifferenza del Creatore verso la sofferenza e le incertezze degli uomini, ma il suo profondo rispetto verso ciò che nell'uomo è di più intimo e di più prezioso: la libertà di decidere, la libertà di dare un senso alla propria esistenza (cfr. p. 38). Ugualmente validi i numerosi riferimenti alla creatività, vero antidoto contro la noia oggi tanto diffusa, della quale il prof. López Quintás sa cogliere le più profonde radici. Dai quattro studi che integrano la seconda parte del libro quello su Unamuno è senz'altro il più completo e approfondito. Una valida analisi di una

personalità religiosa così profonda e complicata come quella di Unamuno, che ha ricevuto, e forse continuerà a ricevere, tante interpretazioni diverse. Ci sembra di capire che l'Autore vede in Unamuno una volontà di Dio (ha bisogno che Dio esista) e un atteggiamento intellettuale razionalistico, ispirato all'ideale del possesso. Queste due tendenze non possono essere armonizzate, e neanche possono — ciascuna per conto suo — arrivare al suo sbocco naturale, vale a dire, al fideismo (oppure alla «fede del carbonaio») e al convinto agnosticismo o persino all'ateismo. Unamuno mantiene costantemente la tensione agonica fra le due tendenze, e se arriva così al senso tragico, agonico, dell'esistenza, che è ben noto ai suoi lettori. Unamuno ha posto il problema di Dio in maniera metodologicamente inadeguata, volendo risolverlo su basi intellettuali sbagliate. Con Dio ci si incontra, ci si lascia coinvolgere, non lo si può dominare.

Un po' più brevi, anche se interessanti, gli altri tre saggi. Nello studio su Edith Stein sarebbe stato opportuno, a mio avviso, soffermarsi sulle riflessioni intorno alla filosofia cristiana contenute nella sua opera *Essere finito ed essere eterno*. Ciò avrebbe introdotto l'Autore in orizzonti problematici un po' diversi da quelli assunti nel libro, ma che avrebbero permesso di offrire qualche volta più completezza e forza di convinzione. Il ruolo che la tradizione religiosa può svolgere, direttamente o indirettamente, nel lavoro propriamente filosofico non è messo a fuoco in questo libro. Molto valide le riflessioni sull'estetica contenute nel saggio su García Morente, così come possiede notevole interesse lo studio dei rapporti fra l'esperienza estetica e l'esperienza etica, metafisica e religiosa.

Un ottimo libro, insomma. Scritto in bello stile, di lettura veramente piacevole, molto ben curata l'edizione. Ci auguriamo che il prof. López Quintás voglia continuare ad approfondire la strada intrapresa.

A. Rodríguez Luño

A. GARUTI, *Il Papa Patriarca d'Occidente (studio storico-dottrinale)*, Ed. Francescana, Bologna 1990, pp. 280.

Il libro inizia con un accurato studio storico sul significato e il contenuto del titolo di Patriarca d'Occidente, e la sua incidenza nella missione di governo del Romano Pontefice in tutta la Chiesa. Vengono esaminate, nel capitolo primo l'origine e la recezione del titolo e le diverse teorie di Pelayo, Bohier, Cusano e Stojkovic, Bzowski, Wolf, Cupers, du Val, Coeffeteau, ecc. Lo studio prosegue nel capitolo secondo con un'analisi dettagliata delle teorie di Emmanuele Schelstrate, che vedono confermato il riconoscimento del titolo in Occidente, e l'uso che ne facevano i Pontefici Romani nel secolo XVII. Teorie che Garuti non considera di particolare valore, sia per la qualità intrinseca delle prove sia per la minima rielaborazione teologica fatta dallo stesso Schelstrate sui dati storici reperiti.

Dopo aver passato in rassegna pure il lavoro fatto dai padri conciliari nel Vaticano I e nel Vaticano II — molto significativo il lavoro svolto specialmente durante la preparazione e la rielaborazione degli schemi «de oecumenismo» e «de

Ecclesia» —, l'Autore ci ricorda lo scopo che si era prefissato nello scrivere questo libro: «Vogliamo ora considerare la questione dal punto di vista dottrinale, alla luce della definizione del Vaticano I, ripresa dal Vaticano II, sul primato del Papa, che può così essere enunciata: il Romano Pontefice ha la piena e suprema potestà di giurisdizione su tutta la Chiesa, non solo nelle cose riguardanti la fede e i costumi, ma anche in quelle riguardanti la disciplina e il governo; di questa suprema potestà egli possiede non la parte principale soltanto, ma tutta la pienezza; questa potestà così da lui posseduta è ordinaria e immediata, tanto su tutte le singole Chiese, quanto su tutti e singoli i pastori e i fedeli di qualsiasi rito e dignità. Più in particolare si tratta di vedere se con tale suprema potestà siano conciliabili la teoria della pentarchia e la coesistenza nella stessa persona del Romano Pontefice di poteri primaziali e patriarcali» (p. 225).

Va subito chiarito che lo studio di Garuti non affronta dottrinalmente tutti questi problemi in un modo diretto e particolareggiato. La questione centrale del libro vuole — e non è cosa da poco — determinare se è o non è conveniente l'uso da parte del Romano Pontefice del titolo «Patriarca d'Occidente». Nella singolarità però di una disputa che potrebbe essere considerata perfino banale agli occhi dei profani, l'Autore vede con acutezza i problemi in essa coinvolti. La sua preoccupazione si manifesta in diversi passaggi, ed è quella di non permettere nessuna limitazione al potere primaziale di Pietro, e allo stesso tempo chiarire la diversa posizione di Pietro nei confronti dei Patriarchi d'Oriente. Tiene perciò ad affermare che il distinto ruolo che il Papa ha, per esempio, nella nomina dei Vescovi in Oriente e in Occidente, non dipende dal fatto del Patriarcato ma bensì in «una duplice modalità di esercizio del primato: diretto e immediato in Occidente, indiretto e mediato — naturalmente solo in determinati ambiti — in Oriente» (p. 266).

Garuti scopre una certa «concezione riduttiva del primato anche nelle odierne richieste di tenere presente o di reintrodurre la distinzione tra i ruoli primaziale e patriarcale del Papa: distinzione che alla luce del Vaticano I e del Vaticano II non appare possibile, e di cui, tra l'altro, non si vede la necessità» (p. 270).

L'argomentazione poggia sul fatto che mentre il Papa e i Vescovi hanno un'origine divina, istituiti come sono da Gesù Cristo, l'origine della pentarchia non si trova nel Vangelo: è un fatto storico di organizzazione del governo della Chiesa operante nell'Oriente, «il *fattore politico* fu determinante nella sua costituzione: le implicazioni politiche determinate dal rapporto con lo Stato ne costituiscono una delle dimensioni essenziali» (pp. 228-229).

In un certo qual modo, i Patriarchi vengono paragonati alle attuali Conferenze Episcopali, essendo tutte e due di diritto ecclesiastico, anche se la loro configurazione è molto diversa come lo è la loro tradizione: l'antichità, però, non concede ai Patriarchi una diversa natura teologica.

Molto chiara la critica di Garuti ai sostenitori della Pentarchia, che vogliono vedere in questa concezione della Chiesa un riflesso della Trinità: «come nel-

l'unica natura divina sussistono tre persone uguali e distinte, così nell'una e unica Chiesa sussistono diverse Chiese» (p. 231). Anche se qualcuno ha pensato di trovare in questa immagine una possibilità di fondare la realtà della Chiesa come «comunione di comunioni» in vista anche del dialogo ecumenico, l'Autore sottolinea il pericolo di collocare «un organismo di guida collegiale della Chiesa universale», considerando i Patriarchi quali successori degli Apostoli. Inoltre, Garuti rileva che la teoria del de Vries, che sostiene un diritto consuetudinario della funzione patriarcale, diritto che sarebbe sorto con ogni probabilità «in base al fatto che i singoli vescovi tacitamente rinunciarono a una parte dei loro diritti a favore di un vescovo principale» (p. 236), non sembra affatto convincente. La potestà dei Patriarchi «non può derivare dalla somma di poteri episcopali "ceduti", ma solo da una autorità superiore» (p. 237).

Questa autorità superiore altra non è che il Romano Pontefice. Prendendo spunto dagli studi di Parlato, Maccarrone, ecc. l'Autore afferma che già subito dopo il Costantinopolitano I, «i Papi mediante la teoria della triarchia giustificavano i privilegi delle tre sedi patriarcali in base alla loro apostolicità petrina, presentando detti privilegi come una partecipazione al primato del Vescovo di Roma: "ogni giurisdizione sopra-episcopale è *vicaria romani pontificis*". E anche quando riconobbero le sedi apostoliche di Costantinopoli e di Gerusalemme, considerarono Roma la "Sedes apostolica" per eccellenza e l'origine delle sedi apostoliche d'Oriente» (p. 237).

Nonostante qualche ripetizione comprensibile se si tiene conto che i diversi capitoli sono apparsi come articoli sulla rivista «Antonianum» prima di essere messi insieme come libro, il lavoro di Garuti ci è sembrato abbastanza utile e ha un suo luogo nel dibattito attuale sulla questione.

Garuti arriva alla conclusione che «per una adeguata corresponsabilità dell'intero episcopato nel governo della Chiesa, che nel contempo salvaguardi il primato, basta un effettivo sviluppo della collegialità e delle sue concrete espressioni richiamate dal Concilio; non serve invece riproporre delle distinzioni tra i ruoli del Romano Pontefice che non hanno un fondamento né storico né dottrinale» (p. 270); e ci trova pienamente d'accordo, anche perché pensiamo che sia molto necessaria una chiarificazione del contenuto dei termini nel moderno linguaggio teologico sia per facilitare una comprensione più profonda sia per venire incontro alle nuove realtà di una Chiesa che non può essere più compressa né tantomeno divisa tra l'Oriente e l'Occidente.

Forse però, prima di mettere in pratica l'ultimo suggerimento dell'Autore di togliere dall'Annuario Pontificio il titolo di Patriarca d'Occidente che ancora appare tra i diversi titoli del Papa, sarebbe conveniente approfondire ancora l'esame storico e dottrinale dei fondamenti delle diverse modalità dell'esercizio del potere primaziale del Papa.

J. T. O'CONNOR, *The hidden Manna: A Theology of Eucharist*, Ignatius Press, San Francisco 1988, pp. 376.

Fr. O'Connor's recent work on the Eucharist takes its title from the Book of Revelation: «To him who conquers I will give some of the hidden manna» (2,17). It is divided into four main parts.

In the first section (pp. 1-93), he guides us through the development of Eucharistic doctrine as articulated by the Fathers of the Church from sub-apostolic times up to St John Damascene. This part of the study draws attention to many interesting points: the explicit identification in the early Fathers between the Eucharist and the Flesh of the Crucified and Risen Christ in response to gnostic dualism; the use of the terms *type*, *figure* and *symbol* in the early Church to explain the Eucharist, and how this terminology eventually clarified itself («The bread and wine are not a type of the Body and Blood of Christ..., rather it is the very deified body of the Lord»: St John Damascene in *De Fide Orthodoxa*); how we become divinised through the Eucharist, and how the Eucharist makes the Church Christ's Body. One of the aspects of this first section is the author's penetrating analysis of many of the key Greek texts related to the eucharistic doctrine.

St Augustine may seem at first sight to support a merely symbolic presence of Christ in the Eucharist, as for example in his *De Doctrina Christiana*, a view that can be arrived at if it is not perceived that Augustine's use of the word sacrament has a somewhat different meaning from that used in subsequent theology. Yet O'Connor demonstrates very clearly that Augustine's doctrine has all the realism of his teacher Ambrose. His examination of several of the Bishop of Hippo's texts clearly establishes the eucharistic realism of his teaching, while not denying that Augustine delighted in writing about the immediately symbolic aspects of the Eucharistic mystery.

The writings of the Fathers, so varied in content and approach, reveal the great richness of the eucharistic mystery which surpasses the genius of any one writer to express it adequately. While their contribution was quite extraordinary, O'Connor indicates how, at the end of the patristic period, there were still a number of questions to which satisfactory answers had yet to be found.

Chapter II (pp. 94-171) is entitled *This is a Hard Saying. Who can Accept it?* It gives a historical perspective on those individuals and groups who, down through the centuries, rejected the teaching of the Master, as did many of those who listened to his eucharistic discourse on the shores of the Sea of Galilee. As O'Connor points out, precisely because the Church «has consistently refused to mitigate the shock contained in the words of the Lord at Capernaum», there have always been those who have refused to accept the mystery of the Eucharist in its integrity, and have broken communion with the Catholic faith, from the Cathari to Luther, from Wycliff to the Thirty Nine Articles of Cranmer.

In this context the author considers the philosophical underpinning of the thomist doctrine on the Eucharist. He points out that while Aquinas uses aristo-

telian categories to delineate the mystery, he does so «only after profoundly modifying Aristotle's philosophy» (p. 128). It raises the question to what extent the structure of material reality, as seen by modern physics, poses difficulties from the point of view of the meaning of the words such as *substance* and *change of substance*. In his analysis of the problem O'Connor argues convincingly that there is no real difficulty from a philosophical point of view in continuing to use the concepts of *matter* and *form*, and that physics has offered nothing to us yet that directly contradicts these concepts as an explanation of material reality.

From the ecumenical point of view the author, reporting the response of the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, draws attention to the serious limitations of the Anglican-Roman Catholic International Commission's *Final Report* on the Eucharist (1981), particularly as related to the sacrificial aspect, and its failure to articulate adequately the Church's understanding of transubstantiation. He points to similar defects in the 1982 Lima Text (BEM). He also discusses in a very instructive and clear manner the problematic implications of substituting modern terminology such as *transfinalisation* and *transignification* for the traditional term *transubstantiation*.

In the third section of his work (pp. 176-267) under the heading *Peter and the Eucharist*, O'Connor gives a historical presentation of how the Magisterium has responded to challenges to the truth of the Eucharistic Mystery entrusted to the Church. This is a comprehensive statement of the papal and conciliar magisterium in which one can clearly see the dynamic aspect of the development of eucharistic doctrine, which in turn demonstrates the fallacy of the criticism that a theology based on transubstantiation implies a static approach to the Eucharist.

The author gives a detailed analysis of the genesis of the decrees and canons of the Council of Trent which puts into perspective the very significant contribution of the Fathers and theologians of Trent to church teaching on the Eucharist.

He discusses the different theological tendencies in respect of the Eucharist as sacrifice with particular reference to the approach articulated in the magisterium of Pius XII. It is interesting to note that O'Connor considers that very few, if any, have surpassed the balanced presentation of this problem as it is articulated in the theology of M.J. Scheeben.

Trent left a number of points open for further theological discussion, such as the role of the Church in offering the sacrifice of the Mass, the explanation of the propitiatory nature of the Mass, the relationship between the Last Supper, Calvary and the Mass. In the last section of his book (pp. 268-354), entitled *Mysterium Fidei*, O'Connor deals with these issues as well as a number of other interesting points such as the relationship between this presence and the *local presence* of Christ in heaven at the right hand of the Father. Some theologians have tried to explain the eucharistic presence in virtue of the qualities of the glorified body of the Risen Lord. However, O'Connor is of the opinion that this approach tends to *over-spiritualise* the body of Christ, taking away from its material reality. He affirms the important point that the Church has always maintained what I

might describe as an *incarnational* understanding of the Eucharist, based on the solid foundation of the Flesh as instrument of salvation, echoing down the centuries those daring words of Tertullian: «The flesh is the hinge of salvation... The flesh is fed on the Body and Blood of Christ, so that the soul may grow fat on God» (*De Resurrectione Mortuorum*, VIII, 2).

Anyone who has read O'Connor's stimulating work on christology, *The Father's Son* (1984), will recognise in *The Hidden Manna* the same balanced judgements, his familiarity with the teaching of St Thomas, and that resonance with the Faith which makes this volume such a worthwhile contribution to the theology of the Eucharist. It is not only scientific in the true sense of the term, but the author's own faith and *pietas* is present as a permanent undertone, a necessary precondition for any adequate theology of the Eucharist. Paul VI, in his address to the closing session of the International Congress on the Theology of Vatican II (1st October 1966) affirmed that the theological enterprise in itself and in its method ought to be a christian, intraecclesial task, a task *ex fide, in fide et ad fidem*, a task *ex Ecclesia, in Ecclesia et ad Ecclesiam* (AAS 58 [1966] 890-895). O'Connor, in *The Hidden Manna*, has measured up well to these demands.

In a remarkable statement about the worship offered to the Blessed Trinity in the celebration of the Eucharistic liturgy, Pope John Paul II says that this worship «must fill our churches also outside the timetable of Masses» (*Dominicæ Cenæ*, no. 10). This is perhaps one of the most daring perspectives ever offered in a magisterial document on the Sacrament of Love. He also gives a new insight into Vatican II when he affirms in the same 1980 letter to Bishops, «The encouragement and the deepening of Eucharistic worship are *proofs of that authentic renewal* which the Council set itself as an aim of which they are *the central point*» (ibid.) (italics in the original). In his first encyclical, *Redemptor Hominis* (1979), referring to the rich tradition of Eucharistic doctrine handed down in the Church's magisterium «from the most distant times down to our own day», he comments that, nevertheless, «we can say with certainty that although this teaching is sustained by the acuteness of theologians, by men of deep faith and prayer, and by ascetics and mystics, in complete fidelity to the Eucharistic mystery, it still reaches no more than the threshold, since it is incapable of grasping and translating into words what the Eucharistic is in all its fullness, what is expressed by it and what is achieved by it» (no. 20).

These penetrating and original affirmations were made at the very beginning of the pontificate of John Paul II, and have been amply developed in many addresses and homilies over the past decade in the papal magisterium. If I have any fault to find with *The Hidden Manna*, it is the absence of any treatment of the present Holy Father's significant contribution to Eucharistic theology as reflected in the above quotations. I am sure O'Connor will set this right in subsequent editions of his very valuable book.

T.J. McGovern

G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989, pp. 298.

MacIntyre, nel suo libro *After Virtue* — ripetutamente citato da Abbà, sebbene non sempre per dividerne le idee —, paragona il panorama etico attuale ai relitti di un naufragio, e intende ricostruire l'imbarcazione affinché possa continuare a navigare e permettere alle persone — con una vita etica rinnovata d'accordo alla verità sull'uomo — di approdare a buon porto: la vita buona e la felicità. Forse il prof. Abbà, meglio ancora di MacIntyre, riesce in tale ricostruzione, poiché arriva oltre l'autore britannico: questi ha avuto l'indubitabile merito di suscitare un ampio dibattito già precedentemente iniziato in forma meno appariscente, e di offrire una risposta senza la quale il cammino sarebbe stato più lungo; tuttavia una prima sintesi non può essere definitiva: occorre ancora navigare e si deve migliorare la nave perché superi nuovi scogli. È quel che da parte sua intende il libro recensito, penetrando con nuova profondità nei problemi e proponendo una soluzione, che offre garanzie di maggiore solidità. Come ricorda l'autore, nella controversia odierna sull'etica e sulla virtù, si passa facilmente dagli autori antichi — specialmente Aristotele — a quelli moderni — soprattutto Kant e Stuart Mill —, e ci si dimentica completamente dei medievali; Abbà si propone d'introdurre nel dibattito la voce di San Tommaso, con la sua straordinaria originalità e in quello che ha di perennemente valido: non è, pertanto, un Tommaso d'Aquino scolastico e anchilosato, ma vivo e preparato ad affrontare i problemi attuali. Ed è forse questa nuova voce che conferisce al presente saggio quella maggior solidità e profondità nella ricostruzione della filosofia morale.

La proposta dell'autore «è di *costruire l'etica come filosofia pratica della condotta umana*» (p. 9) e, certamente, non è una proposta semplice: la complessità del reale, si rileva ancor di più quando si tratta della condotta delle persone; donde il pericolo — non sempre schivato da molte etiche attuali e forse anche dalla seconda scolastica — di voler semplificare i problemi (per meglio studiarli), il che finisce per tradire la vita morale. Ciò significa, d'altro canto, che non si può pretendere una esposizione lineare e semplice della filosofia morale: occorre, come osserva lo stesso libro, fare l'esposizione a differenti livelli, riprendere uno stesso concetto sotto diverse angolature, mettere in relazione conclusioni, ecc., così da scoprire la visione globale della condotta etica e le sue sfumature. Ciò significa, a sua volta, da parte del lettore, uno studio paziente e tranquillo, senza procedere alla svelta, se egli vuole estrarre tutto il frutto che contiene questa profonda monografia. Di qui anche la difficoltà di farne una sintesi che non sia semplicistica: per ciò ci limiteremo a fornire alcuni spunti tratti dallo stesso libro, che mostrino il suo insieme e stimolino a penetrarlo in una lettura diretta.

Il cap. I, il più lungo, ha un carattere programmatico e panoramico: alcuni dei punti trattati sono ripresi in capitoli posteriori (benché in questa nostra sintesi

non ritorneremo su di essi, per non dilungarci eccessivamente). L'autore espone una visione sintetica della vita morale, centrata sul concetto di felicità, per secoli il fondamento della filosofia pratica, poi accantonato «come poco scientifico», e che, in quest'ultimo trentennio, ritorna ad essere oggetto di studio. La pluralità dei significati del termine felicità, come pure la sua polivalenza all'interno di uno stesso significato, rendono estremamente complesso il problema, ancor più quando si vuol vedere la relazione tra felicità e virtù. Dopo una chiarificazione su cosa intende per filosofia cristiana, il prof. Abbà mostra come essa sia l'ambito appropriato per giungere ad una profonda visione di tali concetti e del loro vicendevole rapporto. In questa ottica va superata una morale puramente del dovere ed anche la morale utilitarista, entrambe di matrice illuministica; esse suppongono uno schema di filosofia etica che non tiene conto della complessità della condotta umana. Invece è più adeguato concepire la vita morale come governo del proprio comportamento al fine di realizzare, in modo cosciente e libero, quelle condizioni in cui l'uomo entra in relazione con i beni — sostanziali — più perfetti che gli sono accessibili, attraverso le azioni — beni operabili — più perfette che gli sono possibili. Questa è la felicità in senso inclusivo, che esprime il significato dell'attività umana, in quanto intende stabilire un rapporto ottimale tra soggetto e mondo (non soltanto cose, ma anche persone, e soprattutto Dio): l'uomo adegua se stesso al mondo e in qualche modo adegua il mondo a se stesso, secondo una misura di doverosa convenienza; è così che tale nozione di felicità svolge un ruolo centrale di un'etica concepita come filosofia pratica della condotta, ed è pure la sola a dare ragione sia del compimento del dovere sia della motivazione dell'agire morale personale.

Tale ricerca della felicità in senso inclusivo — della vita buona — è qualcosa di reale o è puramente una teoria costruita per sintetizzare in una formula la diversità dei motivi individuali? Il prof. Abbà è chiaro: il desiderio naturale per la vita buona è necessario perché ci sia un principio nell'azione e una continuità nella condotta; ma è anche necessario che tale desiderio si rivolga alla felicità come tale e sia indeterminato rispetto ad oggetti o azioni concreti, affinché esso possa costituire il principio di un processo di libera autodeterminazione; il desiderio della vita buona non è perciò un atto di scelta, ma il principio che rende possibile la scelta: la vita felice, riuscita, non è una delle tante cose volute dall'uomo, bensì la ragione di voler tutto ciò che vuole. Questo implica la necessità di distinguere tra vera e falsa felicità, in altre parole la necessità di ammettere un senso oggettivo — non soltanto soggettivo — della felicità: e certamente nessuno può dire che è degna di essere desiderata una vita limitata a procurarsi dei sentimenti soggettivi di soddisfazione. Il criterio per distinguere tra vera e falsa felicità e, quindi, tra condotta buona e cattiva, si trova nella ragion pratica, perché essa stessa, sulla base della sua apprensione dei beni umani, concepisce originariamente un ideale di perfezione umana che dà alla felicità, come scopo formale della condotta, non solo una figura determinata, ma la figura degna e doverosa per l'uomo; e poi, ispi-

rata da questo ideale, cerca piani di vita ed escogita azioni particolari che realizzino nel modo migliore, praticamente possibile nelle situazioni concrete, l'ideale di vita moralmente buona. Attraverso di essa, si giunge alla vera felicità, giacché la vita buona — che consiste nelle ottimali attuazioni del soggetto in rapporto al mondo e nel portare a compimento le proprie potenzialità — arreca quello stato della coscienza affettiva che si chiama felicità nel linguaggio corrente.

Non qualsiasi attuazione del soggetto in rapporto al mondo dà la commisurazione ottimale, ma solo quelle eccellenti; e per farle possibili occorrono le virtù: esse sono pertanto principi operativi che danno al soggetto la capacità di compiere attuazioni felici. Ancor di più, poiché la virtù significa il poter volere il vero bene proprio e il poter amare le persone con amore retto, il possesso delle virtù è già di per sé qualcosa di felicitante per l'uomo, almeno secondo l'aspetto eudemonico della felicità. Tuttavia la vera felicità non è solo una conquista, è forse ancor di più un dono: e qui la filosofia pagana e laica trova un problema che non è in grado di risolvere; soltanto una filosofia cristiana, che tiene conto della possibilità della Rivelazione — senza, però, abbandonare i suoi fondamenti razionali —, ha la risposta adeguata: Dio, in quanto principio creatore, vuole per le persone la vera felicità in sé e le costituisce con la capacità di collaborare a raggiungere tale felicità; inoltre, l'uomo che vive secondo la virtù realizza una conformità della propria volontà alla volontà divina, e si fa «degno» dell'amore benevolo del Signore; così benevolenza divina ed agire umano si complementano — a diverso livello — nel realizzare la vera felicità per l'uomo.

Da circa trent'anni è in corso un dibattito sul concetto di virtù, che, rifacendosi alla teoria aristotelica, mette in crisi, più o meno radicalmente, le proposte etiche moderne (d'ispirazione kantiana o utilitaristica). Nel cap. II il prof. Abbà si inserisce, con grande erudizione e cognizione di causa, nel vivo di questo dibattito, nel quale introduce il punto di vista tomista: si tratta di non ridurre l'etica al concetto di dovere e di ritornare a parlare delle virtù come interessi o desideri per certi beni umani e per le persone, occorre abbandonare la concentrazione sulle azioni esterne e reintrodurre il punto di vista del soggetto; certamente la morale non può fare a meno della nozione di dovere e della necessità di azioni giuste, tenendo però conto che il problema decisivo non è se sono obbligato a fare questo o se è lecito agire in tal'altro modo, bensì come devo impostare la vita — tramite le scelte libere — per meglio realizzare il fine che è proprio dell'uomo. Tuttavia l'individuo non produrrà buone scelte se i suoi principi attivi non sono stati potenziati dalle virtù, che elevano la sua naturale capacità di prestazione al livello dell'azione buona, in ordine alla quale l'individuo non è naturalmente preparato. Ma, a sua volta, una teoria della virtù non può essere elaborata senza un'articolata teoria della ragion pratica, che adotti il punto di vista del soggetto agente e comprenda tutte le attuazioni in cui consiste la vita buona e, quindi, tutti gli atti liberi; la ragion pratica costituisce il *primum cognitum* dell'etica: riconosce l'attrattiva dei beni umani e la loro doverosa realizzazione, non schierandosi né dal lato teleologico né dal lato deontologico, nel senso odierno dei termini.

Ogni teoria morale deve confrontarsi con l'esperienza etica e render conto delle apparenze; è quanto fa il cap. III nel cercare i requisiti della teoria della virtù, analizzando il linguaggio morale, cioè il significato dei termini relativi ai tratti di carattere, alle virtù e ai vizi. Così si mettono le basi per elaborare la teoria della virtù, presentata nei capitoli successivi. Quell'analisi mostra che con i termini di virtù si designa una specie di bontà morale, formulata mediante massime, che descrivono le azioni facendo astrazione dalle circostanze singolari e indicandone soltanto lo scopo morale; la virtù suppone stabilità e uniformità di atteggiamento, pertanto una certa «determinazione», che essendo volontaria non diminuisce ma anzi accresce la libertà, in quanto mette a disposizione del soggetto nuove idoneità nell'agire: la virtù non è però abitudine, ma *habitus*, abilità non a forme concrete di comportamento esteriore, bensì a generare buone scelte. Dopo un confronto dell'esperienza morale con le diverse teorie sulla virtù, il prof. Abbà compendia una nozione massimale e inclusiva di virtù come disposizione stabile e uniforme (a livello di atteggiamento), che introduce una determinazione nei principi operativi della condotta volontaria, in modo tale che questa eccelle nel realizzare la vita veramente e doverosamente buona, conformemente alla regola della ragionevolezza pratica. In un'etica della prima persona questa ragionevolezza pratica non significa tanto una considerazione *in universali* — propria della teoria morale — quanto *in particolari*, come giudizio pratico di convenienza che tiene conto delle circostanze concrete della persona e, soprattutto, delle sue disposizioni affettive. È qui che si inseriscono le virtù, come si spiega nella seconda metà del libro.

Nei capp. dal IV al VI si studiano la natura delle virtù e le ragioni della loro possibilità e necessità, a partire dall'analisi — rispettivamente — della condotta, della vita buona e delle regole della ragion pratica. Il concetto di condotta sta a sottolineare che il soggetto approda ad azioni diverse, ma considerate come esemplificazioni di intenzioni generali e permanenti, che a loro volta articolano per lui la sua concezione di vita buona e la sua volontà di realizzarla. L'autore fa una fine analisi della complessità della condotta umana — intenzioni, mediazioni, passioni, ecc. —, per rilevare la laboriosa gestazione delle scelte concrete, a causa della discorsività della ragione umana e della volontà che ne dipende, e a causa della diversità delle facoltà operative che intervengono: condurre rettamente la vita perché riesca veramente buona è impresa ardua, per cui occorrono le virtù nella libera volontà e anche nella ragione e nelle passioni in quanto operano a servizio della volontà. Siccome le virtù dispongono ad operare coordinatamente — condotta umana — per produrre azioni eccellenti, sono esse stesse eccellenze, principi di vita veramente buona e di vera felicità. Tuttavia, ricorda il prof. Abbà, lo scopo della virtù non è il potenziamento delle facoltà bensì l'adesione al bene umano né, pertanto, essa ha uno scopo individualistico ma l'amore al vero bene per sé e per le altre persone.

Il concetto di vita buona, necessario per render conto della condotta umana, già studiato nel cap. I, viene adesso approfondito sottolineando le condizioni

che consentono di realizzarla in quanto «buona prassi». Occorre un primo principio di moralità come criterio di *eupraxia*, che consiste nel pensare, volere e sentire affettivamente i beni umani considerati nel loro insieme, in modo che essi siano aperti alla perfezione integrale di ogni persona in Dio; e le virtù sono, appunto, le disposizioni ad attuazioni eccellenti misurate secondo tale principio di moralità. Sulla base di questo principio si può spiegare in che senso il dovere possa costituire un motivo per l'azione, e in che rapporto stia la virtù con il dovere morale, poiché, concepito nel modo autentico, il motivo del dovere protegge e accresce l'amore per le persone e per il bene integrale, sia del soggetto agente sia delle altre persone; e così il dovere non solo è compatibile con le virtù, ma necessario perché si possa parlare di virtù. D'altra parte, in ordine alla vita veramente buona, la natura umana fornisce appena delle capacità che sono incoazioni di virtù e che hanno bisogno di essere sviluppate fino a diventare virtù perfette, in modo da potenziare le facoltà operative per metterle in grado di produrre scelte moralmente eccellenti; così il soggetto ha la «capacità» naturale per la vita buona, ma «non è preparato» ai compiti che ad essa conducono. L'insufficienza di questi germi di virtù appare dal fatto che tale vita richiede non la ripetizione di azioni sempre identiche, ma azioni solo identiche quanto ai fini generali e diverse quanto agli intenti immediati e alle circostanze. Dopo aver spiegato i principi che regolano le singole virtù attraverso le «massime» e la concretizzazione degli scopi virtuosi, il libro sviluppa la funzione delle virtù nella vita veramente buona e i loro rapporti con le altre nozioni etiche.

Perché uno scopo virtuoso diventi concreto e circostanziato, regolato secondo una giusta misura, occorre la saggezza pratica che ragiona *in particolari*, assumendo come principi le intenzioni virtuose. Tale saggezza pratica è ben più complessa di quanto non appaia riducendola ad un ragionamento sulla base delle norme: oltre ad esse, necessita di una concezione sapienziale del mondo e di un'intelligenza della situazione, che dipendono anche dall'influsso delle virtù. La concezione del mondo fornisce una valutazione dei beni, che consente al soggetto di stabilire quali tipi di azioni realizzano il rapporto ottimale tra lui e il mondo e, in questo senso, tale concezione contribuisce a definire l'oggetto specificante delle singole virtù e a dare significato alle scelte e alle conseguenti azioni esteriori; cionondimeno si deve ammettere, per quanto detto, un influsso delle virtù su tale concezione sapienziale del mondo. Inoltre l'etica non si esaurisce nelle norme, come pensano i fautori della morale della terza persona, che in conseguenza riducono la virtù a una disposizione a osservare le norme: la saggezza pratica va aldilà di esse e richiede un'intelligenza e un giudizio per cui occorrono le virtù, che abilitano a giudicare in situazioni in cui le norme non bastano; e così si capisce che l'esercizio di quegli ambiti morali per i quali non è possibile formulare norme positive non vada considerato come un'area di perfezione supererogatoria, ma debba — per dovere morale — essere realizzato, insieme alle norme, all'interno dell'unico scopo della vita umana. La considerazione morale di un'azione particolare sol-

tanto in se stessa, anche se è circostanziata, resta *in universali*; di questo tipo è il giudizio di coscienza: «questa è l'azione che devo fare in questa situazione»; la considerazione diventa *in particolari* quando assume anche la concreta situazione desiderativa dell'individuo: così viene fatto nel giudizio di scelta. In conseguenza, per concludere nel retto giudizio di scelta non è sufficiente che la ragione accetti i principi morali, ma deve partire dal desiderio attuale di un'azione virtuosa: grazie all'influsso della virtù, il soggetto virtuoso interpreta e definisce la propria situazione *in particolari* in un modo diverso dal soggetto non virtuoso.

L'ultimo capitolo, il VII, è dedicato all'acquisizione delle virtù: se la tesi proposta insiste sulla necessità delle virtù per scegliere in modo giusto, non sarà sufficiente dire che le virtù si acquistano con l'esercizio. Il prof. Abbà riconosce che è un tema assai ampio, per cui soltanto abbozza la soluzione congruente con la teoria sviluppata: ogni atto virtuoso fatto per giusto motivo palese la virtù acquisita, che come tale gode di una stabilità interna, sebbene la sua radicazione nella facoltà operativa — stabilità estrinseca — richiede la ripetizione di altre azioni della stessa virtù.

Tutto ciò presuppone che il soggetto abbia, per natura, i germi delle virtù: certe convinzioni primordiali sulla vita buona nella ragion pratica, e una naturale inclinazione ad essa nella volontà e negli appetiti sensitivi; sono germi non sufficienti alle esigenze morali delle diverse circostanze, ma germi attivi ed efficaci che possono diventare *habitus* virtuoso qualora il soggetto li asseconi nel processo di gestazione delle scelte buone.

E qui occorre l'educazione — che solo sarà possibile in un clima di reciproca fiducia e amore —, principalmente quella famigliare: esortazione morale con esempi concreti di vita virtuosa, istruzione per concretare in scelte definite gli scopi virtuosi, forte disciplina diretta da parte degli educatori a mitigare il disordine delle passioni, e il ripetuto esercizio che contribuisce a radicare sempre più le virtù formate.

Se dovessi riassumere le caratteristiche di quest'opera, sottolineerei: a) la finezza intellettuale nell'analizzare l'esperienza etica, per cogliere quei punti che possono chiarire la complessità del problema; b) l'entusiasmo di chi affronta una materia appassionante dal punto di vista intellettuale ma soprattutto vitale (e in questo senso il libro è pure un invito ad una vita virtuosa vissuta); c) l'erudizione: è un'importante raccolta di materiale etico, profondamente meditato, assimilato ed esposto che, in conseguenza, va letto — e forse riletto — ponderatamente. Pur non condividendo tutte le affermazioni del libro — specialmente l'eccessiva separazione fra etica e metafisica e la distinzione tra punto di vista pratico e punto di vista morale —, mi sembra tuttavia un'opera di eccezionale valore e un contributo senza pari alla teoria della vita buona e delle virtù.

E. Colom Costa

A. RODRIGUEZ LUÑO-R. LOPEZ MONDEJAR, *La fecondazione «in vitro». Aspetti medici e morali*, Città Nuova, Roma 1986, pp. 144.

Il problema della fecondazione «in vitro», su cui si è espressa recentemente la Sacra Congregazione per la dottrina della fede nell'Istruzione *Donum Vitæ* (10.III.87), è uno dei più scottanti della bioetica. Il presente studio, a cura del prof. Rodriguez Luño, docente di etica filosofica, attualmente decano della Facoltà di Filosofia dell'Ateneo Romano della S. Croce, e del dott. Lopez Mondejar, medico ed esperto in problemi di bioetica, è nato, come si indica nella prefazione, dal desiderio di rendere possibile il dialogo tra medici e moralisti su una questione in cui essi sembrano «ragionare con logiche incompatibili». La prospettiva, si chiarisce, è fondamentalmente quella etica, per cui vengono lasciati al margine gli aspetti, peraltro importanti, giuridici, legislativi e teologici della questione. Si tratta, pertanto, del compendio di un rigoroso studio di etica filosofica che i due autori hanno svolto, attraverso un'accurata raccolta di dati scientifici e uno sviluppo ordinato e consequenziale di argomentazioni filosofiche.

Nella prima parte, dedicata agli aspetti medico-clinici della fecondazione «in vitro», Lopez Mondejar apporta quei dati necessari per la comprensione del problema e per la conseguente riflessione etica. In essa si espone sinteticamente la storia dello sviluppo del programma «FIVET», dalla sua idea originaria, di rimedio alla sterilità tubarica, alla sua attuale estensione a qualsiasi tipo di sterilità di coppia. Ciò ha causato l'introduzione di elementi nuovi in questo procedimento, tali da modificarne l'identità sia dal punto di vista medico che antropologico, sociale, giuridico ed etico. L'Autore precisa che questi elementi risultano dalla coincidenza di due «logiche operative»: quella della coppia, che desidera un figlio a tutti i costi e quella dell'*équipe* medica, che ritiene suo dovere fare tutto ciò che è tecnicamente possibile per soddisfare la domanda sanitaria della coppia sterile. «Entrambe le "logiche operative" coincidono nel non accettare più un limite nel perseguimento dell'obiettivo ricercato che non sia quello del tecnicamente impossibile o non conveniente» (p. 20). A questa panoramica, segue una parte più tecnica, dedicata alle modalità di realizzazione del processo FIVET, dalla preparazione clinica alla fecondazione «in vitro» e al trasferimento dell'embrione.

Nella seconda parte, dedicata agli aspetti morali del problema, Rodriguez Luño si propone di chiarire quale sia il giudizio etico sul procedimento FIVET, mettendo in luce la sua genesi e i principi che lo determinano. L'avvio è costituito da una riflessione sul rapporto tra piano tecnico e piano etico e sui rispettivi «logos» che li governano. Sia l'etica che la tecnica hanno un proprio «logos», una propria razionalità: entrambe, infatti, sono strutturate intorno alla finalità, benché si tratti di finalità essenzialmente diverse. L'ambito della tecnica è governato da criteri di efficacia, di utilità, di dominio degli strumenti in vista del fine, facendo astrazione della realtà a cui essi si applicano. L'ambito dell'etica, invece, tiene sempre conto della natura specifica delle realtà a cui si applica, individuando

se esse sono fini e mezzi e assegnando loro il trattamento corrispondente. Proprio per questo, uno dei canoni fondamentali della razionalità etica è il seguente: «la persona non può mai essere trattata come semplice mezzo». Sul piano fenomenologico, esso si fonda sul fatto che la persona è l'unico essere dotato di autopesse, autodomio e autodeterminazione; sul piano ontologico, questo principio si fonda sulla spiritualità della persona. L'Autore, comunque, precisa che soltanto in una concezione creazionista e teista, che conferisce alla persona un carattere auto-finalistico e la pone al di sopra delle cose, il criterio di razionalità etica ha il suo fondamento ultimo ed è pienamente comprensibile: «in essa il valore della persona umana si presenta accresciuto dal fatto di essere questa costituita a immagine e somiglianza di Dio e risulta incomparabilmente potenziato se si passa infine al piano soprannaturale della dignità dei figli di Dio in Cristo» (p. 62). Il principio personalista implica che tutte le dimensioni essenziali dell'essere umano, significative nell'ambito della dignità personale, psicologiche o corporee, siano oggetto di rispetto e non ammettano un trattamento puramente strumentale.

L'applicazione del principio personalista allo svolgimento del processo FIVET conduce alla formulazione di una serie di giudizi etici relativi ai valori personali maggiormente implicati in esso. L'Autore vi si sofferma nei capp. 5 e 6, dedicati rispettivamente al valore della vita umana e al valore della sessualità in rapporto alla FIVET.

Il principio dell'intangibilità della vita umana si fonda sul valore singolarissimo della persona ed è legato all'istante stesso in cui la vita in questione è veramente umana. L'Autore attraverso due vie, quella scientifica e quella antropologica, mostra come la vita corporea della persona umana inizi fin dal suo concepimento e duri fino alla morte dell'individuo. Infatti, i dati scientifici «assicurano che l'embrione umano, anche nei suoi stati più precoci, è un individuo della specie umana diverso dai suoi genitori, possedendo un'identità individuale perfettamente riconoscibile sia dal punto di vista genetico che da quello dell'integrità somatica» (p. 76). Su questi dati, si giustifica pienamente l'applicare il concetto di persona all'embrione della specie umana, giacché la natura umana non ha altra modalità di esistenza reale che quella di essere persona. Ora, il primo aspetto eticamente rilevante del processo FIVET è costituito dalla perdita di embrioni umani che esso comporta nelle sue varie fasi: dopo il «transfer», per aborti spontanei o provocati oppure per l'utilizzazione per fini sperimentali e chimici degli embrioni «sopravvanzanti». Si tratta di effetti indotti e prevedibili assolutamente illeciti moralmente, perché comportano l'utilizzazione della persona come semplice mezzo.

Il cap. 6 è dedicato ai valori della sessualità e della procreazione in rapporto alla FIVET. L'Autore sottolinea la struttura antropologica e assiologica della sessualità, per la quale «i valori iscritti nella sessualità sono strettamente legati al valore della persona: sono valori personali e non valori cosali» (p. 92). Le due dimensioni della sessualità, quella unitiva e quella procreativa, costituiscono la nota caratteristica e specificamente umana della sessualità: esse sono «eticamente coes-

senziali ed eticamente inseparabili» (p. 100), per cui «la loro dissociazione non implica unicamente la lesione del valore escluso, ma anche lo snaturamento e la svalorizzazione di quello che si vuole conservare» (ibidem).

Dalla struttura antropologica e assiologica della sessualità derivano due principi morali, che l'Autore formula nel seguente modo: «l'attività sessuale è eticamente un valore quando è esercitata nel matrimonio», perché questa è l'unica forma di donazione reciproca effettivamente totalizzante; in secondo luogo, «ogni esercizio della sessualità nel matrimonio deve rispettare l'inseparabilità etica tra i suoi due aspetti: la comunione interpersonale dei coniugi e l'apertura alla potenziale procreazione» (p. 101). Il ricorso alla FIVET si presenta in contraddizione con ambedue i principi: quella eterologa contraddice il principio che limita l'esercizio della sessualità all'ambito del matrimonio; quella omologa separa l'aspetto unitivo da quello procreativo, in quanto il secondo si realizza separatamente e indipendentemente dal primo. La FIVET è, pertanto, moralmente illecita, perché «non è proporzionata ai valori personali impliciti nell'esercizio della sessualità e nella trasmissione della vita umana» (p. 116). Essa introduce una logica utilitaristica e tecnica in una realtà, quella della sessualità e della trasmissione della vita umana, che invece è personale e, come tale, non ammette un trattamento strumentale.

Una nutrita bibliografia alla fine del saggio, sia sugli aspetti medici che su quelli etici del problema, è di grande utilità per eventuali approfondimenti e testimonia la serietà dello studio condotto.

M. Teresa Russo

J.M. IBAÑEZ LANGLOIS, *Teología de la liberación y libertad cristiana*, Ed. Un. Católica de Chile, Santiago 1989, pp. 126.

Circa mezzo secolo fa, Schumpeter scriveva che la teoria marxista del valore-lavoro era morta e sotterrata; tuttavia ci sono voluti tanti anni e tante sofferenze — e ancora ne mancano — perché il socialismo reale «scoprì» questa verità. A mio avviso, anche le premesse fondamentali della teologia della liberazione (d'ora in poi: tdl) che utilizza l'analisi marxista si trovano morte e sotterrate; nonostante che il loro influsso pratico continui ad essere forte e ad avere — soprattutto nei paesi del primo mondo: ed è ciò che più stupisce — un alone di prestigio simile a quello del marxismo venticinque anni fa. Dove risultano tanto utili libri come quello che presentiamo, che espongono con profondità e oggettività, gli aspetti fondamentali di questo modo di fare teologia e ne mostrano le contraddizioni e gli errori. L'autore, membro della Commissione Teologica Internazionale e di cui recentemente è stato tradotto all'italiano un suo libro sulla dottrina sociale della Chiesa (Ed. Ares, 1989), scrisse nel 1985 «*Teología de la liberación y lucha de clases*» che ha già avuto diverse edizioni; l'opera adesso recensita — 126 pagine piut-

tosto dense dal punto di vista contenutistico e tipografico — è un complemento di essa. Dopo le istruzioni *Libertatis nuntius* e *Libertatis conscientia*, di alcuni interventi del Santo Padre e di diversi documenti degli Episcopati più coinvolti nel fenomeno, gli autori della tdl non potevano rimanere indifferenti. Infatti, non soltanto dichiarazioni giornalistiche, ma anche diversi libri di questi autori sono stati pubblicati come eco dei documenti magisteriali ed in essi si vede un ammorbidimento delle loro tesi più conflittuali: si tratta di un'evoluzione, di una ritrattazione, oppure di un ripiegamento tattico? Lo scopo del prof. Ibáñez Langlois è fare un'analisi comparativa di queste opere con la seconda istruzione vaticana, al fine di chiarire tali quesiti; inoltre, come complemento del suo primo libro sul tema, aggiunge un abbozzo storico della tdl ed un valido studio sul tema della prassi dal punto di vista dell'antropologia e della teoria della conoscenza.

Il primo capitolo inizia con un elenco dei lineamenti essenziali della tdl:

- è una risposta alla povertà e all'oppressione di ampi strati del popolo latinoamericano;
- come soluzione ad esse, promuove un'articolazione teologica dell'opzione socialista;
- intende la «redenzione» e la «salvezza» cristiana come essenzialmente legate alla «liberazione» socioeconomica e al processo rivoluzionario latinoamericano;
- riformula l'intera teologia come *praxis* liberatrice e trasformatrice del mondo e, pertanto, richiede la ricostruzione *a radice* di tutto il sapere teologico, come pure del vivere in modo nuovo l'essere cristiano;
- privilegia il povero latinoamericano come *locus* epistemologico della verità: non il povero passivo e adattato al sistema capitalista, ma il povero coinvolto nelle lotte di liberazione;
- fonda il discorso teologico sulle scienze sociali e, specificamente, sull'analisi dialettica e la lotta di classe;
- propone una rilettura della Bibbia in questa prospettiva: privilegia l'evento dell'Esodo come archetipo di liberazione e la ribellione di Gesù Cristo contro gli oppressori, che viene punita con la morte; la Bibbia dice veramente ciò che dice al popolo oppresso;
- vuole ricostruire la Chiesa come «Chiesa popolare», a cominciare dalle comunità di base che hanno assunto la causa liberatrice e rivoluzionaria.

Certamente non tutti i rappresentanti della tdl la pensano ugualmente e, molte volte, ci sono stati tra di loro aspri confronti; tuttavia le tesi suaccennate sono come punti di convergenza, sostenuti da tutti con diverse sfumature. In questo senso, l'autore elenca una decina dei più conosciuti teologi della liberazione, con qualche cenno biobibliografico ed ideologico.

Non c'è dubbio che la tdl è originale e di matrice prettamente latinoamericana, ma non va neppure dimenticato l'influsso europeo — soprattutto tedesco — nei suoi autori. L'intreccio di influenze non permette di sviluppare un unico

filo conduttore: sono parecchi gli autori europei che si trovano tra gli ispiratori di tale teologia. E non deve ingannare il fatto che, alle volte, essi vengano criticati dai teologi della liberazione per il fatto di essere politicamente reazionari e socialmente insensibili, poiché, senza un'assimilazione dei loro contenuti ed un posteriore superamento nel modo marxista-latinoamericano, non risulta spiegabile quella teologia. Tra altri, si devono citare: Moltmann, influito da Bloch e da Feuerbach, per il quale la categoria teologica dominante è il futuro storico da raggiungere attraverso la prassi rivoluzionaria; Metz, che dipende dallo stesso Moltmann e da Feuerbach, Marx e Marcuse, e mette la politica al centro della teologia e della vita cristiana; Bultmann che, con la sua demitologizzazione, permette la rilettura liberatrice e sudamericana della Bibbia; Schillebeeckx e Küng, i quali facilitano gli sviluppi cristologici ed ecclesologici dei liberazionisti; e sono in modo particolare gli intellettuali marxisti di questo secolo — Adorno, Althusser, Gramsci, Garaudy, oltre a quelli citati — che influiscono decisamente sulla tdl.

In un secondo capitolo, il prof. Ibáñez Langlois affronta la questione della prassi e del lavoro. Si tratta di un capitolo rigoroso e non facile per la sua profondità filosofica e teologica, imprescindibile, però, per meglio capire il problema della tdl e per poter trovare una soluzione corretta al fenomeno dell'oppressione senza tradire la dottrina e la vita cristiana. Inizia ricordando i tre campi dell'attività umana, teoresi, prassi e poiesi: la prima è la conoscenza in quanto tale, pienamente attiva e immanente; la poiesi è l'operazione che comunica una nuova forma in modo transitivo e coincide con l'arte e la tecnica; la prassi — in senso classico — è l'agire morale che modifica l'uomo in quanto uomo. Non sono, però, tre tipi di attività, ma tre dimensioni dell'atto umano, poiché nell'oggetto dell'agire personale sempre c'è qualcosa di contemplabile, di agibile e di fattibile: tutte e tre sono dimensioni originarie, sebbene si debba stabilire una gerarchia ontologica tra di esse. In questo modo è più facile situare il lavoro — chiave della questione sociale — in una prospettiva di totalità: di per sé esso sembra più assimilato alla poiesi, ma non si può dimenticare che ogni lavoro ha una componente di teoresi contemplativa e di prassi etica.

Questa tripartizione è stata rovesciata, senza un fondamento reale, dal pensiero illuministico; per quanto riguarda Marx — ed in questo gli sono fedeli i liberazionisti —, egli chiama «prassi» ciò che realmente è poiesi (azione transitiva di trasformazione del mondo) e le assegna il valore umanizzante della prassi (d'accordo con la sua identificazione uomo-natura); anche la teoresi risulta assorbita dalla «prassi», giacché la verità non sarebbe qualcosa da contemplare ma da «fare», da «produrre»; in questo modo la «prassi», in senso fattivo, si converte nella categoria suprema della filosofia marxista della storia. L'autore fa vedere che la tragedia di Marx (così palese adesso con il crollo dei paesi dell'Est, aggiungiamo noi) si trova qui: il determinismo assoluto proprio di una filosofia del «fare» non permette il ricorso a nessuna categoria etica e metafisica, nemmeno la protesta dei diritti contro i fatti; ancor di più, ha una cadenza antiumanistica: l'uomo «fa» cose nella natura soltanto perché — secondo il marxismo — la natura le fa nell'uomo.

La tdl accetta come propria questa epistemologia di Marx, sottolineando il rapporto teoresi-«prassi» (cioè poiesi): teoria della «verità-prassi», ovvero la verità si *veri-fica* (si fa vera) nella «prassi» che, quando è prassi rivoluzionaria, ha pure un carattere etico, poiché è insieme liberazione e salvezza. Il prof. Ibáñez Langlois mostra come tale epistemologia — marxista e della liberazione — supponga un circolo vizioso, perché per «trasformare» qualcosa prima si deve conoscere l'oggetto della trasformazione; inoltre, per «fare» quello che si *deve* fare, è necessario saperlo in anticipo sotto pena di cadere nell'arbitrarietà più assoluta; e, d'altra parte, la stessa epistemologia marxista è una «teoria» che non ha riscontro nella «prassi»: anzi, come si è visto ogni volta con più chiarezza, risulta contraria al reale corso della storia. Questo non significa, però, che la verità sia qualcosa di inerte e di passivo: la teoresi è puramente attiva, e l'interdipendenza delle tre dimensioni dell'agire umano esige il *fare* in pratica la verità, non per verificarla teoreticamente, ma per verificarla eticamente, come prassi in senso pieno. Se dagli argomenti filosofici passiamo a quelli teologici, si vede ancor più palesemente l'errore della verità-prassi: i comandamenti biblici di praticare la verità non hanno niente a che vedere con il «fare» una verità che prima non esisteva, ma presuppongono l'esistenza di tale verità che può mettersi o meno in pratica, e si riferiscono a verità morali e non a verità poetiche; inoltre, la verità soprannaturale è sempre un dono divino e mai un frutto della «prassi» umana, sebbene l'uomo debba avere — per riceverlo — le adeguate disposizioni etico-religiose, che sono anche collegate — senza, però, identificarsi — con le disposizioni del «fare» transitorio.

Il capitolo finisce con delle interessanti precisazioni sul tema del lavoro, che derivano da quanto detto. Sono due le sfide cruciali nel mondo del lavoro, l'organizzazione esterna di un lavoro veramente umano e la sua trasfigurazione interna ed etico-religiosa come missione divina dell'uomo sulla terra; la prima è l'unica considerata dal marxismo e dalla tdl, che non raccoglie grandi successi appunto per dimenticare la seconda; la vera «teologia della liberazione nel lavoro» è il cap. V dell'enc. *Laborem exercens*. Certamente, quando il lavoro si realizza in condizioni infraumane, sembra difficile, e forse evasivo, impostare il problema in termini di trasfigurazione interiore; tuttavia farlo in altro modo — siccome non è d'accordo con la verità sull'uomo — rende il problema insolubile: la risposta corretta e duratura passa attraverso il ritrovare il senso ultimo del lavoro umano (teoresi e prassi), pur senza dimenticare le dimensioni istituzionali ed esterne (poiesi); ancor di più, soltanto il primo aspetto possiede la sufficiente energia sociale per sviluppare un'autentica «cultura del lavoro».

L'ultimo capitolo, il più lungo, attua il proposito che diede origine al libro: paragonare le idee dei recenti scritti dei teologi della liberazione con le istruzioni vaticane, soprattutto con la *Libertatis conscientia*; l'autore dice espressamente che non si tratta di un giudizio di intenzioni o di coscienze, ma di un confronto oggettivo di testi. In una prima lettura è chiaro che molti di questi autori hanno smorzato le posizioni estreme; tuttavia risulta molto importante valutare se esista un

cambiamento di pensiero o se, con parole più miti, le concezioni sottostanti siano le stesse. Aldilà della conclusione raggiunta, i nuovi modi di dire fanno emergere, con nitida chiarezza, l'impressionante influsso del Magistero romano nelle Chiese particolari dell'America Latina: dopo le reazioni immediate alle pubblicazioni di quei documenti — alle volte di sdegno, alle volte di finta ignoranza, alle volte di approvazione ma affermando di non sentirsi implicati —, si nota come la tdl sia stata scossa fino al midollo dalla *Libertatis nuntius* e dalla *Libertatis conscientia*: le tesi più estreme — e anche più originali — si presentano adesso in un linguaggio così moderato e generico, che poco o nulla differiscono dall'ortodossia; si moltiplicano nei loro scritti citazioni del Magistero perfino della dottrina sociale della Chiesa (prima così vilipesa), si esprime la volontà di fedeltà e di obbedienza ai documenti di Roma e degli Episcopati, ecc. Non sarebbe difficile, commenta il prof. Ibáñez Langlois — e fa parecchi esempi —, elaborare un elenco delle principali tesi dell'ultimo libro di Gutiérrez — e lo si potrebbe pure fare con altri —, e paragonarle con le correlative tesi delle sue prime opere; in numero non trascurabile il confronto sorpasserebbe il campo delle sfumature, approdando ad autentiche incompatibilità: se è vera la prima tesi non lo è la seconda e viceversa. Tuttavia i teologi della liberazione non ammettono tali incompatibilità ed affermano che si tratta di mutamenti soltanto di tono, con una continuità ed anche identità delle loro tesi basilari; e ciò è tanto più critico quanto non sembrano cambiate le premesse della loro teologia: il rapporto con le scienze sociali ed il marxismo, la dialettica e la lotta di classe, l'identità del povero e il suo ruolo messianico, il concetto di libertà e liberazione, ecc. Tutto questo è ciò che mette in risalto l'autore — e qui non possiamo fare neanche un conciso riassunto —, mentre abbozza con perizia un'etica positiva della libertà dell'uomo.

La *Libertatis conscientia* indica il suo rapporto organico con la *Libertatis nuntius*: esse devono leggersi l'una alla luce dell'altra. Qualcosa di simile si potrebbe dire dei due libri del prof. Ibáñez Langlois sul tema della tdl: integrati in un insieme proiettano una chiara visione di tale fenomeno, e permettono di scoprirne gli aspetti positivi ma anche le debolezze ed errori, alla luce di un'autentica libertà cristiana.

E. Colom Costa

C. CARDONA, *Etica del quehacer educativo*, Rialp, Madrid 1990, pp. 179.

Recensire un libro anche se breve dal punto di vista dell'estensione, non è sempre un lavoro facile; e questa difficoltà si presenta forse più chiaramente se abbiamo davanti a noi non un libro analitico oppure una esposizione di certe opinioni davanti alle quali l'autore manifesta un certo distacco «obiettivo»; bensì, il compito di recensire è più arduo se questo libro è un'opera di sintesi del proprio pensiero dove l'autore mette in rilievo proprie convinzioni in maniera addirittura

attraente. La presente opera è stata sviluppata attraverso un'introduzione e cinque dialoghi, più tre «note complementari». Vogliamo, a questo punto, soffermarci soltanto su alcune idee considerate dall'A. nella prima parte di questo piccolo ma denso libro, per due motivi: uno, quello di esporre la sua impostazione generale dove troveranno un preciso fondamento le idee sviluppate lungo i cinque dialoghi che ne fanno parte; l'altro, perché ogni dialogo è talmente denso che bisognerebbe recensire ognuno, per così dire, separatamente e a lungo. Integrazione e senso dell'agire educativo; educazione, famiglia e scuola; educare nella libertà e per la libertà; l'esercizio della libertà; educazione e sapienza: tali i titoli dei singoli dialoghi (oltre alle note finali: sulla donna, sull'ambiente sociale e sulla singolarità) che permettono di avere un'idea della centralità dei temi considerati da Cardona e allo stesso tempo possono essere l'invito alla lettura di questo intelligente e sostanzioso saggio.

La modernità come tema filosofico è stata sottoposta, soprattutto durante le ultime due decadi, ad una complessa analisi, portata avanti molte volte a partire da presupposti talmente diversi da far arrivare i diversi autori a delle conclusioni alquanto dissimili e contrastanti. Se si dovesse però mettere in rilievo una caratteristica comune ad ogni analisi della modernità si potrebbe affermare quasi senza possibilità di errore che la questione etica appare come uno dei soggetti più ricorrenti di tali riflessioni, sia perché si costata quel cambio di valori verificatosi nella società attraverso gli ultimi secoli, sia perché si afferma che è appunto la questione etica il nocciolo a partire dal quale si può definire la nuova epoca storica, oppure perché la questione etica si pone come conseguenza dello sviluppo tecnologico-scientifico, d'altronde classica e necessaria questione nello studio dei secoli moderni.

Il libro di Carlos Cardona, autore anche noto per le sue opere metafisiche di notevole spessore teoretico, affronta la questione dell'etica nella modernità non nel suo aspetto generico ma soprattutto dal punto di vista specifico dell'educazione. È anche vero che la consapevolezza dell'importanza del compito educativo — senza però cadere in inutili riduttivismi — appartiene ad un certo modo di pensiero certamente vicino e in un certo senso proprio dell'Illuminismo: l'educazione come progetto universale esplicito nell'ideale di una nuova umanità. Questa dimensione storico-teoretica dell'educazione fa da contesto ai diversi dialoghi di questo libro nei quali l'A. prende in considerazione quello che nella modernità era stato messo in risalto in maniera acuta e sotto una chiara dimensione di compito urgente, cioè, l'educazione nella libertà come maniera specifica di potenziamento della libertà stessa. Ma così come negli ultimi secoli la coscienza della libertà ha avuto questo primo piano anche nel compito educativo, l'educazione come tale è stata molte volte concepita come una certa conquista di sapere. Cardona osserva acutamente che si deve distinguere nell'ambito educativo il semplice sapere, il sapere sapienziale e l'educazione della volontà. L'integrazione di questa triplice dimensione in prospettiva cristiana e creazionistica — e con quello, con una rilettura della modernità stessa — costituisce uno dei punti fondamentali della educa-

zione intesa come educazione della persona completa. Benché infatti nella modernità l'ideale di uomo libero e colto sia stato un progetto con delle manifestazioni e realizzazioni concrete, tuttavia è evidente che l'educazione è stata concepita fondamentalmente come accesso al sapere, ed a un sapere dominato dall'ideale sistematico, con una certa «egemonia della matematica» (p. 13), e allo stesso tempo con derivazioni verso il sapere specialistico dove l'estensione ha sostituito il momento di profondità proprio del sapere metafisico e sapienziale. Con ciò anche la libertà ha subito una certa dispersione perché è diventata capacità di scegliere fra oggetti collocati nello stesso piano, senza un preciso riferimento alla realtà dell'uomo concepito come unità, e al trascendente come fonte di senso e del destino umano. «Davanti alle ombre che la filosofia antimetafisica ha gettato sulla verità dell'essere, l'uomo odierno si domanda angosciato cosa sia il bene; poiché la vita, sia nel suo aspetto individuale che sociale, esige imperiosamente un senso. Ed ecco qui "il nuovo protagonismo dell'etica nell'insieme del pensiero di oggi". A mio avviso, quell'affannosa ricerca attuale di un minimo di normatività etica fondamentale — in questo mare di confusione sulla verità dell'essere nel quale ci troviamo — denuncia con una drammatica evidenza il carattere etico dell'inizio stesso del filosofare» (p. 17). Ed appunto per ciò, continua Cardona, «vorrei stabilire un'etica fondamentale — ontologica e non soltanto descrittiva o fenomenologica, come è stata fatta da qualche secolo —, in perfetta continuità con l'etica spontanea della "retta coscienza"» (p. 18). Così l'educazione trova una dimensione che se concepita soltanto come una certa conquista di saperi, non ha la possibilità di raggiungere: cioè, accanto e in unità con la crescita del sapere l'educazione dev'essere per l'uomo anche un aiuto per poter «distinguere fra il bene e il male, ed aiutare a la comprensione della libertà della persona: dell'origine, del senso e del destino finale della libertà partecipata, della "creatività creata"» (p. 19). Perciò il primo compito dell'educatore «è riuscire a far sì che il suo proprio compito sia un atto etico» (p. 19), ossia un atto personale buono in se stesso considerato e nelle sue conseguenze.

Uno speciale rilievo meriterebbero, come ho affermato prima, ognuno dei temi «dialogati» dall'autore. Forse la partecipazione alla dimensione sapienziale del sapere, che Cardona vede come fine dell'educazione, sarà anche il primo profitto per il lettore di questo libro.

D. Gamarra

S. LANZA, *Introduzione alla Teologia Pastorale*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 380.

Negli ultimi anni si può costatare un crescente interesse in Italia nei confronti della Teologia Pastorale. Oltre ai Congressi organizzati dall'Istituto di Pastorale della Pontificia Università del Laterano, sono apparse anche alcune pub-

blicazioni che dimostrano questo risveglio avvenuto nell'ultimo decennio, e che ci auguriamo continui nei prossimi anni.

La nota più caratteristica che accomuna questa ripresa degli studi di TP è quella di voler far luce sulla questione epistemologica di questa disciplina, ancora in discussione tra gli specialisti. È ormai fuori discussione la priorità di questo compito; basterebbe tener conto, ad esempio, che da una parte ci si trova dinanzi a una richiesta d'insegnamento nelle università, seminari, ecc., e dall'altra non esiste ancora un accordo su quale sia — in concreto — il contenuto da esibire. La problematicità investe non solo l'oggetto e il metodo della disciplina, ma perfino lo stesso titolo: TP o teologia pratica? Per questi motivi tutti gli studi rivolti a trovare un ancoraggio a questa nuova branca della teologia sono quasi sempre ben receipti.

Dentro questo filone di studi si può situare questo libro di Sergio Lanza, che prende rigorosamente in esame i principali problemi poc'anzi accennati. Si deve anche rilevare, come lo stesso autore riconosce in diverse occasioni lungo la sua opera, che la trattazione non può essere esauriente e perciò alcuni argomenti si tralasciano o vengono semplificati; fatto che risulta perfettamente comprensibile, tenuto conto dei limiti di spazio e dello scopo prefissato. Comunque questo fa sì che sia necessaria al lettore, oltre a una certa familiarità con la problematica, una preparazione teologica che lo renda capace di cogliere i punti essenziali che Lanza sviluppa dentro l'ambito scientifico nel quale essi si trovano.

L'autore segnala in modo chiaro all'inizio del libro qual'è il contenuto fondamentale della ricerca: «il nostro problema riguarda l'utilità, anzi la necessità nell'ambito di una riflessione teologica condotta con metodo rigoroso e scientifico, di una disciplina che in forma diretta e specifica si occupi del campo vasto e articolato dell'agire cristiano ed ecclesiale» (p. 17). Quindi l'autore segnala che l'oggetto della TP è *l'agire cristiano ed ecclesiale*. In base a questa premessa cercherà nella sua opera di ricostruire il quadro teoretico dentro il quale: 1°) si possa fare una riflessione scientifica su questo argomento; 2°) che questa riflessione sia di natura teologica; e 3°) si possa specificare i suoi legami con tutta la teologia e con le scienze umane più particolarmente interessate all'argomento, così come il suo rapportarsi e differenziarsi delle altre branche del sapere teologico.

L'autore parte dalla individuazione dei nodi problematici che la TP trova attualmente, per tentarne ulteriormente l'analisi e offrirne una proposta adeguata. In sintesi le questioni che trova sono tre: a) la giustificazione della «teologicità» della TP; b) il non senso di una TP vera e propria appare condizionato dalla natura pastorale («pastoralità») di tutta la teologia; e c) la propria identità.

Sergio Lanza percorre inizialmente la stessa strada di altri autori: sguardo storico-critico al passato della TP con lo scopo di cogliere, nel proprio contesto storico, la nascita ed ulteriore sviluppo dei punti nodali fondamentali che hanno

condizionato la TP nel suo affermarsi come disciplina teologica autonoma. Molti di essi sono i problemi che abbiamo ricevuto in eredità dal passato e che la discussione attuale cerca di superare. L'autore fa un breve esame dei fatti più emergenti nei quali si è venuta a trovare la riflessione teologico-pastorale dal suo inizio fino ai nostri giorni. L'autore risparmia un'analisi completa già innecessaria poiché altri autori, come Midali e Seveso, hanno studiato ampiamente tale questione nelle loro rispettive opere. Di fatto Lanza ne utilizza i risultati. Ciò nonostante non sono privi di interesse i frequenti rilievi valutativi di queste diverse proposte.

La conclusione alla quale arriva dopo la rilettura del passato è in realtà tanto semplice quanto interessante: lo sviluppo storico della disciplina riflette le mutevoli situazioni socio-politico-ecclesiali (cfr. p. 134). Secondo Lanza, questo fatto mette in rilievo la connotazione pratica del sapere teologico, il suo rapportarsi alle concrete condizioni di esistenza e agli interessi specifici della comunità cristiana. Ci sarebbe piaciuto trovare qui un riassunto sintetico di quegli elementi che, presi dalla ricognizione storica, possono eventualmente servire come punto di riferimento per delineare la figura della disciplina nei nostri giorni.

Dopo aver fatto questa prima constatazione, l'autore affronta decisamente, nel capitolo terzo, la prima e più fondamentale delle questioni a prendere in esame per poter fondare la TP come scienza teologica. Il problema si lascia descrivere in questi termini: dato che l'oggetto della TP è l'agire della Chiesa, quindi una prassi, ci si domanda s'è possibile fare una riflessione *teologica* su di esso. In altri termini, sotto quali condizioni una riflessione sulla prassi può assumere la qualifica di teologica.

È un indubbio merito dell'autore l'aver individuato e segnalato sin dall'inizio questa decisiva questione e, ancor di più, l'aver dedicato un intero capitolo ad affrontarla. Evidentemente la portata e complessità della medesima eccede l'ambito della TP, giacché investe in realtà tutto il sapere teologico. Possiamo dire che l'approccio realizzato da Lanza in questo capitolo, focalizza bene i termini nei quali si pone la questione e ne individua i punti nodali di maggior rilievo. Il lettore può cogliere in questo modo, nei suoi termini più fondamentali, tanto il quadro generale dentro il quale la problematica è situata, come i particolari più significativi per la TP in concreto. Ciò che l'autore fa al riguardo è mostrare che la *prassi* è irriducibile alla *teoria* e viceversa e cercare di stabilire i capisaldi di un giusto rapporto tra teoria e prassi. Esso si può fissare se teoria e prassi non vengono separate e si analizza la loro reciprocità dialettica. L'autore segnala in questa parte la direzione della soluzione, restando ancora da precisarne l'articolazione nel caso concreto della TP. È anche da segnalare la dipendenza dalla tesi di J. Alfaro sul rapporto teoria-prassi. Il capitolo quarto è il più consistente del libro. In esso, Sergio Lanza cerca di esibire l'assetto scientifico della TP. Inizia con l'analisi dell'oggetto materiale e formale della disciplina. Come già è stato detto precedentemente l'oggetto materiale è l'agire cristiano ed ecclesiale. Quest'idea è costantemente ripetuta lungo l'intera opera, ma non ci sembra sufficientemente vagliata criticamente. La questione sull'oggetto della TP è ancora uno dei principali

punti di confronto che delimita la figura della disciplina. Se in passato la TP è stata costruita prevalentemente, ed in molti casi esclusivamente, sul rapporto prete-fedele, oggi invece ci sembra di dover cogliere di più la prospettiva emergente dal rapporto Chiesa-mondo. Ma questo cambio di binomio non è privo di difficoltà e di problemi, perché l'azione della Chiesa verso il mondo dipende — è in certo senso condizionata — dalla vita all'interno di se stessa, e qui primeggiano i fattori che provengono dal rapporto prete-fedele.

Riguardo al metodo l'autore ripropone il già conosciuto «vedere, giudicare, agire», ma sviluppandolo con grande accuratezza in ognuna delle sue fasi e indicandone i contenuti e i valori.

Non risulta facile dare un giudizio valutativo globale su quest'opera. Indubbiamente dobbiamo lodare la chiarezza nell'esposizione dei singoli contenuti, la perspicacia nell'affrontare i principali problemi senza riserve, e lo sforzo per presentare una visione abbastanza completa della situazione attuale della TP. Sulla proposta concreta di Lanza dobbiamo invece dire che non sembra sia arrivato a presentare un modello definitivo su questa disciplina, anche se questo libro rimane come un chiaro punto di riferimento e di studio sull'argomento.

E. Borda

B. SECONDIN, *Alla luce del Suo Volto*, Dehoniane, Bologna 1989, pp. 297.

Mettendo quasi all'inizio del suo libro una citazione di Giovanni Paolo II: «Dobbiamo ritrovare la creatività apostolica e la potenza profetica dei primi discepoli per affrontare le nuove culture», e riconoscendo subito dopo che questo «è un compito per niente facile» (p. 10), l'Autore scopre il motivo che lo spinge a scrivere: il desiderio di porsi davanti al Signore, come i primi discepoli, per trarre dall'incontro i suggerimenti, la forza per la nuova evangelizzazione cui tutti i cristiani siamo chiamati nell'attuale ora della Chiesa: provocare la necessità di Cristo in tutti gli uomini.

Secondin tiene presente il detto di Sant'Ireneo: «Ciò che non viene assunto non viene neppure redento», e desidera una evangelizzazione nella quale la trasformazione religiosa cresca «insieme alle culture, dal loro interno, orientandole e arricchendole» (p. 14). Dopo aver fatto una presentazione di diversi «volti storici di Cristo», riconosce la difficoltà e i limiti del suo studio ed aggiunge che: «La maggior parte di queste immagini sono legittime, nella misura in cui mettono in luce un aspetto vero di Cristo. Ma c'è anche il rischio di una manipolazione. Soprattutto esiste il rischio che siano i cristiani stessi, nella loro ricerca di Cristo, a manipolarlo o deformato, magari anche inconsciamente, con la scusa di attualizzarlo o di modernizzarlo. Un rischio sempre presente, soprattutto nei momenti di transizione culturale come il nostro: per incarnarlo in nuove culture, rischiamo di snaturarlo o di falsificarlo. Per farne una proiezione di sé, la giustificazione dei nostri progetti e delle nostre opzioni, un ideale ritagliato a nostra misura e

per nostro consumo» (p. 22). Questo è un rischio che vediamo purtroppo fatto realtà molto di frequente.

La ricerca viene eseguita in due direzioni. La prima tenta di individuare le espressioni di Cristo emerse nei diversi campi della cultura contemporanea; la seconda esamina il cristocentrismo delle diverse spiritualità dai primi cristiani fino ad oggi.

Nella prima parte, e sotto il titolo «Chi dice la gente...?», vengono elencati il *Jesus Movement* assieme al *Gesù di Nazareth* di Zeffirelli e ai fumetti di Luis Cortés; gli *hippies cristiani*, e due pagine più oltre i Movimenti ecclesiali contemporanei. Forse non troppo soddisfatto di questo primo approccio, l'Autore confessa che si «è trattato sin qui di un universo disorganico, pervaso da fermenti, ma anche da mode, consumista, ma anche tormentato da inquietudini, ricco di entusiasmi e giovanilismo, ma anche alla ricerca dei significati meno effimeri», riconoscendo che «tuttavia già ci consente di affermare la centralità della figura di Cristo nella nostra stagione culturale ed ecclesiale» (p. 38).

L'analisi continua con un capitolo — Gesù Cristo fuori del cristianesimo — nel quale vengono elencate in modo piuttosto sommario, e non poteva essere altrimenti, cosa si pensa di Cristo tra gli ebrei, i buddisti, i mussulmani, gli induisti, etc., con un accenno pure ai marxisti. Forse oggi Secondin modificherebbe un po' la sua osservazione: «Per riuscire a capire l'interesse dei "neo-marxisti" per la figura storica di Gesù Cristo, non si deve dimenticare che essi si sono trovati di fronte alla crisi di "ispirazione" del marxismo, e al bisogno di riscoprire il soggetto, il senso della vita, la dimensione "trascendente" dell'uomo. Per questo il messaggio etico di Gesù, specie l'enfasi sull'amore, sull'uguaglianza, sul valore della persona, sulla resistenza al male fino a morire, li attrae e sembra loro un modello di "correzione" anche per il marxismo» (p. 62). Questo interesse, mi sembra, non supera proprio l'ambito di una certa «sistemazione culturale» da aggiungere al proprio schema di pensiero. Cioè, non una valida scoperta di Cristo.

Un riassunto della ricerca teologica di questo secolo inizia con il modulo della gloria (teologia ortodossa), continua con il modulo della croce (teologia protestante), per finire con una rassegna della teologia cattolica, senza il minimo accenno di analisi critica senz'altro necessaria, dopo aver fatto una rapida e succinta enumerazione dello spettro generale: «la cristologia cosmica di Teilhard e quella trascendentale di K. Rahner; quella della dualità di P. Schoonenberg e quella estetica di H.U. von Balthasar; quella politica di J.B. Metz e quella della liberazione di G. Gutierrez, L. Boff, J. Sobrino; quella cristiano-marxista di F. Bello, quella storica di W. Kasper e quella storico-biblica di L. Bouyer; quella metafisica-dinamica di J. Galot e quella metadogmatica di H. Küng e di E. Schillebeeckx; quella metafisica scolastica di P. Parente e di A. Piolanti e quella religioso-pastorale della religiosità popolare; e anche quella epifanica-pastorale del presente papato» (p. 83). Cosa esattamente intenda con questi aggettivi, Secondin non lo dice.

Nella presentazione della teologia della liberazione negli scritti di Gutierrez-

Boff-Sobrinò, si sente un po' la mancanza di un cenno critico di fronte a delle frasi che riflettono l'influenza dell'analisi sociale marxista e dello storicismo presenti in questa «teologia». Lasciare senza commento frasi come queste: «Più che una "teoria pensata ed elaborata", essa è anzitutto una corrente di spiritualità (di vita nello Spirito), che trova nell'elaborazione teologica rigorosa una tematizzazione solida e interpretativa» (p. 93); «per realizzare "l'ipsissima intentio Christi" (contenuta e preservata attraverso le "ipsissima verba Christi") bisogna aprirsi ai dati della storia, per un'incarnazione storica che faccia funzioni "liberanti"» (p. 96); per porre soltanto qualche esempio, mi sembra poco scientifico dal punto di vista teologico. Una esposizione di affermazioni simili richiederebbe anche un'analisi della loro obbiettività onde evitare che Cristo venga «usato» come fondamento di ogni progetto storico.

Penso doveroso fare un giudizio simile sull'esposizione della Cristologia del Vaticano II (pp. 119-123). Il commento si avvale del pensiero di Sartori, senza il minimo rilievo critico, così si legge che nel Concilio: «si evidenzia il superamento di Calcedonia, considerata come base di partenza non eliminabile. Il concetto di Cristo calcedonense (una persona e due nature) non lo si trova mai. Ciò che invece si tende a fare è valorizzare, andare al di là di questo schema, coprire gli spazi verso il mistero di Cristo: Gesù di Nazaret è un personaggio che "disegna" e "manifesta" (non in assoluto però) il senso della storia, e questo è il suo mistero» (p. 121). Una domanda è d'obbligo: che senso ha parlare di «superamento» di Calcedonia? Non sarebbe meglio sottolineare la necessità di approfondire sempre di più la realtà misterica di Cristo: una persona e due nature? Non può esserci un «superamento», a meno che non si intenda per superamento un fuggire il problema che la realtà di Cristo pone all'intelligenza umana, e tentare di sminuire la portata di questa realtà riducendola per poterla misurare con l'intelligenza umana. Vale a dire, ridurre Cristo a un'immaginazione dell'uomo.

Nell'ultimo capitolo di questa prima parte, l'Autore esamina la cristologia di Giovanni Paolo II, per poi concludere mettendo in risalto i cambiamenti delle prospettive cristologiche del post-concilio.

La seconda parte — I cento volti di Cristo — inizia con una premessa necessaria per chiarire che non ci sono spiritualità cristiana non «cristocentriche». «Non è possibile contrapporre cristocentrismo e teocentrismo... L'incontro con Cristo non è dunque né una fase intermedia da superare vitalmente, né il sostitutivo vissuto dell'incontro con la Trinità. È la struttura stessa dell'incontro del cristiano con Dio che si qualifica cristologicamente» (p. 143).

L'Autore mette pure in guardia dal pericolo del leggere i dati storici usando schemi ideologici, che mai riescono a riflettere tutta la ricchezza della vita cristiana, anche se si desidera convertire Cristo in un certo modello, progetto, ecc. «Solo il rapporto con la persona storica di Gesù dà all'esistenza "normata" da quella Persona l'autenticità "cristiana" della sequela-imitazione» (p. 145).

Per forza di cose tutti i diversi capitoli di questa parte sono veramente som-

mari. Infatti, è impossibile nella pratica far emergere in poche pagine il cristocentrismo delle spiritualità vissute dai primi cristiani fino ai nostri giorni. La difficoltà poi si ingrandisce se si tenta anche di scoprire «il vissuto spirituale di Gesù», sia nei sinottici che in Giovanni.

Secondin afferma che «la cristologia dei manuali, fino ai tempi recenti, è stata una cristologia dell'ontologia calcedonense; la dimensione storica del mistero di Cristo è stata sentita per lo più come un'appendice meno rilevante dal punto di vista teologico» (p. 150). Si può condividere questo parere, anche se l'effetto penso non sia da addebitarsi alla metafisica dei Padri di Calcedonia, ma bensì ad un certo ontologismo molto posteriore e molto distante da un vero pensiero metafisico.

Nel «vissuto spirituale di Gesù» vengono sottolineati diversi aspetti che forse danno un senso troppo «fenomenologico» e vitalista della realtà spirituale di Cristo, come, per esempio, l'essere «attento a tutti gli emarginati», il «non accettare mezze misure», «l'amore vissuto nella relazione vitale di figlio-padre», per manifestare che il «vertice dell'esperienza spirituale e del modello di vita di Gesù si ha nella sua esperienza del limite e della morte violenta» (p. 159).

Un po' strana ci è apparsa la seguente affermazione sul «vissuto spirituale di Gesù Risorto»: «Non c'è dubbio che l'esperienza spirituale di Gesù risorto rimane un mondo misterioso in cui non si penetra, perché è il mondo del Dio invisibile. Non è in continuità semplice con la vita di Gesù, è un evento che appartiene ad un altro ordine, e non si può «umanamente» verificare» (p. 160). Ma, c'è una discontinuità nella vita di Cristo? Che cosa vuol dire il non essere «umanamente» verificabile? Non si apre con queste espressioni la via ad un certo esoterismo tanto lontano dall'Incarnazione del Figlio di Dio?

Dopo un'analisi felice della spiritualità del martirio (pp. 183-188), l'Autore sottolinea il passaggio «dal martirio di sangue alla vita ascetica: intesa come preparazione al martirio e poi anche come «martirio quotidiano»» (p. 188), citando anche il ben noto passo degli *Stromata* di Clemente Alessandrino: «Il cristiano perfetto renderà testimonianza di notte, renderà testimonianza di giorno: nella parola, nella vita, nella condotta...», che indica quanto viva sia stata la coscienza dei primi cristiani nel recepire la chiamata di tutti alla santità nella «sequela Christi» nella vita quotidiana.

Troppo breve lo spazio dedicato ad Origene, a Gregorio di Nissa ed a Agostino; ciò non ha permesso un'esposizione adeguata del loro pensiero. Invece, nella necessaria scelta fatta tra i medioevali — Bernardo, Anselmo, Tommaso d'Aquino, Bonaventura — sembra giusto segnalare il luogo dato al cristocentrismo affettivo di Bernardo, con la riscoperta del sensibile nei misteri della vita di Cristo. Con parole di Hourlier, che Secondin fa sue: «Bernardo non abbandona l'umanità di Cristo nei momenti più mistici, perché egli mai separa l'una dall'altra le due nature della persona di Gesù, né i differenti atti della sua vita terrestre e il suo stato nella gloria del Cielo». Ed è anche giusto sottolineare la conclusione sulla comparsa del concetto cristiano di persona (p. 219), in forma definitiva, nel-

l'ambito della scolastica. Sarebbe stato meglio a mio avviso trattare in altro luogo il cristocentrismo di Lutero, Zwinglio e Calvino e non nello stesso capitolo che vede i riformatori insieme ai mistici cattolici: Teresa di Gesù e Giovanni della Croce, Francesco di Sales e Berulle. Ci è sembrato pure fuori luogo la menzione di «Gesù sognatore» di Renan, un autore che penso abbia ben poco da dire su Cristo (p. 268).

Il libro si conclude con un accenno alla spiritualità del corpo mistico, e a tre autori moderni: Dom Columba Marmion, Romano Guardini, Charles de Foucauld, e al cristocentrismo delle vetrate di Rouault.

In attesa della seconda parte di questo lavoro, un paragrafo della conclusione: «Gesù Cristo, Dio si è fatto storia e carne e cultura, non può essere catturato dalle nostre parole né dalle nostre immagini, per quanto sublimi esse siano. È sempre al di là, non si lascia possedere né esaurire dai nostri schemi né dalle nostre sintesi, per quanto enciclopediche. Ma noi non sfuggiamo al suo abbraccio, al suo amore e alla sua presenza» (p. 286).

E. Juliá

J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 426.

«Per il carattere eccelso della dottrina che insegnano, i maestri occupano una posizione insigne, paragonabile a quella delle vette bagnate dalla pioggia che cade dal cielo. [...] Come le montagne svettano alte sopra la terra, anche i maestri disprezzano i beni terreni ed aspirano soltanto a quelli del cielo; [...] come le montagne proteggono le valli, così gli insegnanti difendono la fede dall'errore» (p. 108).

Poco più che trentenne, nell'aprile o maggio del 1256, S. Tommaso d'Aquino imbastì su questo paragone il suo *principium*, o discorso inaugurale, come maestro di teologia. Commentava il versetto 13 del Salmo 103 — *Rigans montes de superioribus tuis* — ed affrontava la solenne cerimonia dell'ingresso ufficiale nell'Università (la cosiddetta *inceptio*) in deroga alla norma che fissava a trentacinque anni l'età minima per ottenere il magistero in teologia. Il giovane professore, che papa Alessandro IV definì in una lettera dello stesso anno «nostro beneamato figlio», non avrebbe potuto scegliere miglior programma per la sua missione docente, seguendo l'ispirazione di un sogno o di una visione, come narrano i suoi biograf.

La figura dell'Aquinate non ha bisogno di nuove presentazioni, eppure il libro del Weisheipl riesce a rinnovarne il fascino. Come osserva Inos Biffi nell'editoriale, quest'opera offre «l'attesa opportunità di incontrare il più rinomato e il più riuscito dei teologi e dei filosofi medioevali, colto nel concreto delle sue vicissitudini e nel corso della sua esistenza intensa e avvincente, dove è appassionante seguirlo e vederlo reagire con la decisione e la singolarità del suo genio, che seppe espandersi in un orizzonte dall'ampiezza sorprendente» (p. XIII).

L'aspetto tra i più convincenti del libro che sto recensendo è proprio l'accurato affresco storico che fa da sfondo alle vicende del Dottore Angelico, la cui rilevanza tra i contemporanei e la cui mobilità geografica richiedono un adeguato inquadramento. Il tredicesimo secolo appare come un periodo tutt'altro che ammantato da una plumbea coltre oscurantista, bensì in continua trasformazione. Il geniale Tommaso vi spicca accanto all'enciclopedico Alberto Magno, al sapiente Bonaventura, al carismatico Domenico di Guzman, per citare solo alcuni dei nomi più illustri del 1200. Gli studiosi e i maestri dell'epoca godevano di un'internazionalità che non ha nulla da invidiare agli odierni scambi culturali europei: insegnavano a Parigi, a Colonia e a Roma, venivano invitati a dare lezioni nel Regno di Sicilia, alla corte del re di Francia e presso la residenza del Papa.

Questa attenta e minuziosa disamina storica è stata condotta dall'autore, docente presso il Pontificio Istituto di Studi Medioevali di Toronto dal 1964 al 1984, seguendo una profonda intuizione, da lui stesso esposta all'esordio del primo capitolo: «Nel periodo del neotomismo, si è purtroppo sviluppata una malaugurata dicotomia tra gli studiosi di S. Tommaso; gli storici da una parte e gli "speculativi" dall'altra; essa ha avuto come conseguenza l'attuale declino del tomismo. L'unico vero modo per capire la sublime dottrina di Tommaso d'Aquino è quello di collocarla in una prospettiva sia storica sia speculativa. Ciò non significa che le sue idee non trascendano il tempo, come sostengono gli storici, né che la storia dovrebbe sostituirsi alle idee. Ciò che importa è di far coesistere il metodo storico con la speculazione filosofica, anche perché, per quanto possa sembrare strano, se l'insegnamento dell'Aquinata non è visto nella sua vera prospettiva storica, non si corre solo il rischio di travisarne il significato, ma anche quello di rendere il pensiero di Tommaso estraneo ai nostri tempi» (p. 5).

Ovviamente il Weisheipl non vuol dire che finora nello studio del pensiero tomista sia del tutto mancata l'adeguata prospettiva storica, ma intende ricordare la necessità di non lasciar cristallizzare in un'interpretazione negativamente «scolistica» la figura e l'opera dell'Aquinata. Le sue intuizioni dalla portata metastorica verranno comprese e riattualizzate meglio se innestate nell'epoca e nella personalità in cui maturarono. «Così come le recenti ricerche storiche sulla Bibbia non ne hanno affatto sminuito il messaggio permanente, un approccio storico a S. Tommaso e alle sue opere non solo non ne renderà meno pregnante l'insegnamento, ma anzi ne accrescerà il valore di razionalità. Tommaso infatti non fu solo un santo, ma un uomo estremamente razionale, un uomo che ha ricercato il senso delle cose: il suo insegnamento non è esoterico, bensì aperto e intellegibile a chiunque ne voglia intraprendere lo studio» (p. 6).

Il presente libro fu composto nel 1974, settimo centenario della morte di San Tommaso, attingendo a un'ingente messe di fonti: dalle prime biografie ai documenti ufficiali, dall'archivio dell'Istituto della Commissione Leonina agli appunti di studiosi tomisti. Accolto già allora come una delle opere più valide ed interessanti sull'argomento, nel 1983 fu riedito con l'inserimento in appendice di osservazioni e correzioni scritte dall'autore servendosi dei rilievi e dei suggerimenti

pervenutigli nel frattempo. L'edizione italiana, curata da Inos Biffi e Costante Mirabelli, è frutto di un attento lavoro redazionale: i corrigenda e gli addenda sono stati inseriti al loro posto, nel testo o in nota, seguendo le indicazioni dello stesso Weisheipl; i riferimenti bibliografici sono stati completati e aggiornati, menzionando le edizioni italiane delle opere.

Nel complesso l'opera è documentata ma non pesante: lo stile è scorrevole anche se talvolta inceppato da qualche ripetizione o anticipazione, dovute forse al lavoro di riedizione. L'autore espone con serenità le questioni più dibattute, illustrando lo *status quaestionis* e offrendo il proprio parere. Utilissimo, in appendice, il breve catalogo delle opere autentiche, raggruppate per argomenti e sinteticamente presentate, con l'opportuno richiamo alle pagine della biografia in cui se ne parla.

Dopo aver gustato con soddisfazione questo libro, mi sembra di condividere ancor più pienamente quanto scrive il prof. Biffi: «Si può osservare che san Tommaso — a dispetto delle ripetute proclamazioni del Magistero ecclesiastico — non gode di larga attenzione e preferenza. È vero che san Tommaso non è l'unico maestro nella Chiesa, ma è sicuramente un maestro esemplare. La disaffezione forse è nata — oltre che dalla debolezza del pensiero, da un po' di arroganza e da una discreta pigrizia — anche da un costume ripetitivo e formale che non sempre — si direbbe persino raramente — sapeva discernere e perseguire la proprietà e l'originalità di san Tommaso nel tessuto storico in cui erano apparse: non per relativizzare la teoria e la verità, ma per poterla comprendere. L'opera di Weisheipl ci introduce a questo, e mette a disposizione dello studioso di san Tommaso e del medioevo in generale una risorsa inesauribile di informazioni e di dati, che rende la sua un'opera indispensabile» (p. XIII).

F. Russo

I. KER, *John Henry Newman: a biography*, Oxford University Press, Oxford 1988, pp. 760.

The great merit of Fr Ker's book is to have put together in chronological order Newman's own thoughts and feelings on all the more important — as well as many less important but most interesting — events of his long life. Those beliefs and opinions are now being analysed and assessed with the hindsight of a whole century, and yet how relevant and topical so many of them still are!

Up to page 411 (out of 745) there is not even a hint of putting words into Newman's mouth or re-phrasing a single sentence of his. However, in the latter part of this biography, when he deals with Newman's relations with the Catholic Hierarchy or the Cardinal's carefully balanced views on the development of doctrine, certain subjective interpretations of the biographer seem to creep in. It creates an impression that suspicions about Newman's orthodoxy in his own lifetime had

an objective foundation, and that it is only because the subsequent official teaching of the Church «has changed», that Newman's opinions have been vindicated. This was the impression made upon some authors of the early press reviews of Ker's book. Perhaps, too, the fact that it has been published by the Oxford University Press, may have prompted a certain «economy» with regards to official Roman Catholic theology.

There appears to be no reference to Newman's process of beatification, and only a few passing remarks about his reputation for holiness, such as: the disappointment of the Duke of Norfolk, on hearing about the disagreements between the heads of the London and the Birmingham Oratories, for he would have wanted England to have had a great Saint; the much quoted remarks of Newman himself regarding his poor qualifications for aspiring to sanctity; and the moving witness of Bishop Ullathorne recalling the blessing he gave to him as Cardinal, «There is a Saint in that man!» Much more emphasis is given to the literary quality of Newman's works than to the many devotional passages in them, which could have been mentioned: about the interior sufferings of Our Lord in his Passion, about Our Lady and the Saints, as well as countless prayers and spiritual considerations reflecting the depth of his interior life.

This book offers a most interesting and rewarding account of Newman's religious opinions, leading to his reception into the Catholic Church. As Ian Ker effectively point out, Newman always considered this step as a passage from the shadowy unreality of the «Church» of England to the reality and light of the One, True, Catholic Church. The foundations of Newman's Christian faith had been firmly laid by the Evangelical authors he had read with great profit after his «conversion» while he was still at school. «Holiness before peace»; holiness as the only real aim in life; growth providing evidence of life. Here were true principles that he was to take with him throughout his long spiritual journey. He would often point out the great mistake of those who made «comfort» the end of their preaching. Together with these tenets, Newman admits that his imagination had been stained by the idea that Rome was the figure of the Antichrist, a blot that was to persist long after his judgment and reason had ceased to assent to it. He also acknowledges that in his first journey to Italy his imagination had been impressed by Roman Catholics, but his reason had not. This is very much in keeping with his very practical view that prejudice can overrule the facts, and lives in a world of its own.

The shedding of Evangelical errors followed Newman's realisation that private judgment did not «work». It needed to be supplemented by a tradition of customs and by formularies. The credentials, not so much the content, of Scripture were for him the test of the truth of Christianity, for subjective views vary from person to person. At Oxford he would soon cease to attend Evangelical meetings for he felt they had no principles to fall back on. For those who believed

they would be saved by merely looking upon Christ, there was always the danger, as he pointed out, that actual moral behaviour would seem virtually irrelevant.

In Newman's honest search for truth (he had not «sinned against the light») he sought to build upon the Catholic principles which in his opinion were still held by Anglicans. When he pointed this out in order to set the Anglican Church on a proper footing, he was accused of leading people to Rome. To counteract this he had to go out of his way to say things against Rome. Later, long before he was received into the Catholic Church, he made a point of «unsaying» them.

Presented with the wide sweep of Newman's doctrinal development, one is struck by his ability to sift the Catholic truth from among the chaff of Christian deviations. When he had become a Catholic, he always firmly maintained that there was much that was good and valuable amongst his former brethren. The chaff he rejected as he proceeded towards Rome was either the «errors» he suspected Rome had fallen into (which were not in fact its official teachings), or the real heresies repeated throughout the ages and which the liberal tendencies within Anglicanism could not hold in check.

Newman's philosophical approach with regards to the supernatural truths appears to be quite unique for the nineteenth century. It would seem to be in essence that which Saint Thomas Aquinas followed in the thirteenth. It was that human understanding following its natural way of reasoning (or *Philosophy* — not this or that philosophy) cannot grasp the truth at one go or viewed only from one point of view. Revealed truth requires expanding not only to each generation, but also developing in order to unmask all errors so that theology can gather the fruits growing from the seed of the first principles of the articles of Faith. Liberal, man-centred Christianity, was always ready to lower the standards and unsay what had already been established. But the Catholic truth required adding correctives and setting limits to excesses. This is characteristic of Newman's thoughts during the whole of his life.

Intimately connected with this, and it is a point that Ker stresses (perhaps more from a literary than from a philosophical point of view), was Newman's conviction that truth is *real* and falsehood and heresy *unreal*. His later distinction between real and notional assent makes it possible for us to understand how in 1832 he was angry at his Anglican Church for her «do-nothing perplexity», while perceiving Rome as «a corpse left by the spirit». After his conversion, however, Newman was to assert that an Anglican could draw no more grace from the Anglican Church «than an infant receives nourishment from the breast of a dead mother».

As Newman became better acquainted with the Fathers of the Church, he came to realise that they used Scripture to prove doctrines received by tradition, which was tantamount to official magisterium.

It appears that one of the ideas of his friend Froude with which Newman agreed entirely was that *theological creativity* is encouraged, not discouraged, by

*constraint and discipline*. This becomes particularly relevant when Ker in the latter part of the book interprets Newman's words as if he would have welcomed a greater freedom in the Church, allowing theologians more say and even ultimate authority in determining the validity of any proposed changes in teaching. The carefully balanced views of Newman would not have allowed any confusion to arise between changes of attitude or approach by Pope John XXIII, say, and a change of doctrine, such as would obtain if the Church no longer held that «error has no rights» — as affirmed by Leo XIII.

The best thing about this biography is that, as far as it could ever be possible to do so, all the relevant affirmations of Newman are stated, so the reader can form his own opinion, and be amazed at the *consistency* of Newman's views (which are all essentially compatible with the teaching of the Church). To do so, however, requires skipping over certain extrapolations of the author. A typical example of this (p. 684) is that Newman «mocked the intransigence of Pio Nonno», when in that very passage alluded to, Newman agrees with the Pope's stance and principle, even though he foresees changes in attitudes, changes that would later come with Leo XIII... and Vatican II. Newman also showed insight in predicting the need for a non-Italian Pope in the twentieth century («Will not the next century demand Popes who are not Italian?»). This appears in the context of lamenting the lack of German or Anglosaxon influence to counterbalance a certain Spanish and Italian dominance in the style and policies of the Holy See.

On the question of infallibility, admirably as Ker describes the whole development of Newman's fears, acceptance and defence of the Vatican I definition, one feels that the breadth of vision of the man later to be named a Cardinal of the Roman Church is not given its full scope. When Newman's own words are allowed to explain the exact meaning and delicately balanced weight of his affirmations, one can only admire the peace and wholesomeness of the Catholic truths they convey. But let one phrase be quoted out of context, or presented in isolation from all the other safeguards and provisos, and the result is a regrettable injustice to his thought, and a disservice to the teaching of the Roman Catholic Church he wished at all cost to support.

Let one example suffice. Newman had said: «Nor does it at all follow that because there is a gift of infallibility in the Catholic Church therefore the parties that are in possession of it are in all their proceedings infallible». That infallibility might be exercised «harshly» was a fear Newman had, not so much as exercised by the Pope as by a local bishop (of Munich, say, in the case of Dollinger). That it might not be exercised «immediately» is but a fact of history. That it might be exercised, but «not fully», would provide room for later clarifications (as has been made in our time by *Mysterium Ecclesiae*: «some dogmatic truths are first expressed incompletely — but not falsely — and at a later date, when considered in a broader context of faith or human knowledge, they receive a fuller or more perfect expression»). Ker, in the loose terminology of some present-day theolo-

gians, talks about «non-infallible pronouncements», a phrase not found — as far as I know — in Newman. For Newman it is the person (Pope) or body (Council with the Pope) not the subject-matter that is endowed with infallibility and may or may not have exercised it in a pronouncement. The fallacy that if a teaching of the Church is «not infallible» it might be fallible, is too often voiced to be disregarded as a source of error, and such terminology should be avoided — as Newman avoided it: «Infallibility...», he wrote in *A Grammar of Assent*, «is a faculty or gift, and relates, not to some one truth in particular, but to all possible propositions in a given subject-matter. We ought, in strict propriety, to speak not of infallible acts, but of acts of infallibility».

One of the steps that led Newman steadfastly towards Rome was the discovery of the Saints of «Rome» from *after* the Reformation. This meant that the Church producing such holy men, men of the same stamp as the products of the Early Church, a Saint Athanasius or a Saint Ambrose, was the same Holy Catholic Church. If, at the time of his conversion, he was not quite sure whether the Anglican orders were valid or not, by 1870 he was completely convinced they were not. In a letter to Ambrose Phillipps he wrote that «The Roman communion is the only True Church, the Ark of Salvation, and only religious body... in which is salvation». With so much confusion having been created about Vatican II statements (clear as they are in themselves) on the «subsistence» of the true faith in the Catholic Church, it is refreshing (as so many of Newman's writings are) to have things so unambiguously stated.

Among other ideas of Newman that shed a clear, and even prophetic light, on current doctrinal issues and attitudes, the following are worth stressing. The avoidance of any ambiguity in determining the teaching of the Catholic Church, but also of any uncharitable remarks towards those in error, for they are to be «drawn and reclaimed by love not by repulsion». Novelty — in times of reform — often appears as error in people's minds through «the refraction with which it enters into their conception». The whole-hearted acceptance of the laity into the full life of the Church, while denouncing equally the mistakes in ecclesiastics of lecturing laymen in secular matters, and lay discussion on education of the clergy. That discussion should be allowed in all matters which the Church has not ruled. And last, but not least, the admiration for «the raw material of human nature, so excellent, so dangerous, and capable of divine progress».

Newman's words and actions, as those of «Everyman», will always be liable to different interpretation. Fr Ian Ker, in this book, has produced a remarkable and lasting contribution which presents Newman's life and works as objectively and ecumenically as can ever be expected.

R.A.P. Stork

**Pagina bianca**

## LIBRI RICEVUTI

- AA.VV., *Alle radici della mistica cristiana*, Edizioni Augustinus, Palermo 1990, pp. 114.
- AA.VV., *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales. XI Simposio Internacional de Teología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, pp. 1016.
- AA.VV., *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin. Actes du Symposium sur la pensée de saint Thomas d'Aquin tenu a Rolduc, les 4 et 5 novembre 1989* (a cura di L. Elders), Pontificia Accademia di S. Tommaso-Libreria Editrice Vaticana, Roma 1990, pp. 280.
- AA.VV., *La teologia pastorale. Natura e compiti* (a cura di F. Marinelli), EDB, Bologna 1990, pp. 266.
- AA.VV., *Origine et postérité de l'Évangile de Jean* (XIII Congrès de l'ACFEB, Toulouse 1989, publié sous la direction d'Alain Marchadour), Lectio Divina 143, Ed. du Cerf, Parigi 1990, pp. 340.
- ARTURO BLANCO, *¿Qué es la Teología?*, Ediciones Palabra, Madrid 1990, pp. 216.
- PACIFICO M. BRANCHESI OSM - M. ROSAURA FABBRI SMR (a cura di), *Serve di Maria Riparatrici 4. Fonti e documentazione*, Edizioni Marianum - Istituto Storico O.S.M., Roma 1990, pp. 702.
- WALTER BRANDMÜLLER, *Papst und Konzil im Großen Schisma. Studien und Quellen*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1990, pp. XXII + 412.
- ANGELO CAMPODONICO, *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, Marietti, Genova 1989, pp. 216.
- JACINTO CHOZA, *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid 1990, pp. 370.
- PAUL JOSEPH CORDES, *Inviati a servire. Presbyterorum ordinis: Storia, esegesi, temi, sistematica*, Piemme, Casale Monferrato 1990, pp. 336.
- JOSEPH M. DE TORRE, *William James: Pragmatism*, Center for Research and Communication - College of Arts and Sciences, Manila 1990, pp. 112.

- EDMOND FARHAT, *Libano perché?*, Edizioni Vivere In, Roma 1990, pp. 232.
- FRANCISCO FERNANDEZ CARVAJAL, *Hablar con Dios. Meditaciones para cada día del año. Tomo V. Tiempo Ordinario (3) Semanas XXIV-XXXIV*, Ediciones Palabra, Madrid 1990, pp. 816.
- ADRIANO GARUTI, *Il Papa Patriarca d'Occidente? Studio storico dottrinale*, Edizioni Francescane, Bologna 1990, pp. 280.
- DANIEL INNERARITY, *Dialéctica de la modernidad*, Rialp, Madrid 1990, pp. 268.
- STANLEY L. JAKI, *Ciencia, Fe, Cultura*, Ediciones Palabra, Madrid 1990, pp. 216.
- IAN KER, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford University Press, Oxford 1990 (reprint), pp. 764.
- GIUSEPPE LIBERTO, *Il canto della preghiera*, Edizioni Vivere In, Roma 1990, pp. 72.
- MIGUEL LLUCH-BAIXAULI, *La teología de Boecio. En la transición del mundo clásico al mundo medieval*, EUNSA, Pamplona 1990, pp. 350.
- GILFREDO MARENGO, *Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 200.
- FRANCESCO MARINELLI, *Sacramento e ministero tra Teologia e Pastorale*, Piemme, Casale Monferrato 1990, pp. 190.
- VITTORIO MATHIEU, *Gioco e lavoro*, Spirali/Vel, Milano 1989, pp. 200.
- VITALIANO MATTIOLI, *Laboratorio umano*, Edizioni Augustinus, Palermo 1990, pp. 240.
- ANTONIO MILLAN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990, pp. 836.
- OCTAVIO RUIZ ARENAS, *Teología della Rivelazione. Gesù epifania dell'amore del Padre*, Piemme, Casale Monferrato 1989, pp. 336.
- JOHANNES STÖHR (a cura di), *Brüderliche Zurechtweisung Nova et vetera - Texte und Kommentare zu Themen christlicher Spiritualität*, EOS Verlag, St. Ottilien 1989, pp. 178.
- ALBERTO VICIANO, *Cristo el autor de nuestra salvación. Estudio sobre el Comentario de Teodoreto de Ciro a las epistolas paulinas*, EUNSA, Pamplona 1990, pp. 252.

INDICE  
vol. 4 (1990)

ARANDA ANTONIO	
Creatividad teológica y experiencia cristiana .....	283
BASEVI CLAUDIO	
La teologia del matrimonio nell'Epistola agli Ebrei (Eb 13, 4) ...	349
BERMÚDEZ CATALINA	
Predestinazione, grazia e libertà nei Commenti di san Tommaso alle Lettere di san Paolo .....	399
BLANCO ARTURO	
Parola, persona e storia nella Rivelazione divina .....	263
BYRNE ANDREW	
Some ins and outs of inculturation .....	109
CHACÓN ALFONSO C.	
La <i>Summa de Penitentia iniungenda</i> dello Pseudo-Prepositino: Edizio- ne del Testo .....	3
CIRILLO ANTONIO	
Il valore rivelativo dei miracoli di Cristo in San Tommaso .....	151
CIRILLO ANTONIO	
La teologia e il teologo in recenti scritti (I) .....	309
GOYRET PHILIP	
I vescovi come vicari di Cristo. Analisi di alcuni brani di <i>Lumen gentium</i> n. 27 .....	369
JAKI STANLEY L.	
La cristologia e l'origine della scienza moderna .....	334
LANZETTI RAUL	
Il fondamento ecclesiologico dell'impegno dei pastori nella santità secondo il Catechismo romano (1566) .....	43

McCLOSKEY III C. JOHN	
The apostolate of personal influence in the work of Cardinal Newman .....	423
OCÁRIZ FERNANDO	
La Personne du Verbe, source de vérité .....	249
SUAREZ ANTOINE	
Ist der menschliche Embryo geistig beseelt? .....	69
RECENSIONI:	
AA.VV., <i>Laici verso il terzo millennio</i> [M.A. Cenzon] .....	224
AA.VV., <i>L'evidenza e la fede</i> [A. Blanco] .....	447
AA.VV., <i>Solidarietà nuovo nome della pace</i> [M.A. Ferrari] .....	204
AA.VV., <i>The Church and women. A compendium</i> [E. Juliá] .....	217
ABBÀ G., <i>Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale</i> [E. Colom Costa] .....	466
BURKE C., <i>Authority and Freedom in the Church</i> [A. Cirillo] .....	221
CARDONA C., <i>Etica del quehacer educativo</i> [D. Gamarra] .....	478
COTTIER G., <i>Etica dell'intelligenza</i> [M. D'Avenia] .....	200
DACQUINO P., <i>Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia, 2: inseparabilità e monogamia</i> [A. Miralles] .....	191
DAGNINO A., <i>La vita cristiana o il mistero pasquale del Cristo mistico</i> [E. Juliá] .....	211
DELORME J. (ED.), <i>Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles</i> [B. Estrada] .....	440
FABRO C., <i>Le prove dell'esistenza di Dio</i> [L. Clavell] .....	454
GARCÍA DE HARO R., <i>Matrimonio e famiglia nei documenti del Magistero</i> [C. Bermúdez] .....	187
GARUTI A., <i>Il Papa Patriarca d'Occidente (studio storico-dottrinale)</i> [E. Juliá] .....	460
GNILKA J., <i>Das Matthäusevangelium - II Teil</i> [B. Estrada] .....	435
GONZALEZ L.A., <i>Filosofia di Dio</i> [J. Fernández Aguado] .....	232
HERR T., <i>La dottrina sociale della Chiesa</i> [H. Fitte] .....	207
IBAÑEZ LANGLOIS J.M., <i>Teología de la liberación y libertad cristiana</i> [E. Colom Costa] .....	474
JOURNET C., <i>Maria corredentrice</i> [A. Cirillo] .....	215
KER I., <i>John Henry Newman: a biography</i> [R.A.P. Stork] .....	489
LANZA S., <i>Introduzione alla Teologia Pastorale</i> [E. Borda] .....	480
LLANO A., <i>La nueva sensibilidad</i> [E. Colom Costa] .....	236
LOPEZ QUINTAS A., <i>Cuatro filósofos en busca de Dios</i> [A. Rodríguez Luño] .....	458

MALECZEK W., <i>Petrus Capuanus. Kardinal, Legatem am vierten Kreuzzug. Theologe (+ 1214)</i> [A.C. Chacón] .....	229
O'CONNOR J.T., <i>The hidden Manna: A Theology of Eucharist</i> [T.J. McGovern] .....	463
ORÓZ RETA J., <i>San Agustín. Cultura clásica y cristianismo</i> [V. Reale] .....	227
RODRÍGUEZ LUÑO A. - LOPEZ MONDEJAR R., <i>La fecondazione «in vitro». Aspetti medici e morali</i> [M. Teresa Russo] .....	472
SARAIVA MARTINS J., <i>I Sacramenti della Nuova Alleanza</i> [A. Blanco] .....	184
SCHOUPPE J.P., <i>Le réalisme juridique</i> [V. Bosch] .....	201
SECONDIN, <i>Alla luce del Suo Volto</i> [E. Juliá] .....	483
SEGALLA G., <i>Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento</i> [B. Estrada] .....	443
SESÉ ALEGRE F.J., <i>Trinidad, Escritura, Historia. La Trinidad y el Espíritu Santo en la Teología de Ruperto de Deutz</i> [A.C. Chacón] .....	175
TILLARD J.M., <i>Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione</i> [E. Juliá] .....	177
TIRELLI BARILLA L., <i>La fede dei figli di Dio</i> [A. Cirillo] .....	215
TORRESANI A., <i>Breve storia della Chiesa</i> [J.L. Pastor] .....	231
WEISHEIPL J.A., <i>Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere</i> [F. Russo] .....	487
WEISMAYER J., <i>La vita cristiana in pienezza. Sintesi storico-teologica della spiritualità cristiana</i> [M. Belda] .....	209