

ANNALES THEOLOGICI

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

EDIZIONI PIEMME

Imprimatur: † Remigio Ragonesi
Arcivescovo tit. di Ferento
Vicegerente
Roma, 3.6.1992

Mentre questo numero di Annales theologici entra in tipografia, il popolo di Dio si dispone ad accogliere con gioia la solenne beatificazione del Venerabile Servo di Dio Josemaría Escrivá de Balaguer, Fondatore dell'Opus Dei e ispiratore di questo Ateneo Romano della Santa Croce. Nell'indicarlo come modello di santità, la Chiesa ne ricorda il profondo insegnamento spirituale quale precursore del Concilio Vaticano II, specie per quanto concerne la dottrina della chiamata universale alla santità ed il ruolo dei laici nell'ordinamento a Cristo delle realtà temporali.

L'articolo del Prof. Pedro Rodríguez, con cui si apre il primo fascicolo del 1992, vuole offrire ai lettori di Annales theologici una qualificata chiave di lettura della teologia che innerva uno dei punti centrali del messaggio spirituale del Beato Josemaría Escrivá: quello dell'esaltazione della Croce di Cristo in ogni attività secolare, mediante l'esempio ed il lavoro di coloro che il battesimo ha elevato alla dignità di alter Christus.

Nei fascicoli successivi intendiamo continuare ad ospitare articoli che, nella linea di un progressivo e sempre più lucido approfondimento dell'insegnamento del Fondatore dell'Opus Dei, ne mettano in luce l'implicita valenza teologica, ne studino le fonti, ne valutino il ruolo nel contesto storico-dottrinale in cui egli svolse la sua azione pastorale. Consapevoli di svolgere così un fedele e doveroso servizio alla Chiesa, siamo certi che tale contributo non offrirà solo spunti sotto il profilo teologico, ma fornirà un prezioso alimento a tutti coloro che, nella quotidianità del mistero vissuto, cercano l'incontro con Cristo in mezzo al mondo.

La Redazione

Pagina bianca

OMNIA TRAHAM AD MEIPSUM

Il significato di Giovanni 12, 32
nell'esperienza spirituale di Mons. Escrivá de Balaguer

Pedro RODRIGUEZ

Sommario: I. *Il testo di san Giovanni e il suo contesto* - 1. Il testo di san Giovanni 12, 32 - 2. Giovanni 13, 14 come contesto remoto - 3. Altri testi complementari - 4. L'attrazione di Cristo - II. *I testi di Mons. Escrivá de Balaguer su Gv 12, 32* - 1. Il testo originario e la sua risonanza nell'Istruzione dell'1.4.1934 - 2. Ricordi del 7 agosto - 3. Relazioni sviluppate - 4. Brevi formulazioni della «comprensione» - 5. Testi che ampliano la cristologia di Gv 12, 32 - III. *Il significato spirituale di Gv 12, 32 secondo Mons. Escrivá de Balaguer* - 1. Redenzione oggettiva e soggettiva - 2. Innalzare di nuovo Cristo - 3. La novità del 7 agosto del 1931 - 4. Porre Cristo al culmine di tutte le cose - 5. Gv 12, 32 ed il cristiano «ipse Christus». Dimensione eucaristica della «comprensione» - 6. L'«unità di vita» alla luce del 7 agosto del 1931 - 7. Schema sintetico.

Il 7 agosto del 1931, durante la Santa Messa, nell'innalzare l'OSTIA Sacra dopo la consacrazione eucaristica, le parole di san Giovanni, cap. 12, v. 32 rimasero impresse a fuoco nell'anima di Josemaría Escrivá. Si presentarono «al mio pensiero – scrisse quella stessa sera – con forza e chiarezza straordinarie». Le «udi» come sono nel testo latino della Vulgata: *Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum*. Aveva allora 29 anni e non ne erano trascorsi ancora tre da quando aveva fondato l'Opus Dei. Quella della mattina del 7 agosto fu un'esperienza mistica del suo spirito, simile ad altre che si erano manifestate – e continuavano a verificarsi – nella vita del Servo di Dio. Mi riferisco all'irruzione del divino nella sua anima sotto forma di *loquela* o *locutio* divina¹. Ad un primo impulso di ti-

¹ Dopo alcuni anni scriverà ricordando questa data: «quel giorno della Trasfigurazione, celebrando la Santa Messa nel "Patronato de enfermos", in un altare laterale, men-

more di fronte alla Maestà di Dio, seguì la pace del «ne timeas!», sono Io. «E compresi che saranno gli uomini e le donne di Dio ad innalzare la Croce con la dottrina di Cristo sul pinnacolo di tutte le attività umane... E vidi il Signore trionfare e attrarre a Sé tutte le cose»².

Josemaría Escrivá visse quest'esperienza soprannaturale, e così la espose numerose volte, in un'ottica chiaramente relativa alla fondazione, ossia, in stretta relazione con lo spirito dell'Opera che il Signore gli aveva affidato. Il 2 ottobre del 1928 aveva «visto» l'Opus Dei³ e il 14 febbraio del 1930 comprese che il Signore voleva in essa anche le donne⁴. Ora, in quella mattina di agosto del 1931, Dio gli fece comprendere, con insospettata profondità, il significato santificatore e salvifico del compito di questi «uomini e donne di Dio». La comprensione di queste parole di Cristo – che lo Spirito Santo gli concesse – appariva ai suoi occhi come esplicativa dello spirito e della missione dell'Opus Dei. Si può dire, di conseguenza, che questa comprensione del testo biblico – che predicò continuamente da allora – contribuì in maniera decisiva a delineare la sua concezione della vita cristiana nel mondo e a conferirgli il suo significato peculiare nel patrimonio spirituale della Chiesa. D'altra parte – la comprensione di cui abbiamo parlato – costituisce un apporto del Fondatore dell'Opus Dei alla incessante ricerca ecclesiale del *sensus plenior* del testo giovanneo.

L'esperienza del 7 agosto presenta la riflessione teologica in un duplice momento: da una parte, appare la stessa parola della Scrittura

tre elevavo l'Ostia, *udii un'altra voce senza rumore di parole* (*Lettera*, 29.12.1947, 14.11.1966, n. 89).

Le opere che utilizziamo di Mons. Escrivá de Balaguer sono: a) *Cammino*, Ares, Milano 1985¹⁹; *Solco*, Ares, Milano 1986; *Forgia*, Ares, Milano 1987; si citano con il numero corrispondente ad ogni «punto». b) *Colloqui con Mons. Escrivá*, Ares, Milano 1982⁴; *È Gesù che passa*, Ares, Milano 1982⁴; *Amici di Dio*, Ares, Milano 1982²; delle quali citiamo numeri in margine dei paragrafi. c) Le raccolte di *Istruzioni e Lettere*, scritti rivolti ai membri dell'Opus Dei, e gli *Apuntes íntimos*, quaderni autografi di Mons. Escrivá, scritti negli anni trenta, dei quali citiamo anche i numeri in margine.

² Il racconto autografo di questo intervento di Dio nella sua anima, al quale appartengono le citazioni tra virgolette del testo, è contenuto negli *Apuntes íntimos*, n. 217 (cfr. A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ-IGLESIAS, J.L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei*, Giuffrè, Milano 1991, p. 21).

³ Cfr. J.L. ILLANES, *Dos de octubre de 1928: alcances y significado de una fecha*, in AA. VV., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, Eunsa, Pamplona 1985, pp. 65 ss.

⁴ Cfr. ANA SASTRE, *Tiempo de caminar. Semblanza de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 1989, cap. VI della prima parte, intitolata «Mujeres en el Opus Dei».

ra, pronunciata da Dio nell'anima del Servo di Dio («si presentò al mio pensiero»), e, allo stesso tempo, «compresa» da lui con una singolare profondità («e compresi»). Dall'altra, gli fu concesso non solo di *udire e comprendere* – la missione che il Signore gli affidava – alla luce del testo di san Giovanni, ma anche di *vedere* il trionfo di Cristo ed il misterioso realizzarsi della *tractio* salvifica della Croce. Entrambi i momenti appaiono, ovviamente, uniti in quell'evento spirituale. Sono, tuttavia, di natura teologica diversa. Questo secondo momento, di profonda natura mistica, orienta la riflessione su una linea che sfugge, almeno in maniera immediata, alla tematica teologica. Il primo, in cambio, oggetto di successive meditazioni da parte dello stesso Fondatore è quello che presenta direttamente il discorso propriamente teologico e quello che ora ci interessa considerare, anche nel suo duplice aspetto: la parola udita e, con essa, la sua comprensione – che è ugualmente soprannaturale frutto di quella irruzione di Dio.

Con questo si vuole intendere che una riflessione sull'esperienza del 7 agosto del 1931 deve essere alla base di una meditazione teologico-biblica alla luce della comprensione del mistero di Cristo che fu concessa al discepolo amato: Giovanni, “il Teologo”, come lo chiama la Tradizione. Su questa linea si muove, a mio parere, la comprensione mistica che Mons. Escrivá ebbe di queste parole evangeliche. Vediamo, quindi, per primo, il testo biblico e il suo contesto; dopo, i testi nei quali il Servo di Dio esprime la sua comprensione; infine, ciò che «comprese» esposto in forma teologica.

I. Il testo di san Giovanni e il suo contesto ⁵

1. Il testo di San Giovanni 12, 32

Il versetto di cui ci occupiamo si incontra all'interno di una parte importante del Vangelo giovanneo: Gv 12, 20-36. Con essa san Giovanni conclude il ministero pubblico di Gesù e si dispone a narrare,

⁵ Nella vasta bibliografia sul tema ci rifacciamo a due accreditate opere dell'esegesi cattolica di questo secolo: M.J. LAGRANGE, *L'Évangile de Saint Jean*, Lecoffre, Paris 1927; R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, 4 vol. (Commentario teologico del Nuovo Testamento, IV), Paideia, Brescia 1973-1987. Una scelta di commenti patristici su San Giovanni in S. BOUQUET, *L'Évangile selon Jean expliqué par les Pères*, Paris 1985.

a partire dal cap. 13, ciò che accadde tenuto conto di quella «notte memorabile»: il mistero della morte e risurrezione del Signore. La parte citata anticipa il significato salvifico di questo mistero, offrendoci la teologia giovannea della Croce. L'occasione di questi sviluppi, venne data da quei greci che volevano vedere Gesù (vv. 20-22). Ma, immediatamente, questi uomini rimangono come semplice sfondo: non si torna più a parlare di loro. La risposta di Gesù va oltre: «È giunta l'ora che sia glorificato il Figlio dell'uomo» (v. 23). Tutta la sezione è come uno sviluppo del significato di queste parole. «Con grande abilità costruttiva egli [l'evangelista] ha trovato una conclusione adatta all'attività pubblica di Gesù: uno sguardo alla morte di Gesù sulla croce (vv. 24.33), che però egli considera come l'ora della "esaltazione" del Figlio dell'uomo (vv. 23.32), cioè della glorificazione e della vittoria di Gesù (vv. 31 s.). Come illustra l'immagine, accuratamente scelta, del chicco di grano (v. 24), dalla morte verrà aperta la via alla vita, non solo per Gesù ma anche per tutti coloro che lo seguono e lo "servono" (v. 26). La "glorificazione" di Gesù qui è vista particolarmente nella sua fruttuosità universale, nell'attrazione di tutti gli uomini pronti a credere (v. 32). La vittoria sul nemico di Dio, il "principe di questo mondo" (v. 31), diventa anche una vittoria missionaria nel mondo degli uomini, come rileva l'evangelista guardando alla sua epoca. Lo scontro con il giudaismo continua fino all'ultimo (vv. 34-36); ma l'invito a credere è formulato in modo da diventare un appello attuale a tutti gli uomini che nelle tenebre del mondo cercano la vera luce (vv. 35 s.)»⁶.

In questa successione di idee il v. 32 ha una forza rivelatrice culminante: «Io quando sarò elevato (ὑψωθῶ, *exaltatus fuero*) da terra, attirerò tutti a me». È, infatti, uno dei testi più rappresentativi che caratterizza il Quarto Vangelo, sottolineato da tutta la Tradizione⁷, perché è precisamente nella Croce dove comincia a rivelarsi la gloria

⁶ R. SCHNACKENBURG, o.c., II, p. 632.

⁷ Un testo tra molti: «"La gloria del Signore", quale gloria? Senza dubbio la croce, sulla quale Cristo è stato glorificato: lui, lo splendore della gloria del Padre, come egli stesso ebbe a dire nella imminenza della sua passione: "Ora il Figlio dell'uomo è stato glorificato, e anche Dio è stato glorificato in lui e lo glorificherà subito". Chiama gloria la sua esaltazione sulla croce. La croce di Cristo infatti è gloria ed è la sua esaltazione. Ecco perché dice: "Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me"» (SANT'ANDREA DI CRETA, *Disc. 9 sulle Palme*: PG 97, 1002).

ed il trionfo di Cristo⁸. L'elevazione, nel nostro versetto, si riferisce, quindi, immediatamente all'innalzamento di Cristo sulla Croce. Ma questa croce elevata sulla terra, anche se non è ancora formalmente la glorificazione di Gesù⁹, indica cristologicamente la risurrezione e l'ascensione di Gesù al Padre, ossia, la glorificazione di Cristo in senso stretto; quindi la Croce, essendo il luogo eminente dell'obbedienza di Cristo al Padre, costituisce per se stessa il cammino della glorificazione di Gesù, anticipando la gloria di Cristo agli occhi della fede¹⁰. Da questa considerazione cristologica ne deriva quest'altra soteriologica: questa Croce è gloriosa perché in essa si rivela con la massima intensità il mistero dell'infinito amore di Dio per l'umanità e tutta la creazione: «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio Unigenito» (Gv 3, 16); nella Croce il Padre glorificò il Figlio proclamandolo Salvatore del mondo. La salvezza arriverà all'uomo – e con lui a tutte le creature – attraverso l'attrazione che esercita il Salvatore crocifisso, attrazione che dimostra la ἐξουσία, il potere di Cristo crocifisso e glorioso, e che non è altro che la «espansione» del suo amore infinito, della carità del Padre e del Figlio¹¹. La Croce è gloriosa perché il nemico è stato vinto in modo definitivo, e la *tractio* divina della Croce non ha altro limite, per definirlo con la espressione di Schnackenburg, «tranne la resistenza opposta dall'incredulità»¹².

⁸ Giovanni utilizza per la Croce la stessa parola di Luca per riferirsi alla Ascensione (cfr. At 2, 33): ὑψωθῆναι, *exaltari*, essere innalzato, ma in san Giovanni il vocabolo appare esclusivamente riferito alla Croce. I testi sono, a parte questo: poco dopo il v. 34, e prima 3, 14, e 8, 28.

⁹ M.J. LAGRANGE, o.c., p. 81, insiste soprattutto sul fatto, anche in san Giovanni «elevazione» e «glorificazione» di Cristo sono temi diversi, anche se nella teologia giovannea hanno una peculiare prossimità.

¹⁰ Alle spalle della dottrina di san Giovanni sul tema – come quella di san Paolo in Fil 2, 5-11, con prospettiva diversa – c'è, secondo il pensiero degli esegeti, una profonda meditazione sulla figura del Servo di Jahweh secondo Is 52, 13: «Ecco, il mio servo avrà successo, sarà innalzato, onorato, esaltato grandemente».

¹¹ San Paolo, dalla sua prospettiva soteriologica, pone ugualmente in rilievo la *tractio* della Croce: «Noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio» (1 Cor 1, 23-24). «Perché dunque questa Croce è la suprema potenza e sapienza di Dio? La risposta è una sola: perché nella Croce si è manifestato l'amore: "Dio dimostra il suo amore per noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi"» (Rm 5, 8) (GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione*, 31.VIII.1988).

¹² R. SCHNACKENBURG, o.c., p. 653.

Il Fondatore dell'Opus Dei «udì» il versetto di Giovanni – già lo abbiamo detto – secondo il testo letterale della Vulgata, così come lo leggeva e meditava allora la Chiesa. Secondo il testo greco che lesse San Girolamo – la *tractio* divina si esercita sopra τὰ πάντα, *omnia*, tutte le cose (aspetto cosmico della redenzione). La lettura critica oggi più accettata – accolta nella Neovulgata – interpreta, πάντας, *omnes*, tutti gli uomini (aspetto antropologico). In realtà le due letture, che sono solidamente testimoniate, sono complementari tra loro: l'una include l'altra. Secondo gli esegeti, il significato teologico delle due letture è il medesimo¹³.

2. *Giovanni 13, 14 come contesto remoto*

La dottrina di Gv 12, 32 è in stretta relazione con gli altri passi del Vangelo di san Giovanni che sviluppano il tema «elevazione del Figlio dell'uomo», specialmente, con Gv 3, 14-15: «E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna». La vicinanza tematica e spirituale dei due passi è così accertata, che il loro studio congiunto ci appare fondamentale per la comprensione dell'esperienza del 7 agosto. La meditazione cristiana nel corso dei secoli ha compreso come entrambi i testi si chiarificano reciprocamente, e si compensano l'uno con l'altro per rivelarci il mistero dell'innalzamento sotterriologico di Cristo. Il testo di Gv 3 allude per primo all'episodio di Nm 21, 4-9, dove si narra come gli israeliti, che erano stati castigati con una piaga di serpenti velenosi, guarirono alla vista del serpente di bronzo che il Signore ordinò a Mosè di alzare. San Giovanni – come afferma San Cirillo di Alessandria – passa di seguito «dalla storia alla tipologia»¹⁴ e si serve dell'episodio – utiliz-

¹³ Cfr. M.J. LAGRANGE, o.c., p. 384, e R. SCHNACKENBURG, II, p. 53, nota 13. Sant'Agostino, che legge τὰ πάντα, fa una lettura teologica alternativa sulla linea antropologica di πάντας: «Si omnia ipsi homines intelligendi sunt... possumus dicere: ...omnia hominum genera, sive in linguis omnibus, sive in aetatibus omnibus, sive in grandibus honorum omnibus, sive in diversitatibus ingeniorum omnibus, sive in artium licitarum et utilium professionibus omnibus, et quidquid aliud dici potest secundum innumerabiles differentias quibus inter se praeter sola peccata homines distant, ab excelsissimis usque ad humillimos, a rege usque ad mendicum; omnia, inquit, traham post me, ut sit caput eorum, et illi membra eius» (AUGUSTINUS, *Tract. in Joannis evangelium*, 53, 11: PL 35, 1773).

¹⁴ «Fino a qui la storia (τῆς ἱστορίας). Essa, tuttavia, descrive tipologicamente (ἐν τύπῳ) tutto il mistero dell'incarnazione» (CYRILLUS ALES., *In Joannis Evangelium*, 2, III, 14-15). Già il libro della Sapienza (16, 6) aveva qualificato il serpente di bronzo come «segno di salvezza» (σύμβολον σωτηρίας).

zato qui per prima e unica volta nel Nuovo Testamento – per spiegare il mistero della Croce di Cristo.

Gesù non dice, in nessuno dei due passi, in cosa consista l'innalzamento di cui parla. Il discepolo amato lo «seppe» e lo dichiara in Gv 12, 33. Gesù, quando parlava della sua elevazione, si riferiva alla morte di cui sarebbe morto. Ma è lo stesso Gesù che ci dice esplicitamente in Gv 3, 15 la finalità ultima della sua elevazione sulla Croce: la salvezza, la vita eterna. D'altra parte, ognuno dei due passi colloca, fra l'evento dell'elevazione (la Croce) e la finalità ultima (la vita eterna), una realtà intermedia che appare come la finalità prossima dell'elevazione.

In Gv 12, 32 questa realtà è la *tractio* della Croce. L'elevazione è il cammino attraverso il quale Gesù attira a sé tutti gli uomini e tutte le cose: questa attrazione che Cristo esercita dalla Croce è quella che porta l'uomo alla salvezza, alla vita eterna. In Gv 3, 14, invece, Cristo è innalzato sulla Croce, posto in alto, precisamente perché possa essere guardato e visto dagli uomini. Si intende che si tratta dello sguardo che porta a vedere, cioè, dello sguardo della fede, come dice espressamente Gesù nel seguente versetto «perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna». L'uomo si salva con questo sguardo (fede e amore: «la fede che opera per mezzo della carità», Gal 5, 6) al Crocifisso. Gv 12 sottolinea, quindi, la potenza redentrica degli atti di Cristo: la *tractio* divina della Croce. Gv 3, da parte sua, pone in primo piano la necessità della collaborazione dell'uomo: cioè che l'uomo «guardi» il suo Salvatore (che lo attira). Ma le due dimensioni o realtà intermedie si trovano in entrambi i passi con i relativi contesti. Non dimentichiamo, per esempio, che Gv 12, 32 costituisce il culmine delle parole di Cristo come risposta alla domanda di quei proseliti greci che dissero ai discepoli: «Vogliamo vedere Gesù». Quegli uomini volevano «vederlo», ma in una maniera terrena, anche se piena di calore umano e simpatia. Per questo la parte che commentiamo sarà in realtà spiegare in cosa consiste veramente «vedere Gesù». Gesù intende dire: tutti potranno vedermi quando sarò sulla Croce, e li attirerò.

L'espressione «vedere», «guardare» ci riconduce necessariamente a Gv 19, 34-37. Cristo è già sulla Croce ed ha ricevuto il colpo di lancia nel costato, dal quale è uscito sangue e acqua (v. 34). Giovanni stesso ci assicura che egli lo vide e che dice la verità (v. 35), e che questo accadde affinché si compisse la Scrittura, che dice (Zc 12, 10):

«Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto» (v. 37). È difficile esagerare l'importanza che ebbe questo versetto di Zaccaria nella meditazione giovannea della Croce, che è come lo sviluppo di ciò che egli vide in Gesù, trafitto dalla lancia. Questo è lo sguardo umano che «vede» Cristo. La parola greca che sta per *videbunt* non significa un semplice guardare, un guardare superficiale, ma un guardare penetrante, che «vede» la realtà: nel nostro caso, uno sguardo che dal costato aperto giunge sino al cuore di Gesù, che raggiunge il mistero e scopre, quindi, la paradossale *gloria* di Cristo sulla Croce. Nel riuscire a «vederlo» consiste la vita dell'uomo, perché è la vita (nel senso di Giovanni: vita eterna) la posta in gioco. Ma vede soltanto colui che guarda con lo sguardo della fede¹⁵. Il paradigma di questo sguardo che comprende e salva, lo offre sullo stesso Calvario il Centurione, «visto ciò che era accaduto» e credette (cf. Lc 23, 47) e, soprattutto, il Buon Ladrone, che «riconosce» nel Crocifisso il Re dell'Universo: «Ricordati di me quando entrerai nel Tuo Regno» (Lc 23, 42). Questa teologia è quella che sta dietro la liturgia del Venerdi Santo, nella quale la Chiesa canta: «Ecco il legno della Croce, al quale fu appeso il Cristo, Salvatore del mondo».

Ma il tema dello sguardo si apre a nuovi orizzonti. Perché insieme allo sguardo dell'uomo verso Gesù, e precedendolo, c'è lo sguardo di Gesù sugli uomini. Gesù «guarda» dalla Croce, ci guarda¹⁶. «Gesù allora, vedendo la madre e lì accanto a lei il discepolo che egli amava...» (Gv 19, 26). L'incontro salvifico con Cristo sulla Croce si esprime nel Vangelo di Giovanni nella visione antropologica dello sguardo. Cristo che guarda (con l'amore infinito di Dio) ed è a Sua

¹⁵ Il Signore lo aveva già detto rispondendo precisamente alla domanda «Tu chi sei?»: «Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che Io Sono» (Gv 8, 28). Queste parole di Gesù sono dirette precisamente a coloro che lo perseguitano e lo porteranno sulla Croce, cosa che dà origine alla difficile questione del suo significato (si veda la estesa esegesi di questo versetto in CYRILLUS ALEX., *In Joannis Evangelium*, lib. 5, VIII, 28: PG 74, 823-832, in cui si presentano le differenti interpretazioni del testo. La prima di queste proposte esegetiche [«cum sublime aliquid sapere de me inceperitis... tunc manifesto cognoscetis me esse lucem mundi»] si ricollega specialmente con lo sguardo di cui qui si parla). In ogni caso Gv 8, 28 sottolinea l'universalità dell'efficacia dell'elevazione di Cristo sulla Croce.

¹⁶ Mons. Escrivá de Balaguer aveva una grande devozione per Cristo «vivo» sulla Croce – per Cristo prima del colpo di lancia, era solito dire – che guarda con sguardo pieno di amore, con «occhi dallo sguardo amabilissimo» (*Cammino*, 22). Non avrà questo tipo di devozione per Cristo, un'intima relazione con l'avvenimento del 7 agosto?

volta guardato (con fede). Nuovamente fa luce sul tema la tipologia del serpente che Mosè innalzò nel deserto. La tradizione culturale semita (e umana in generale) – affermano gli antropologi – ha osservato il *fascino* che, già dal primo capitolo della Genesi, il serpente esercita su coloro che lo guardano. L'evangelista, nel porre in relazione il serpente di bronzo con Cristo e con la *tractio* divina di Gv 12, pensa senza dubbio all'influsso affascinante – nella *tractio* – che Cristo eserciterà su coloro che lo «guardano». Però, secondo san Giovanni, Cristo – ancor più Cristo sulla Croce – è affascinante per l'uomo¹⁷. Per questo «è necessario»¹⁸ che Cristo sia innalzato, affinché possa essere visto e attirare a sé tutti coloro che lo «guardano» con lo sguardo di cui parliamo¹⁹.

3. Altri testi complementari

Dobbiamo qui considerare un altro testo dello stesso Vangelo: Gv 11, 52. L'evangelista, dopo aver narrato che Caifa profetizzò che Gesù doveva morire per tutta la nazione (v. 51), aggiunge: «non per la nazione soltanto, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi» (v. 52). Tutta la Scrittura, e san Giovanni in modo particolare, vede l'effetto del peccato nella rottura, nella separazione, nella dispersione: l'uomo, nel separarsi da Dio, rompe la sua stessa

¹⁷ «L'immagine del serpente era immagine dell'economia della croce» (JOANN. CHRYSOST., *De serpente homilia*, 3, PG 56, 503). Il serpente nel Paradiso era affascinante per indurre l'uomo al peccato e Cristo lo sarà per portare gli uomini a sé – *post se*, come interpreta Sant'Agostino Gv 12, 33 – alla felicità della gloria. Il serpente di bronzo – morto, inerte, che non può contagiare l'uomo con il veleno del peccato – sta a significare in questa tipologia, secondo l'esegesi patristica, il peccato sconfitto e morto sulla Croce, una volta crocifisso Gesù Cristo, che assunse, senza peccato, «la carne del peccato»: «[Dio] mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne» (Rm 8, 3). Si veda sul tema la citata omelia del Crisostomo, il testo di Teodoro di Mopsuestia che si ritrova in S. BOUQUET, o.c., pp. 64 s. e il testo di san Cirillo di Alessandria che trascriviamo più in basso.

¹⁸ Gv 3, 14; 12, 34. Cfr. anche 3, 30 e 20, 9.

¹⁹ Dio Verbo si fece uomo e salì sulla croce – spiega S. Cirillo di Alessandria (*In Joannis Evangelium*, lib. 2, III, 4-15: PG 73, 251) «Per condannare il peccato nella carne, come sta scritto (Rm 8, 3) e per ottenere come conciliatore (πρόξενος) la salvezza eterna a tutti coloro che lo guardano con fede intensa (δι' ἐκτενεστέρας τῆς πίστεως) o ricercando nelle verità divine (τῆς τῶν θεῶν δογμάτων ἐρεῦνης). Il fatto che il serpente fosse collocato sulla sommità dell'asta significa che Cristo sarebbe stato posto in un luogo chiaro e visibile (περιφανεία καὶ ἐπισημότητι), perché nessuno potesse ignorare che egli era stato innalzato sulla terra, come egli stesso aveva detto altrove (Gv 12, 32), a causa della passione che soffrì sulla Croce».

unità interna e si oppone agli altri uomini e alla Creazione, si perde e si disperde.

L'elevazione di Cristo sulla Croce, nell'attirare gli uomini, provoca l'unità di coloro che erano separati. «Congregavit nos in unum Christi amor», canta la Chiesa. La *tractio* divina che procede dalla Croce crea l'unità degli uomini. La ricomposizione dell'unità, in tutti i suoi aspetti – unità dell'uomo nel suo essere e degli uomini tra di loro, la Chiesa, *congregatio fidelium* – è frutto di questa attrazione che procede dal Crocifisso²⁰.

Un ultimo testo per comprendere biblicamente l'esperienza del 7 agosto. Gv 19, 30 descrive la morte di Cristo sulla Croce con queste parole: «e, chinato il capo, spirò», alludendo – nel suo senso più ovvio e immediato – alla separazione dell'anima dal corpo. Ma la tradizione ha «interpretato» molte volte «spirito» con la maiuscola: lo Spirito, che il Figlio invia da parte del Padre (cfr. Gv 13, 26).

L'ultimo sospiro di Gesù, soprattutto nella teologia giovannea (cfr. Gv 7, 37-39), è il preludio dell'effusione dello Spirito. Mons. Escrivá de Balaguer sembra aver presente questo testo e questa teologia quando dice: «Lo Spirito Santo è frutto della Croce»²¹.

L'elevazione di Cristo, nell'essere un percorso verso la gloria del Padre – misteriosamente anticipato dalla Croce – è, per questo, il cammino per la missione dello Spirito, fruttifica nello Spirito, attraverso il quale Cristo e il Padre ci attirano dall'interno di ciascuno di noi. «Dà loro questo Spirito – ha scritto Giovanni Paolo II²² – quasi attraverso le ferite della sua crocifissione: “Mostrò loro le mani e il costato”. È in forza di questa crocifissione che egli dice loro: “Ricevete lo Spirito Santo”. Si stabilisce così uno stretto legame tra l'invio del Figlio e quello dello Spirito Santo. Non c'è invio dello Spirito Santo (dopo il peccato originale) senza la Croce e la Risurrezione: “Se non me ne vado; non verrà a voi il Consolatore” (Gv 16, 7)».

²⁰ Cfr. anche Gv 10, 16: «E ho altre pecore che non sono di quest'ovile; anche queste io devo condurre; ascolteranno la mia voce e diventeranno un solo gregge e un solo pastore».

²¹ È Gesù che passa, o.c., n. 137.

²² GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Dominum et vivificantem*, 8.V.1986, n. 24.

4. L'attrazione di Cristo

A partire dai testi biblici che abbiamo esposto, è possibile indagare la natura di questa *tractio* divina che Cristo esercita dalla Croce. Parlando teologicamente, Cristo è «attraente», «attrattivo», in un duplice modo: prima, offrendosi come oggetto allo spirito dell'uomo, poi, inoltre, trasformando l'interiorità del soggetto umano. Dal di fuori e dal di dentro, potremmo dire, se questa non fosse un'espressione così semplice:

a) Il primo modo è il significato abituale, colloquiale, proprio dell'espressione, che raggiunge qui una incredibile profondità. Di una persona si dice che è attraente quando, nel guardare e vedere le sue qualità, ecc., comprendiamo che essa, i suoi valori e il suo modo di vivere, ciò che rappresenta e suggerisce, è qualcosa che entra nel nostro intimo e ci influenza. A volte parliamo di una attrazione «irresistibile». L'attrazione suscita in colui che si sente attirato un insieme di atti indirizzati a condividere il proprio destino con la persona «attraente». Cristo – questo è il messaggio di san Giovanni –, nell'obiettività della sua morte redentrice, *atrae* perché in Lui si rivela il mistero dell'amore infinito di Dio, che fa trasparire la sua gloria; ossia, coloro che guardano Gesù «elevato» si trovano «obiettivamente» attirati dalla forza di questo amore divino che *vedono* glorioso nel guardare la Croce. Questa comprensione della Passione del Signore sembra contraddire ciò che «obiettivamente» vedevano non solo coloro che passavano per la strada e si burlavano di Gesù, ma anche gli stessi discepoli: il fallimento e il crollo di ogni vittoria e di ogni bellezza. Per questo, per san Giovanni questa prima forma della *tractio* di Cristo sulla Croce si può trovare soltanto in seno alla seconda.

b) Infatti, soltanto se Cristo ci fa *vedere*, riusciamo a vedere quando guardiamo. Cristo, dicevamo, «attira» dalla Croce per quello che Egli obiettivamente è e per quello che vale la sua vita e la sua morte. Obiettività questa, tuttavia, che l'uomo non può scoprire con le sue sole forze; la può raggiungere solamente se è mosso dallo Spirito Santo. Ma è precisamente Cristo che, nel morire, ci meritò e ci donò lo Spirito Santo, come abbiamo visto. Attraverso lo Spirito, Cristo ci fa *vedere* (nel senso giovanneo: riconoscere ed essere attirato) il mistero della sua Croce. Se nel guardare il Crocifisso vediamo l'amore del Padre, è perché lo Spirito è venuto a noi e, per-

ciò, Cristo ha iniziato ad attirarci. Certamente è l'uomo, il soggetto umano, quello che vede, ma vede perché lo Spirito Santo, «dal di dentro», glielo fa *vedere*. Questa è l'azione dello Spirito Santo in noi, aprirci gli occhi per vedere Cristo (farci «comprendere» che il Crocifisso è il Salvatore, che in Lui c'è la Via, la Verità e la Vita) e ci spinge a seguirlo, unendo la nostra vita alla sua²³.

In questo modo scopriamo come Cristo sia colui che attira – perché «nessuno conosce il Padre se non il Figlio, e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt 11, 27) – e perché a volte Cristo stesso può dirci: «Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato» (Gv 6, 44). Il Padre «principium sine principio» – è colui che attira in maniera fontale²⁴: attira rendendo «attraente» Cristo ed inviando *per Christum* lo Spirito Santo affinché possiamo vederlo (Cristo) e, in Lui, vedere il Padre.

II. I testi di Mons. Escrivá de Balaguer su Gv 12, 32

Sono numerosi. Presentiamo i principali raggruppati in un certo ordine:

1. *Il testo originario e la sua risonanza nell'Istruzione dell'1.4.1934*

a) Il testo originario. Nei suoi *Apuntes íntimos*, il Fondatore dell'Opus Dei ha lasciato scritto, come abbiamo già detto, il racconto di questo intervento di Dio nella sua anima, scritto e datato lo stesso 7 agosto del 1931. Quel giorno la diocesi di Madrid-Alcalá celebra-

²³ Giovanni Paolo II, nelle sue Catechesi sul Simbolo della fede, ha commentato la dottrina della *tractio* della Croce in questo contesto pneumatologico: «Se è vero che Gesù Cristo, mediante la sua "elevazione" sulla Croce deve attirare tutto a sé (cfr. Gv 12, 32), alla luce delle parole pronunciate nel cenacolo – "se io non me ne vado non lo invierò a voi" – comprendiamo che questo "attrarre" è realizzato dal Cristo glorioso mediante l'invio dello Spirito Santo. È precisamente per questo che Cristo deve andarsene. Cristo, lasciando questo mondo, non solo consegna il suo messaggio salvifico, ma "dà" lo Spirito Santo, al quale è legata l'efficacia del messaggio e della stessa pienezza della Redenzione» (GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione*, 26.IV.89, n. 4).

²⁴ Cfr. *Ad Gentes*, 2.

va la festa della Trasfigurazione del Signore²⁵. Mons. Escrivá de Balaguer allude, con ringraziamento a Dio, al profondo mutamento interiore che era avvenuto nella sua anima da quando arrivò a Madrid nel 1927. E di seguito, riferendosi alla celebrazione della Santa Messa di quel giorno, scrisse:

«Credo di aver rinnovato il proposito di indirizzare²⁶ tutta la mia vita al compimento della Volontà divina: l'Opera di Dio. (Proposito che rinnovo in questo istante con tutta l'anima). Giunse il momento della Consacrazione: nell'alzare la Sacra Ostia, senza perdere il dovuto raccoglimento, senza distrarmi – avevo appena fatto in mente l'offerta all'Amore misericordioso –, si presentò al mio pensiero, con forza e chiarezza straordinarie, quel passo della Scrittura: *et si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum* (Gv 12, 32). In genere di fronte al soprannaturale ho paura. Poi viene il *ne timeas!*, sono Io. E compresi che saranno gli uomini e le donne di Dio ad innalzare la Croce con le dottrine di Cristo sul pinnacolo di tutte le attività umane... E vidi il Signore trionfare e attrarre a Sé tutte le cose».

b) Nell'Istruzione dell'1 aprile del 1934, il Fondatore dell'Opus Dei offre già la sua comprensione «operativa» del passo giovanneo. Il testo – situato all'inizio dell'Istruzione, dedicata a spiegare ai membri dell'Opus Dei la missione apostolica dell'Opera e la necessità di suscitare ovunque uomini e donne che si dedichino ad essa – è determinante per tutto l'orizzonte apostolico che in essa è descritto, che acquista un carattere programmatico e di urgenza: «Carissimi, Gesù ci spinge. Vuole che lo si innalzi di nuovo, non sulla croce, ma nella gloria di tutte le attività umane, per attirare a sé tutte le cose (Gv 12, 32)»²⁷. Continua a parlare del regno di Gesù²⁸ e poi prosegue in chiave eucaristica: «Ma, per compiere questo volere di Cristo, nostro Re, è necessario che abbiate molta vita interiore: che sappiate essere anime di Eucaristia, (...), anime di orazione...». E prosegue descrivendo gli uomini e le donne che vivono così come «altri» Cristi: «...facendo sì che coloro che vi frequentano nel-

²⁵ Il giorno 6, nel quale la Chiesa celebra la Trasfigurazione, era dedicato ai Santi Giusto e Pastore, Patroni della diocesi.

²⁶ *Apuntes íntimos*, n. 217, in FUENMAYOR, GOMEZ-IGLESIAS, ILLANES, o.c., p. 21.

²⁷ *Istruzione*, 1.IV.1934, n. 1.

²⁸ *Ibidem*, n. 2.

l'esercizio della vostra professione e della vostra azione sociale possano ripetere molte volte quel commento di Cleofa e del suo compagno ad Emmaus: *nonne cor nostrum ardens erat in nobis dum loqueretur in via?* "Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino?" (Lc 24, 32)»²⁹.

2. Ricordi del 7 agosto

Si tratta di due testi di struttura molto simile, nei quali Mons. Escrivá rammenta ed espone formalmente l'esperienza del 1931, riflettendo sul significato della comprensione di Gv 12, 32 che raggiunse in quella occasione:

a) Il primo dice così: «Quel giorno della Trasfigurazione, durante la celebrazione della Santa Messa nel Patronato degli Infermi, in una cappella laterale, mentre innalzavo l'Ostia, vi fu un'altra voce, senza rumore di parole. Una voce, come sempre, perfetta, chiara: *et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum!* (Gv 12, 32). E il suo concetto preciso: non nel senso in cui lo dice la Scrittura; te lo dico nel senso che mi dovete porre alla sommità di tutte le attività umane; perché in tutti i luoghi del mondo vi siano cristiani che, con un dono di sé pieno e libero, siano altri Cristi»³⁰.

b) L'altro corrisponde alla predicazione nell'anno 1963: «... quando un giorno, nella quiete di una chiesa madrilenà io mi consideravo un nulla!, non poca cosa perché questo sarebbe stato già qualcosa, pensavo: tu, Signore, vuoi che io faccia tutta questa meraviglia? (...) E lì, nel profondo dell'anima, intesi con un senso nuovo, pieno, quelle parole della Scrittura: *et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum* (Gv 12, 32). Lo intesi perfettamente. Il Signore ci diceva: se voi mi ponete nelle viscere di tutte le attività terrene, compiendo il dovere di ogni istante, essendo miei testimoni in ciò che pare grande e in ciò che pare piccolo ..., allora *omnia traham ad meipsum!* Il mio regno in mezzo a voi sarà una realtà!»³¹.

²⁹ *Ibidem*, n. 3.

³⁰ *Lettera*, 29.XII.1947, n. 89.

³¹ *Meditazione*, 27.X.1963.

3. Relazioni sviluppate

a) Omelia «Cristo presente nei cristiani»³². Il n. 105 segue un *iter idearum* parallelo a quello dell'Istruzione dell'1.4.1934 sopraccitato, passando, come lì, dal testo di san Giovanni al tema del Regno di Dio e commentando anche l'incontro con i discepoli di Emmaus. Mons. Escrivá de Balaguer fa una lunga relazione sul tema: anzitutto, il testo: «informare tutto il mondo con lo spirito di Gesù, mettere Cristo nelle viscere di ogni realtà: *Si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutto a me». Dopo, il suo significato cristologico inerente: viene a dirci che la «elevazione sulla terra» comprende tutta la vita di Cristo, dall'Incarnazione alla Risurrezione. Infine, il messaggio che comprese il 7 agosto: proclamare la maestà di Cristo su tutti i crocevia della terra portando «Cristo in tutti gli ambienti in cui gli uomini agiscono: nelle fabbriche, nei laboratori, nei campi, nelle botteghe degli artigiani, nelle strade delle grandi città e nei sentieri di montagna». Il passo di Emmaus in questo contesto si prolunga sul tema del cristiano *ipse Christus*: Cristo che attira attraverso coloro che vivono così la vita comune – i cuori di coloro che li incontrano (li guardano) devono ardere nel comunicare con essi –, perché il cristiano deve essere il *bonus odor Christi*, il buon profumo di Cristo, che attira. L'inserimento in Cristo è il tema del n. 106. Lo schema è il seguente: Cristo, elevato sulla croce, ci ha «guardato» e con la fede e i sacramenti – soprattutto l'Eucaristia – il cristiano “guarda” Cristo e si sente continuamente attirato da lui ed introdotto nella unità della Chiesa. «Per questo, come Cristo, deve vivere per gli altri uomini, *guardando* con amore ciascuno di quelli che lo circondano e l'umanità intera». Tema del numero 107: «Ma per essere *ipse Christus* bisogna “rispecchiarsi in Lui”».

b) Omelia in occasione della festa di Cristo Re³³. È forse questa l'occasione in cui Mons. Escrivá de Balaguer si esprime più formalmente riguardo al nostro tema. Il testo è troppo lungo per ripor-

³² Domenica di Risurrezione, 26.III.1967, riportata in *È Gesù che passa*, cit., nn. 102-116. La parte che ci interessa è il n. 105-107.

³³ 22.XI.1970, riportata in *È Gesù che passa*, cit., nn. 79-187. Il passo interessante ai nostri fini è il n. 183. La parte si intitola precisamente «Cristo al vertice delle attività umane».

tarlo qui. La successione di idee è fundamentalmente identica a quella dell'Istruzione del '34: il testo di Giovanni, il suo significato della missione apostolica³⁴, il Regno di Cristo, il cristiano *ipse Christus* («abbracciare la fede cristiana significa impegnarsi a proseguire in mezzo alle creature la missione di Gesù»). C'è in questo numero una bella e profonda sintesi della dottrina giovannea e paolina³⁵.

c) L'intervista pubblicata ne «L'Osservatore della Domenica» 19.V.1968³⁶. Testo e comprensione in forma esplicativa. «Da tanti anni a questa parte, fin dalla stessa fondazione dell'Opus Dei, io ho meditato e ho fatto meditare quelle parole di Cristo riportate da san Giovanni: *Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*. Cristo, morendo sulla Croce, attrae a Sé l'intera Creazione; e, nel suo nome, i cristiani, lavorando in mezzo al mondo, devono riconciliare tutte le cose con Dio, situando Cristo sulla vetta di tutte le attività umane». È interessante questo passo per molte ragioni, a cominciare dalla implicita dichiarazione relativa alla fondazione. Il testo di san Giovanni, è evidente, non appariva all'improvviso nella vita di Mons. Escrivá de Balaguer, ma doveva essere stato oggetto della sua meditazione – secondo quanto dice egli stesso – al tempo della fondazione stessa dell'Opus Dei. Ma il 7 agosto c'è un'irruzione della luce di Dio che trascende, e allo stesso tempo fortifica, quella ripetuta meditazione.

d) L'Omelia in occasione della festa del Corpus Domini³⁷. Il versetto di san Giovanni appare qui nel contesto eucaristico. Estende le affermazioni eucaristiche che fa Mons. Escrivá de Balaguer nel citato testo iniziale dell'Istruzione del 1934. Entrambi sono fondamentali per quest'aspetto di Gv 12, 32, come vedremo più avanti. È interessante osservare come il Fondatore dell'Opus Dei non parta dal testo di san Giovanni, ma vi arrivi dall'Eucaristia. Sta predican-

³⁴ «Gesù stesso ricorda a tutti: *Et ego si exaltatus fuero a terra omnia traham ad meipsum*, quando mi collocherete al vertice di tutte le attività della terra, compiendo il dovere di ogni momento ed essendo miei testimoni nelle cose grandi e piccole, allora *omnia traham ad meipsum*, attrarrò tutto a me ed il mio regno in mezzo a voi sarà una realtà».

³⁵ Cfr. sul tema P. RODRIGUEZ, *Vocación, Trabajo, Contemplación*, Eunsa, Pamplona 1986, pp. 77 s., 131-133 e 200-202.

³⁶ Riportata in *Colloqui con Mons. Escrivá*, cit., nn. 58-72. Il testo che ci interessa è il n. 59.

³⁷ 28.V.1964, riportata in *È Gesù che passa*, cit., nn. 50-161. Il passo sul nostro tema è nel n. 156.

do, come dicevamo, il giorno del Corpus Domini, e descrive la processione che si svolge in quella giornata. Da lì passa alla processione «di tutti i giorni», che deve essere il passo del cristiano (coerente con la sua fede) nelle attività della vita comune. Il cristiano, nelle sue attività secolari santificate, «è Gesù che passa», e perciò diffonde il *bonus odor Christi*.

Ecco il testo: «Chiediamo allora al Signore che ci conceda di essere anime di Eucaristia e che il nostro rapporto intimo con lui si esprima in gioia, serenità, desiderio di giustizia. È così che agevo-leremo agli altri il compito di riconoscere Cristo e che daremo il nostro contributo per collocarlo al vertice di tutte le attività umane. Avrà compimento la promessa di Gesù: E io, quando sarò innalzato da terra, attirerò a me tutte le cose».

4. Brevi formulazioni della «comprensione»

Insieme a questi testi estesi, basati esplicitamente sul versetto giovanneo, si trovano nelle opere di Mons. Escrivá de Balaguer testi più brevi, molto sintetici, nei quali non c'è nessun riferimento al testo di san Giovanni, per dirigersi direttamente alla «comprensione» del testo acquisita quel 7 agosto. Sono passi che mostrano come quell'esperienza penetrò a fondo e delinè la sua concezione dell'esistenza cristiana:

a) «Dio vuole un pugno di uomini “suoi” in ogni attività umana. – Poi... *pax Christi in regno Christi* – la pace di Cristo nel regno di Cristo»³⁸. La *tractio* divina genera il segno di Cristo e la pace propria del suo Regno.

b) «Dio ha chiamato tutti ad essere suoi imitatori; e voi ed io siamo stati chiamati affinché, vivendo in mezzo al mondo – da persone qualsiasi –, sappiamo mettere Cristo nostro Signore al vertice di tutte le attività umane oneste»³⁹.

c) «Lavora sempre, e in tutto, con sacrificio, per mettere Cristo al vertice di tutte le attività umane»⁴⁰.

³⁸ *Cammino*, cit., 301.

³⁹ *Amici di Dio*, cit., n. 58.

⁴⁰ *Forgia*, cit., 685.

d) «Dall'insegnamento paolino sappiamo che dobbiamo rinnovare il mondo nello spirito di Cristo, che dobbiamo mettere il Signore nell'alto e nel profondo di tutte le cose. – Ti pare che tu lo stia facendo nel tuo lavoro, nella tua occupazione professionale?»⁴¹. Qui appare di nuovo l'interessante sviluppo della formula – «nell'alto e nel profondo» – che abbiamo già trovato nell'omelia pasquale del 1963: «*Instaurare omnia in Christo*, questo è il motto di S. Paolo per i cristiani di Efeso (Ef 1, 10); informare tutto il mondo con lo spirito di Gesù, mettere Cristo nelle viscere di ogni realtà: *Si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutto a me»⁴².

5. Testi che ampliano la cristologia di Gv 12, 32

Includiamo sotto questo titolo alcuni brani delle opere di Mons. Escrivá nei quali la prospettiva di quel 7 agosto, legata a Gv 12, 32, si proietta verso la considerazione dell'intera vita storica di Cristo:

a) Gesù *nella sua vita nascosta*: «Ed era Dio, e veniva a compiere la Redenzione del genere umano, ad *attrarre a sé tutte le cose*»⁴³.

b) «Le sue braccia – guardiamo di nuovo nel presepe – sono quelle di un bambino: ma sono le stesse che apparirà sulla croce per attirare a sé tutti gli uomini»⁴⁴.

⁴¹ *Ibidem*, 678. Forse questo inserimento accostato di «nell'alto» e di «nel profondo» è quello che spiega la allusione – sorprendente alla luce del nostro discorso – all'insegnamento «paolino». Si veda la nota seguente.

⁴² È Gesù che passa, cit., n. 105. Mons. Escrivá de Balaguer, nello spiegare la dottrina che stiamo analizzando, poneva in stretta relazione, come si vede, l'*omnia* di Gv 12, 32 con quello di Ef 1, 10 e con quello di Col 1, 20, come si vede in quest'altro testo: «Tutte le cose della terra, anche le creature materiali, anche le attività terrene e temporali degli uomini, devono essere innalzate a Dio – adesso, dopo il peccato, redente, riconciliate – ciascuna secondo la propria natura, secondo il fine immediato che Dio ha dato loro, ma sapendone vedere anche il destino soprannaturale ultimo in Gesù Cristo: “Perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli» (Col 1, 19-20). Dobbiamo porre Cristo nel vertice di ogni attività umana» (*Lettera*, 19.III.1954, n. 7).

⁴³ È Gesù che passa, cit., n. 14.

⁴⁴ *Ibidem*, n. 38.

c) Nella parte già riferita dell'omelia pasquale⁴⁵, dopo aver trascritto Gv 12, 32, per spiegare il suo significato spirituale, si legge: «Cristo, mediante la sua Incarnazione, la sua vita di lavoro a Nazareth, la sua predicazione e i suoi miracoli nelle contrade della Giudea e della Galilea, la sua morte in croce, la sua Risurrezione, è il centro della creazione; è il Primogenito e il Signore di ogni creatura». Centro s'intende, di attrazione ed irradiazione.

III. Il significato spirituale di Gv 12, 32 secondo Mons. Escrivá de Balaguer

Raccolti i testi sul nostro tema, proviamo ora ad approfondirli un poco di più⁴⁶. La comprensione del versetto che fu concessa al Fondatore dell'Opus Dei è, semplicemente, quella che egli stesso espone: dal testo degli *Apuntes íntimos*, dove narra l'esperienza soprannaturale che ci interessa, fino ai numerosi commenti del versetto di san Giovanni che abbiamo trascritto.

Nelle note a piede di pagina che Mons. del Portillo preparò per la citata Istruzione dell'aprile del '34, si presenta un commento ed una interpretazione del corrispondente passo che ci pare interessante per varie ragioni, tra le altre – e non è la minore – perché dimostra la «recezione» che già i primi membri dell'Opus Dei operavano del significato spirituale del testo che proponeva loro il Fondatore.

«Il Signore, con queste parole custodite per noi da S. Giovanni nel suo Vangelo, affermava che quando sarebbe morto sulla Croce, avrebbe compiuto l'opera della Redenzione: questo il senso letterale. La nuova luce che il Padre vide in questo annuncio del Signore fu: *dobbiamo porre Cristo al vertice di tutte le attività umane oneste, lavorando in mezzo al mondo, per la strada – siamo gente comune – per corredimere insieme a Gesù, per riconciliare con Dio tutte le cose del mondo, perché il Signore attragga a sé ogni cosa. E come metteremo Cristo al vertice di tutte le attività umane? Facendo il nostro lavoro ordinario – ciascuno il suo – nel miglior modo possibi-*

⁴⁵ *Ibidem*, n. 105.

⁴⁶ Un'interessante analisi di Gv 12, 32 a partire dal testo di *Colloqui con Mons. Escrivá*, n. 59 si può vedere in A. GARCÍA SUÁREZ, *Existencia secular cristiana*, in «Scripta Theologica» 2 (1970), 155-157.

le, anche umanamente, per amore di Dio: ecco l'essenza dell'Opera. È la santificazione *di tutte le attività umane*: è trasformare le realtà del mondo – tutte, scrive il Padre: il nostro apostolato non conosce limiti – in una cosa santa, in un mezzo per la propria ed altrui santificazione».

Seguendo il testo di Mons. Escrivá del 1947, egli distingue tra il significato letterale e il significato spirituale del testo, e descrive quest'ultimo – la «comprensione» del 7 agosto del 1931 – in modo più rigoroso. Possiamo continuare su questa linea indagando le implicazioni teologiche di ciò che era stato allora «compreso».

1. Redenzione oggettiva e soggettiva

Cristo è il redentore dell'uomo, di tutta l'umanità. La parola redenzione, nel suo significato teologico più vicino – come quando diciamo l'«opera della redenzione», l'«economia della redenzione» – designa gli atti redentori di Cristo e l'azione santificatrice dello Spirito per la salvezza di ciascun uomo (economia «sacramentale» ed ecclesiologicala). La teologia classica ha definito «redenzione oggettiva» quella che Cristo operò una volta per tutte (ἐφάπαξ, *semel*, Eb 7, 27) nella sua vita, morte e risurrezione: da Betlemme alla gloria del Padre; o, detto in maniera più sintetica, allo stile giovanneo, quella che realizzò nella sua storica – datata nel tempo e nello spazio – elevazione sulla Croce. La «redenzione soggettiva» sarebbe divenuta lo sviluppo spaziale e temporale di questa «redenzione oggettiva» – meritata ed ottenuta da Cristo sulla Croce – per ciascuno degli uomini e delle donne; nel suo nucleo si identifica con la *tractio* di Cristo sulla croce, che raggiunge l'uomo concreto, si realizza nel mondo attraverso la missione dello Spirito e la mediazione della Chiesa (ordine della sacramentalità) e si finalizza nel Dio Trino attraverso la Chiesa stessa in quanto comunione degli uomini con Dio, iniziata *in terris*, compiuta in patria. Elegantemente Giovanni Paolo II ha espresso questa teologia nella sua enciclica sullo Spirito Santo: «La redenzione viene totalmente operata dal Figlio come dall'Unto, che è venuto ed ha agito nella potenza dello Spirito Santo, offrendosi alla fine in sacrificio sul legno della Croce. E questa redenzione viene, al tempo stesso, operata costantemente nei cuori e nelle coscienze umane – nella storia del mondo – dallo Spirito Santo, che è l'“altro consolatore”»⁴⁷.

⁴⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Dominum et vivificantem*, 8.V.1986, n. 24.

Ciò che Dio fece comprendere e vedere a Mons. Escrivá si muove, soprattutto, nell'ordine della «redenzione soggettiva», sul piano dell'azione dell'«altro Consolatore»: il Signore gli fece comprendere come il divino entrava nel piano salvifico che Cristo operò nel mondo; è per ottenere quella *tractio* che Cristo fu *elevato* sulla Croce. Mons. Escrivá espresse quella sua comprensione della «redenzione soggettiva» con la terminologia stessa del testo di Gv 12, concretamente con il termine *exaltatus*, che si riferisce in maniera immediata alla dimensione oggettiva dell'opera redentrice, la quale richiede precisione nell'analisi per identificare pienamente il messaggio che Dio gli fece comprendere. Vediamo, dunque, in primo luogo cosa è la *exaltatio* di cui parla il Fondatore dell'Opus Dei.

2. Innalzare di nuovo Cristo

La terminologia, già lo abbiamo visto, è: elevare (la Croce), essere innalzato (Cristo); situare, porre Cristo al vertice, in alto, nel profondo. Tutti i termini si riferiscono ad una «nuova» elevazione di Cristo: «vuole che lo si innalzi di nuovo». Tenendo conto della unicità, dell'irrepetibilità e del sacrificio di Cristo sulla Croce, è evidente che Mons. Escrivá parla di quello che oggi chiamiano «ordine della sacramentalità», ossia, della presenza nella storia degli atti storici redentori di Cristo. Mons. Escrivá risponde alla domanda come oggi l'uomo raggiunge la redenzione che Cristo operò una volta per tutte sulla Croce? La sua risposta si inserisce in quella della tradizione: Cristo raggiunge l'uomo attraverso la Chiesa, che è il sacramento universale della salvezza. La Chiesa – sia nella sua dimensione istituzionale e gerarchica, sia attraverso la testimonianza personale e comunitaria dei fedeli –, nello svolgere la missione che Cristo stesso gli affidò, è il segno e lo strumento attraverso il quale Cristo e la sua azione redentrice si presentano al mondo. Con parole di Giovanni Paolo II: «Lo Spirito Santo viene dopo di lui e grazie a lui, per continuare nel mondo, mediante la Chiesa, l'opera della Buona Novella di salvezza»⁴⁸.

Va sottolineato questo: è Cristo che salva, non la Chiesa; la Chiesa, per la presenza in essa dello Spirito Santo, è strumento dell'azione salvifica di Cristo. Così si comprende tutta la forza che adopera

⁴⁸ *Ibidem*, n. 3.

Mons. Escrivá, nell'esprimere quella che abbiamo definito «redenzione soggettiva», il termine giovanneo che designa l'atto culminante della «redenzione oggettiva»: l'elevazione sulla Croce.

È quella di Mons. Escrivá una maniera semplice, profonda e immediata di esprimere la collaborazione della Chiesa nell'applicazione dell'opera redentrice di Cristo – infatti quest'azione ecclesiale «degli uomini e delle donne di Dio», secondo l'espressione del racconto originario – è «sacramentale» nel significato teologico rigoroso della parola. Ossia, non è un «plus» che si aggiunge alla Croce di Cristo, ma la presenza stessa (sacramentale) della Croce di Cristo, Cristo che si presenta sul cammino che lo stesso Gesù segnò: i cristiani e la loro vita, ossia, la Chiesa. Questo innalzare, situare, porre, elevare di nuovo la Croce, che fanno «gli uomini e le donne di Dio» è, dunque, la forma grafica e intuitiva che aveva Mons. Escrivá – in questi testi – di dire che Cristo con la sua Croce (gloriosa) è entrato nella vita degli uomini (battesimo, vocazione) e che attraverso di essi, di conseguenza, si «manifesta» (segno) la Croce di Cristo e si «realizza» (strumento) la *tractio* divina che essa emana. È ciò che dice san Paolo: «Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini Nostri Iesu Christi: per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo» (Gal 6, 14). *Et ego mundo*: il cristiano è – deve essere – Cristo crocifisso (e glorioso) dinnanzi al mondo.

3. La novità del 7 agosto del 1931

Le considerazioni precedenti si riferiscono al «clima» della meditazione giovannea nella quale si inserisce ciò che Mons. Escrivá comprese e vide quel 7 agosto. Queste considerazioni sono alla base teologica ed ecclesiologica del modo dell'«elevazione» di Cristo che allora comprese. Ma non soltanto l'inizio della comprensione stessa, che va più in là, anzi fino alla determinante «novità» di quella giornata. Per questo, per collocare il significato di quel 7 agosto, si deve pensare che la teologia giovannea della redenzione per la «elevazione», tanto nella sua dimensione oggettiva che in quella soggettiva, appartiene alla rivelazione stessa del mistero di Cristo. Pertanto, può e deve alimentare *tutta* la vita cristiana, qualsiasi sia il suo stile e la sua posizione strutturale nella pluriforme varietà di vocazioni che presenta nella Chiesa; e, di conseguenza, può e deve essere compresa – con tutta legittimità – nella prospettiva di ciascuna di esse.

L'aspetto «nuovo» della comprensione che Dio concesse a Mons. Escrivá de Balaguer è precisamente una nuova prospettiva del mistero unico di Cristo, che lo portava alla comprensione cristiana ed ecclesiale della secolarità. Il Fondatore dell'Opus Dei lo indica, nei testi che commentiamo, con un'altra serie di espressioni, più o meno equivalenti tra loro: (porre Cristo, o la Croce di Cristo) al vertice di tutta l'attività umana, nella gloria delle attività umane; nel profondo di tutte le cose, al culmine di tutte le attività della terra, al culmine di tutte le attività umane, al di sopra e nel profondo di tutte le cose. Quello che Mons. Escrivá comprese «con forza e chiarezza straordinarie» è cioè che il cristiano «anche e precisamente in quanto unito a Cristo nell'attività secolare – santificazione del lavoro –, è Cristo sulla Croce, Cristo innalzato» dinnanzi al mondo, dinnanzi ai compagni di lavoro; è Cristo – elevato nella storia umana – colui il quale si può «guardare» per «vedere» ed essere attratti. Parlando teologicamente: comprese che Dio voleva – «vuole che lo si innalzi di nuovo...» – che l'attività secolare del *cristiano*, nella sua estensione più vicina, fosse segno e strumento della Croce redentrice di Cristo; ossia che mostrasse al mondo l'amore salvifico presente nella Croce di Cristo e fosse allo stesso tempo cammino, strumento affinché la Croce del Signore attirasse a sé πάντας ε τὰ πάντα: le persone e le cose, gli ambienti, la vita sociale, le realtà spirituali e materiali. Mons. Escrivá, in definitiva, «comprese» il significato salvifico della secolarità cristiana e, di conseguenza, il cammino per santificarla.

4. *Porre Cristo al culmine di tutte le cose*

Queste considerazioni illuminano il significato dell'espressione più conosciuta e sintetica di tutti questi brani: «porre Cristo al culmine di tutte le attività umane». Che cosa significa questo? Già è stato detto che l'«elevazione» e il «culmine» di cui parla il Fondatore dell'Opus Dei ha poco a che vedere con una realtà simile a quella designata sotto il titolo di «regno sociale» nella teologia, nella spiritualità e nella prassi apostolica di buona parte del nostro secolo. Il regno sociale di Cristo si presentò di frequente, nelle categorie e nel linguaggio *ad usum*, come un ideale di forme trionfanti proprie di una *theologia gloriae*, che, sulla base di un istituzionalismo cattolico, rinnovava i vecchi schemi della cristianità. La dottrina di Mons. Escrivá de Balaguer, al contrario, a partire dallo stesso testo biblico che

si imprime nell'anima, è *theologia crucis*: il dominio di Cristo sulla umanità intera (πάντας) o sulla totalità cosmica (τὰ πάντα) è essenzialmente vincolato alla κένωσις della Croce.

«Porre la Croce di Cristo al culmine di tutte le attività umane» non è un atto «politico» o «sociale». Il «culmine» nel quale si deve collocare Cristo (crocifisso) non è un edificio, né un monumento; non è una facciata, né del municipio, né della regione, né dello Stato, né della organizzazione mondiale delle Nazioni; non è un'organizzazione politico-religiosa⁴⁹. Secondo Mons. Escrivá de Balaguer: «il culmine» non rappresenta cose, ma *persone*. Con le sue stesse parole: porre Cristo al di sopra di tutte le attività umane significa: «perché vi siano in tutti i luoghi del mondo cristiani, con una piena e libera dedicazione personale, che siano altri Cristì»⁵⁰. Il culmine è quindi la stessa vita secolare del cristiano perché dedicata a Cristo e vissuta con Cristo con tutte le sue conseguenze: lavoro santificato, con la qualità umana e divina che esige, con il prestigio professionale e l'ardore apostolico che comporta. E attraverso le persone, e come conseguenza della loro identificazione personale con Cristo, gli effetti *sociali* della elevazione di Cristo: *pax Christi in regno Christi*. Perché Cristo è Re e *regnare Christum volumus*. Tutta la dottrina contenuta nell'omelia su Cristo Re oltre ad essere uno dei luoghi in cui si esprime il contenuto di Gv 12, 32, è essa stessa lo sviluppo del nostro tema.

Porre Cristo al vertice di tutte le attività umane. Potremmo dire:

a) le attività umane; lì ci sono gli uomini e le donne per i quali Cristo è morto (nell'essere innalzato sulla Croce: redenzione oggettiva) e quelli che vuole attirare (quando è elevato in alto: redenzione soggettiva);

b) il culmine in ciascuna attività umana; il Signore fece comprendere al Fondatore dell'Opus Dei che quel vertice che guardava era costituito da «gli uomini e le donne di Dio», le vite di questi cristiani impegnati nella santificazione dell'attività umana e dedicati realmente a quel compito, che è la loro vocazione e la loro missione. Da quel culmine Dio vuole che si operi la *tractio* divina della Croce nell'orizzonte della secolarità.

⁴⁹ Cfr. *È Gesù che passa*, cit., n. 183 s.

⁵⁰ *Lettera*, 29.XII.1947, 14.II.1966, n. 89.

Uno dei testi che abbiamo definito di comprensione sintetica dice esattamente questo: «Dio vuole un pugno di uomini “suoi” in ogni attività umana. – Poi... *pax Christi in regno Christi* – la pace di Cristo nel regno di Cristo»⁵¹.

Gli uomini «suoi» all'interno di ciascuna attività umana sono, essendo uguali ai loro simili, il «culmine» (Cristo innalzato) al quale i colleghi, gli amici e i compagni, possono guardare per «vedere» la Croce di Cristo ed essere attirati da Lui. Vedere Cristo in seno al lavoro quotidiano nel mondo, la redenzione percepita nel mondo e nel suo farsi, non fuori dal mondo. Non è, dunque, il culmine un concetto «trionfalista» come si diceva alcuni anni fa. Designa, anzi, il cristiano e la sua vita secolare – vita secolare di uno statista o di un calzolaio – crocifissa con Cristo: trionfo, certamente, ma della Croce.

5. *Gv 12, 32 ed il cristiano «ipse Christus».*

Dimensione eucaristica della «comprensione»

Alla luce di Gv 12, 32 si può osservare perché Mons. Escrivá de Balaguer parlava con insistenza, riferendosi al cristiano comune, di cose che sembravano a molti proprie del sacerdote: concretamente, che doveva essere *alter Christus*, o meglio, *ipse Christus*. Effettivamente, Dio gli fece comprendere (conoscere) l'esistenza secolare santificata come la «visibilità» di Cristo sulla Croce, che attira i compagni del lavoro umano nel mondo. Il passo dei discepoli di Emmaus – nel quale precisamente Gesù spiega il significato glorioso della Croce e che Mons. Escrivá pone in relazione con quello «capito» il 7 agosto del 1931 – è sotto quest'aspetto eloquente: dovete essere Cristo – diceva – per coloro che vi trattano nell'esercizio delle vostre professioni e nella vostra attività sociale». Il testo di Lc 23, 32, nel mostrare il cuore di quei due discepoli acceso per la conversazione con Cristo lungo il cammino, mostra il carattere affascinante del Cristo elevato. Se un cristiano comune che lotta per vivere in Cristo la sua esistenza secolare lo si «guarda», con la grazia di Dio si «vede», nella veridicità del suo sacrificio e della sua consegna (segno), Cristo che passa e che attira. Per questo predicava: «Manife-

⁵¹ *Cammino*, o.c., 301.

state con chiarezza il Cristo che ciascuno di voi è»⁵². In una certa occasione (ero io presente: intorno al 1958) Mons. Escrivá conversava a Roma con un gruppo di suoi figli sopra la missione apostolica e ci diceva che, per realizzarla dobbiamo «trattare» i nostri compagni. Si interruppe ed aggiunse: «in realtà, basta che *vi facciate trattare*». Indicando così che la potenza di Cristo riempie la vita del cristiano (si capisce, se si sforza realmente di vivere a Lui dedicato) ed è quindi inevitabile che contagi, che affascini, se entra in contatto con gli uomini; basta che sia «innalzato», ossia, che entri realmente nella vita di un uomo o di una donna – affinché si percepisca l'attrazione di Cristo.

Ma non si deve dimenticare mai che la gloria e il fascino di cui parla San Giovanni nel presentare Cristo sulla Croce sia sempre l'anticipazione escatologica della Risurrezione che l'evangelista vedeva già, misticamente, nel Crocifisso. Voglio dire che la Croce in quanto croce è imprescindibile; il cammino dei cristiani, vivendo la più piena secolarità, è sempre il cammino della Croce: la secolarità cristiana – o, semplicemente, la secolarità, poiché è un concetto teologico – è sempre una secolarità crocifissa con Cristo sulla Croce, e proprio per questo, per essere questa Croce quella di Cristo, è gloriosa, è affascinante, è attraversata dall'allegria di Dio: «Tu hai fatto sì, Signore, che io comprendessi che avere la Croce è trovare la felicità, la gioia. E la ragione, lo vedo più chiaro che mai, è questa: avere la Croce è identificarsi con Cristo, è essere Cristo e, perciò, essere figlio di Dio»⁵³.

Forse è questo il momento di considerare quello che potremmo definire «dimensione eucaristica» della comprensione di Gv 12, 32. Il Sacrificio della Messa è lo stesso Sacrificio della Croce: identità tra Sacerdote e Vittima. Misteriosamente – sacramentalmente – nella celebrazione dell'Eucaristia si fa presente l'«elevazione» di Cristo sulla Croce, e di conseguenza, la *tractio* del Crocifisso. C'è un rito nella liturgia della Messa che lo rappresenta in maniera speciale: il rito dell'«elevazione». Come si sa, l'«elevazione» dell'Ostia e del Calice dopo la Consacrazione non è liturgicamente un rito di «offerta» al Padre, ma di «presentazione» ai fedeli. Il sacerdote, nell'elevare pre-

⁵² Il testo continua: «Attraverso la vostra vita, il vostro spirito di sacrificio, il vostro impegno nel lavoro, la vostra comprensione, il vostro zelo per le anime, la vostra allegria». Sono parole di una conversazione del 13.VI.1974.

⁵³ *Meditazione*, 28.IV.1963.

senta Cristo agli uomini affinché lo «guardino», e guardando lo «vedano», e vedendolo lo «adorino» e siano «attirati» fino ad identificarsi con Lui nella comunione. Il celebrante, nell'elevazione, è il primo che «guarda» meravigliato ciò che avviene nelle sue mani. Questo è il momento in cui Mons. Escrivá de Balaguer «compre» Gv 12, 32 e «vide» il trionfo di Cristo. Potremmo dire che tutta la sua dottrina sull'Eucaristia come *centrum ac radix* della evangelizzazione e della vita spirituale è il modo sacramentale di esprimere la centralità del mistero della Croce rivelato in Gv 12, 32.

Questa dimensione eucaristica di Gv 12, 32 nella comprensione di Mons. Escrivá de Balaguer delinea molto esattamente la sua dottrina del cristiano *ipse Christus*. Essere «anima di Eucaristia» – espressione molto sua⁵⁴ – era per lui un modo di intimità e di identificazione con Cristo che testimonia e chiarisce Cristo agli altri. Nel cristiano gli uomini devono poter riconoscere Cristo. Per questo diceva che i cristiani devono essere *viriles*, nel senso dell'ostentorio (*viril*) che mostra Cristo: «Chiediamo allora al Signore che ci conceda di essere anime di Eucaristia e che il nostro rapporto intimo con lui si esprima in gioia, serenità, desiderio di giustizia. È così che agevo-leremo agli altri il compito di riconoscere Cristo e che daremo il nostro contributo per collocarlo al vertice di tutte le attività umane. Avrà compimento la promessa di Gesù: *E io, quando sarò innalzato da terra, attirerò a me tutte le cose*»⁵⁵.

6. L'«unità di vita» alla luce del 7 agosto del 1931

È questo un altro aspetto, a mio parere essenziale, dell'evento spirituale che commentiamo. Precisamente per essere quella che fu la «novità» allora compresa – la secolarità del cristiano come cammino di redenzione, di *tractio* della Croce – si trova nel suo nucleo ciò che Mons. Escrivá de Balaguer chiamerà poi «l'unità di vita» del cristiano. Il fascino di questa esistenza cristiana secolare – quello che la rende cammino verso la *tractio* divina – è la cristificazione interna della dimensione secolare dell'esistenza, l'integrazione perfetta dell'esistenza – nel mondo – nell'esistenza cristiana. Questa è la novità.

⁵⁴ Cfr., per esempio, questo punto di *Forgia*: «Sii anima di Eucaristia! – Se il centro dei tuoi pensieri e delle tue speranze è il Tabernacolo, come saranno abbondanti, figlio mio, i frutti di santità e di apostolato!» (*Forgia*, o.c., 835).

⁵⁵ È Gesù che passa, o.c., n. 156.

Il tema dell'unità di vita ha una consistenza teologica propria, e viene qui menzionato solo per segnalare il suo posto teologico (cristologico) nel pensiero di Mons. Escrivá de Balaguer. Desidero solo sottolineare due cose:

a) L'unità di vita, dall'ottica di Gv 12, 32, appare come un dono divino e a volte come un compito. Quello tipico del cristiano comune – del laico – non è la mondanità come tale, in quanto questa è comune all'uomo in quanto uomo; nemmeno la secolarità, se si intende come dimensione della Chiesa – ciò che è stato chiamato secolarità generale della Chiesa –; ma la donazione che Dio fa all'uomo di questa mondanità in quanto inserita nell'ordine della redenzione e come strumento di redenzione; ossia, si tratta della secolarità o *indoles saecularis*, di cui parla il Vaticano II⁵⁶. Essa viene *data* a Dio insieme con la vocazione cristiana, con l'essere e il vivere nella Chiesa, ma è allo stesso tempo il compito che deve realizzare il cristiano con la lotta ascetica e l'aspirazione apostolica. Questo compito, in quanto realizzato e manifestato, è l'«elevare Cristo» nella «gloria» di tutte le attività umane. L'unità di vita appare così come condizione imprescindibile affinché avvenga la *tractio* della Croce nel modo in cui il Signore la fece comprendere al Fondatore dell'Opus Dei.

b) Tuttavia non è soltanto condizione per la *tractio*, ma essa stessa l'unità di vita del cristiano – è già frutto della *tractio* di Cristo sulla Croce. Sant'Agostino ha una interpretazione suggestiva dell'*omnia traham* che punta verso questa direzione. San Giovanni Crisostomo⁵⁷ legge in Gv 12, 2 πάντα, *omnes*, ma Agostino ha ricevuto attraverso la *Vetus latina* il τὰ πάντα. Per Agostino *omnia traham* si deve riferire anche «(...) all'integrità della creatura, fatta di spirito, anima e corpo; cioè di ciò per cui comprendiamo, ciò per cui viviamo e ciò in cui siamo visibili e tangibili»⁵⁸. Qui sant'Agostino non pensa, quindi, alla totalità cosmica, né alla totalità umana, ma alla totalità del *soggetto* umano. L'essere umano – è ciò che sta

⁵⁶ Cfr. *Lumen gentium*, n. 31 e l'esortazione apostolica *Christifideles laici*, 30.12.1988, n. 15.

⁵⁷ *In Joannem homiliae*, 67, 3 (PG 59, 573).

⁵⁸ *Tractatus in Joannis Evangelium*, 53, 10-14 (PL 35, 1773).

alla base della interpretazione del santo Vescovo di Ippona – è diviso e disperso come conseguenza del peccato, ha perso l'integrità originaria; la *tractio* divina della Croce attira il disperso per restituirlo all'unità.

Cristo, infatti, ci ha dato (dono divino) l'unità del nostro essere, ma finché stiamo sulla terra, dobbiamo combattere per mantenerla e potenziarla. Potremmo dire che se nella storia delle origini troviamo nell'uomo, come conseguenza del peccato, il binomio «integrità»/«dispersione», ora nella Chiesa, come conseguenza della redenzione, si trova un nuovo binomio la cui dinamica è di segno inverso: dalla «dispersione» alla «integrità». La pienezza consumata di questo secondo membro è escatologia (cielo). Ma nel *tempus ecclesiae* (storia) ha già una fase incoativa, che è quella «unità di vita» del cristiano, allo stesso tempo dono di Dio e compito storico, che implica sacrificio, sofferenza, lotta ascetica. L'unità di vita in mezzo alle attività secolari, che è impossibile senza la Croce, anticipa nella storia la gloria del cielo. Per questo è elevazione, croce gloriosa, Cristo che attira e affascina⁵⁹.

7. Schema sintetico

Diciamo, infine, che la *tractio* della Croce, con l'ordinamento teologico che abbiamo considerato, corrisponde a questo schema:

1. La *tractio* divina come sinonimo della redenzione «oggettiva» realizzata una volta per tutte (ἐφάπαξ, *semel*), frutto della missione di Cristo inviato dal Padre. Valore redentore dell'elevazione di Cristo sulla Croce: radicalmente redenti («attratti») tutti gli uomini.

⁵⁹ Gv 12, 32 è testo paradigmatico sotto molti aspetti per l'esistenza cristiana, che Mons. Escrivá de Balaguer ha sottolineato e dei quali non possiamo occuparci. Spiegava, per esempio: se prendiamo la Croce di Cristo, allora la Croce già non è più Croce, o meglio, è una Croce senza croce (cfr. J. ESCRIVÁ, *Santo Rosario*, Ares, Milano 1988⁵, quarto mistero doloroso), perché è piena di allegria e di gloria: anche qui si basa la sua dottrina sulle «false croci» che affliggono l'anima e non uniscono a Cristo, perché non sono la Croce di Cristo, che è gloriosa. Per il resto, il nome stesso dell'Opera – Prelatura della *Santa Croce* ed Opus Dei – e il suo stemma – la Croce nel profondo del mondo e abbracciando il mondo – che è anche lo scudo episcopale di Mons. del Portillo, hanno come retroterra la profonda esperienza della Croce che il Signore concesse al Fondatore dell'Opus Dei.

2. La *tractio* divina come presenza nella storia dell'elevazione sulla Croce e della redenzione ottenuta una volta per tutte: redenzione «soggettiva» o economia ecclesiale e sacramentale realizzata dalla missione dello Spirito. Si esercita:

a) strutturalmente, con il ministero della parola, che annuncia la redenzione, e soprattutto con gli atti sacramentali, che presentano sacramentalmente (in senso stretto: *ex opere operato*) Cristo e i suoi atti redentori;

b) esistenzialmente, attraverso la vita stessa dell'uomo cristiano, *ipse Christus*, che presenta (giustificazione cristiana, sacramentalità della Chiesa in senso più ampio) l'elevazione redentrice di Cristo; Dio fece comprendere a Mons. Escrivá che l'esistenza *nel mondo* – la secolarità cristiana santificata – costituiva parte essenziale di quella economia della *tractio* redentrice.

3. I livelli della *tractio* di Cristo nella storia riferita nel n. 2 sarebbero:

a) livello antropologico (πάντας): attrazione di tutti gli uomini, in tre momenti o dimensioni: prima, attrazione della fede («vedere»); seconda, attrazione progressiva fino alla piena unione con Cristo: unità dell'essere e della vita del cristiano; terza, attrazione della vita sociale, culturale e politica;

b) livello cosmico (τὰ πάντα): santificazione nel senso ultimo delle realtà terrene. Dimensione escatologica: «Deus omnia in omnibus» (1 Cor 15, 28).

Facultad de Teología
Universidad de Navarra
Apartado 170
E-31080 PAMPLONA
España

IL CARISMA PROFETICO DELLE DONNE NELLA PRIMA LETTERA AI CORINTI

Claudio BASEVI

Sommario: 1. Introduzione - 2. I problemi testuali - 3. 1 Cor 11, 4-5: la presenza di donne che profetavano - 4. 1 Cor 14: il silenzio imposto alle donne nelle riunioni - 5. La situazione a Corinto - 6. Conclusioni. Profezia e ministero gerarchico.

1. Introduzione

L'interesse dei testi della 1 Cor che si riferiscono al carisma profetico esercitato dalle donne è duplice. Da una parte serve per chiarire il problema dei ministeri femminili nella Chiesa primitiva; dall'altra pone il problema dei rapporti tra i carismi e la struttura gerarchica della Chiesa. Quanto al primo punto è quasi innecessario ricordare che San Paolo è stato accusato frequentemente e soprattutto negli ultimi anni come il massimo responsabile della discriminazione antifemminile nella Chiesa Cattolica¹. Di recente l'Apostolo,

¹ Indicazioni bibliografiche fino al 1986 relative ai testi paolini sono citate nel nostro: *La dottrina di San Paolo sulla sessualità umana e la condizione della donna nella 1 Cor*, in «Annales theologici» 1 (1987) 51-72, al quale rimandiamo per non appesantire troppo l'esposizione. Qui ci limitiamo a qualche ulteriore indicazione relativa alle pubblicazioni più recenti. Il tema della sottomissione femminile è stato da noi esposto in un lavoro in pubblicazione: *Personalità umana e sottomissione della donna nei testi paolini*, in «Persona y Derecho. Suplementos», Pamplona 1991. Le diverse posizioni prima dell'*Inter insigniores*, sono state ben descritte da A.-M. DUBARLE, *Paul et l'Antiféminisme*, in «RevScPhilTh.» 60 (1976) 261-280 e da A. FEUILLET, *La Dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens: comparaison avec l'Ancien Testament*, in «NewTestSt» 21 (1974-75) 157-191.

inoltre, è stato di nuovo chiamato in causa², anche se con una nuova angolatura. Il rimprovero che gli si muove è quello di aver tradito il messaggio di Gesù, assai positivo nei confronti di una partecipazione della donna nei compiti ecclesiali, e di aver introdotto nella Chiesa un'atteggiamento di sfiducia, di pessimismo e di disprezzo verso le donne. Tale atteggiamento avrebbe influito decisamente nei confronti della negazione per esse di qualsiasi attività ministeriale³.

Non sono mancati, d'altronde, dei teologi che hanno voluto dimostrare esattamente l'opposto: l'Apostolo sarebbe stato un autentico precursore della liberazione femminile e l'antifemminismo che prevalse nella Chiesa Cattolica sarebbe dovuto ad un profondo fraintendimento dei testi paolini, forse anche manipolati e travisati⁴. La forma più elaborata di questa teoria sostiene che si devono distinguere gli scritti certamente autentici di San Paolo da quelli cosiddetti pseudoepigrafici, ossia non autentici anche se trasmessi sotto il suo

² Può servire d'esempio l'articolo di DOMINIQUE STEIN, *Le statut des femmes dans les lettres de Paul*, in «Lumière & Vie», n. 139 (1978) 63-85. Più acre è stato, pochi anni fa, il libro di E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York 1983), che si proponeva di riaprire l'intero problema. In realtà il dossier della Schüssler-Fiorenza, è inficiato da una presa di posizione previa: è tutta la Chiesa primitiva che viene accusata di antifemminismo e di non aversi saputo sottrarre all'influsso nocivo della civiltà greca e romana. Più o meno la stessa accusa aveva formulato poco tempo prima MARIE DE MERODE, *Il ruolo della donna nell'AT*, in «Conc.» 16 (1980) 671-682, denunciando però il retaggio del giudaismo ellenista. Si veda, in proposito, G. SEGALLA, *L'ermeneutica biblica femminista di E. Schüssler Fiorenza*, in «Studia Patavina» 37 (1990) 585-599. In ambito spagnolo le idee femministe sono state recentemente riprese da A. SALAS, *Mujer y ministerio. Nuevo Testamento*, in «Biblia y Fe» 16, n. 46 (1990) 538-561, con poca originalità. Si vedano anche gli interessanti articoli di H.W. HOUSE, *A Biblical View of Women in the Ministry* in «Bibliotheca Sacra» (Dallas, USA) 145 (1988) 47-56; 141-161; 301-318, che prende posizione sia nei confronti della Schüssler Fiorenza sia di W. Meeks.

³ Sul tema si sofferma l'interessante articolo di P. GRELOT, *Y aura-t-il des «femmes-prêtres» dans l'Église?*, in «NouvRevThéol.» 111 (1989) 842-865 che ribatte le idee di E. SCHIL-LEBEECKX, *Playdoyer pour le peuple de Dieu*, Paris 1987.

⁴ Si veda per esempio: R. FABRIS-V. GOZZINI, *La donna nell'esperienza della prima chiesa*, Roma 1982. Nello stesso senso si è pronunciato anche J.M. GONZALEZ RUIZ, *Sexo y mujer en el Corpus Paulino*, in *Quaere Paulum*, Salamanca 1981, pp. 181-194. Due importanti articoli in inglese si orientano nello stesso senso: R. SCROGGS, *Paul and the Eschatological Woman*, in «Journ AmerAcadRel» 40 (1972) 283-303; IDEM, *Paul and the Eschatological Woman: Revisited*, in «Journ AmerAcadRel» 42 (1974) 532-537. Si veda anche F.X. CLEARY, *Women in the New Testament: St. Paul and the Early Pauline Churches*, in «BiblicTheolBull» 10 (1980) 78-82. Più recentemente la questione è stata ripresa da R.W. ALLISON, *Let Women be Silent in the Churches (1 Cor 14. 33b-36). What Did Paul Really Say, and What Did it Mean?*, in «Journ. St. New Test.» 32 (1988) 27-60, con un eccellente *status quaestionis*.

nome⁵. Questi ultimi rifletterebero non tanto le idee personali di San Paolo, quanto l'opinione della maggioranza della Chiesa tra il finire del secolo I e gli inizi del II⁶. Tale opinione, detta anche della «grande Chiesa», supporrebbe un drastico ridimensionamento della dottrina prettamente paolina, per riaffermare la misoginia imperante. Il Paolo autentico sarebbe quello di Gal 3, 28: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù». Secondo gli autori che abbiamo citato, alla morte dell'Apostolo si produsse una reazione antifemminista, che influì sia sulle correnti gnostico-cristiane che intervennero nella redazione delle lettere agli Efesini ed ai Colosessi, sia nella corrente dottrinale che poi prevalse e che produsse la redazione delle Lettere Pastorali (1 e 2 Tm e Tito)⁷. Tale reazione si sarebbe concretata tra l'altro nei testi relativi al carisma profetico concesso alle donne: 1 Cor 11, 2-16 e 1 Cor 14, 34-35. Il nostro pro-

⁵ Si veda, come esempio, H. GAMBLE, *The Redaction of the Pauline Letters and the Formation of the Pauline Corpus*, in «JournBibLit» 94 (1975) 403-418. Sulla stessa linea si trova W.M.O. WALKER JR., *1 Corinthians 11: 2-16 and Paul's Views Regarding Women*, in «JournBibLit» 94 (1975) 94-110; IDEM, *The Vocabulary of 1 Corinthians 11. 3-16: Pauline or Nonpauline?*, in «JournStudNT» 35 (1989) 75-88. Ma si vedano anche i criteri stabiliti da R. BAUCKHAM, *Pseudo-Apostolic Letters*, in «JournBibLit» 107 (1988) 469-494, che sostiene che nel NT solo 2 Pt è certamente pseudoepigrafica. Tutti questi autori dipendono, in definitiva, dalle ipotesi di Bultmann, riprese da Conzelmann, sulla formazione del Nuovo Testamento come raccolta di scritti «canonici», quale è esposta, p. es., da H. KOESTER, *Introduction to the New Testament. History and Literature of Early Christianity*, Philadelphia 1982. Su questo argomento ritorneremo quando parleremo del «paolinismo».

⁶ Anche l'eccellente libro di P. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi 1986, si è lasciato influenzare al clima attuale favorevole ad un'impostazione riduttiva dell'autenticità paolina. Come esempio citiamo l'articolo di DANIELLE ELLUI, «*Sois belle et tais-toi!*» *Est-ce vraiment ce que Paul a dit? A propos de 1 Cor 11, 2-16*, in «Lum. et Vie» 88 (1989) n. 5, pp. 49-58, per dire che siamo d'accordo sul senso generale della pericope, ma ci sembra che l'autrice è andata ben al di là di ciò che l'Apostolo voleva dire, attribuendogli un tono polemico. Si veda anche il recente commento di G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, 1987, che, senza addurre nuovi motivi, rifiuta l'autenticità delle due pericope paoline: 1 Cor 11, 2-20 e 14, 34-36. In senso contrario J. HURLEY, *Did Paule Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of 1 Cor. 11:2-16 and 1 Cor. 14:33b-36*, in «WestmTheolJourn.» 35 (1973) 190-220.

⁷ Non possiamo affrontare il complesso problema dell'autenticità paolina delle Lettere della cattività e delle Lettere Pastorali. Ci limitiamo a dire che, secondo noi, il peso della tradizione cristiana è sufficientemente forte per mantenere il concetto della loro autenticità paolina, per lo meno in senso sostanziale, il che non esclude che il redattore materiale sia stato un discepolo. Il problema si è oggi attenuato grazie ad un concetto più ampio e positivo della «pseudoepigrafia».

posito è quello di chiarire il senso dei due testi e di cercare di ricostruire la situazione religiosa della comunità di Corinto almeno per ciò che si riferisce alle donne.

2. I problemi testuali

Prima di affrontare direttamente il tema occorre dire che dovrebbero essere accuratamente precisati sia il concetto di «paolinismo» sia quello del pluralismo dottrinale della Chiesa primitiva, per depurarli dei presupposti hegeliani o dalle aderenze di tipo fenomenologico-esistenziale⁸. In questo senso deve essere esclusa la congettura di un'interpolazione relativa a 1 Cor 11, 2-16. Il testo paolino non offre letture varianti notevoli ed è ben attestato fin dai papiri più antichi⁹. Se fosse il frutto di un'interpolazione della comunità oppure di un «revisore», dovremmo trovarne qualche traccia nella

⁸ Si veda l'articolo di R. PENNA, *Introduzione al fenomeno storico del paolinismo*, in «RivBibl» 34 (1986) 419-427; e F. MONTAGNINI, *La figura di Paolo nelle lettere ai Colossesi e gli Efesini*, in «ibid», pp. 429-449. Le opere che, in epoca relativamente recente hanno riaperto il problema del «paolinismo» con un'angolatura nuova sono: C.K. BARRETT, *Pauline Controversies in the Post-Pauline Period*, in «NewTestSt» 20 (1973-74) 229-245; K.H. SCHELKLE, *Das Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbes durch die Paulusschule*, in «NewTestSt» 21 (1975) 505-518; H. CONZELMANN, *Die Schule des Paulus, in Theologia Crucis-Signum Crucis*, edd. C. ANDRESEN-G. KLEIN, Tubingen 1979, 85-96; A. LINDEMANN, *Paulus in ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, Tubingen 1979; ma soprattutto il libro collettivo *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, ed. K. KERTELEGE, Freiburg 1980, che però è orientato in un solo senso. Vedi anche R. FABRIS, *Il paolinismo delle lettere pastorali*, in «RivBibl» 34 (1986) 451-470. Offre il punto della situazione da una posizione moderata K.H. SCHELKLE, *Paolo. Vita, lettere, teologia*, Brescia 1990, pp. 30-38. Noi ci atteniamo, in sostanza, a ciò che sostengono P. DACQUINO, *Le Lettere della cattività* e S. ZEDDA, *Le lettere pastorali, in Il messaggio della salvezza*, vol. VII, Torino-Leumann, 4^a ed. 1990, la 1^a è del 1976, pp. 577-598; 675-678. Sul concetto di «paolinismo» il libro di B. RIGAUZ, *Saint Paul et ses lettres. État de la question*, Paris-Brugge 1962 è ancora decisivo per ciò che si riferisce al «paolinismo» della scuola di Tubinga. Comunque attualmente si ritorna a parlare di «paolinismo» nel senso di una corrente di pensiero che ha in San Paolo il suo iniziatore e caposcuola. Ci sembra comunque eccessivo affermare che nella Chiesa primitiva esistesse un «pluralismo» che implicava divergenze profonde sul ruolo della Legge di Mosè rispetto alla salvezza. In proposito il libro di H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, Göttingen 1983, rappresenta più un'involuzione che un progresso. Vedi in proposito R. PENNA, *Il problema della legge nelle lettere di S. Paolo. Alcuni aspetti*, in «RivBibl» 30 (1990) 327-352; F. REFOULÉ, *Cohérence ou incohérence de Paul en Rom 9-11?*, in «RevBibl» 98 (1991) 51-79.

⁹ Ci riferiamo all'edizione di K. ALAND, M. BLACK, C.M. MARTINI, B.M. METZGER, A. WIKGREN, *Novum Testamentum Graece et Latine, Deutsche Bibelgesellschaft*, Stuttgart 1984.

tradizione testuale. È poco ammissibile, infatti, che un correttore abbia modificato contemporaneamente tutti i manoscritti paolini o si sia permesso di cambiare il testo originale, senza nessuna opposizione o senza che si continuasse a riprodurre il testo primigenio. Pensare, d'altronde, che tutti i cambi si siano verificati *prima* di un'edizione *ne varietur* non è più facile da accettare.

Un po' più sfumato, invece, è il discorso per ciò che si riferisce a 1 Cor 14, 34-35, dato che ivi, effettivamente, si riscontra una fluttuazione. Ma la preferenza per la *lectio difficilior*, principio basilare della critica testuale, favorisce l'ordine testuale tradizionale. L'unica variazione importante, infatti, è lo spostamento dei due versetti dopo 1 Cor 14, 40, ma non la loro eliminazione¹⁰. D'altra parte il testo di 1 Cor 14 è certamente parallelo a 1 Tm 2, 1-12. Lo spostamento potrebbe quindi essere dovuto a delle ragioni liturgiche: l'Apостоło parla infatti della profezia (vv. 29-33) e suggerisce che, quando qualcuno profetizza nell'assemblea, gli altri tacciano. Poi inserisce il *logion* sul silenzio imposto alle donne, e quindi riprende il ragionamento sulla profezia (vv. 36-40). È fin troppo ovvio che, nella lettura liturgica, si sia voluto «riorganizzare» il testo sulla falsariga di 1 Tm 2, 11-12, isolando cioè il precetto rivolto alle donne¹¹. Le difficoltà che si vogliono contrapporre sono fondamentalmente tre: la prima viene dal lessico, che si discosterebbe da quello abituale di San Paolo; la seconda viene dall'opposizione tra il *taceant* ed il permesso di 1 Cor 11, 5; la terza viene dalla brusca interruzione che il *taceant*

¹⁰ L'apparato dell'edizione testè citata riporta come etsimoni dello spostamento tre codici onciali (D, F e G) del V e IX secolo; due codici dell'antica traduzione latina (che dipendono da D); alcuni manoscritti della Volgata e le citazioni dell'Ambrosiaster (prossimo alla *vetus latina*). Tutto ciò dimostra, al massimo, che una linea di trasmissione, e proprio quella meno credibile, presenta lo spostamento. La congettura di Straatman, perciò, che pensa trattarsi di un testo spurio, è evidentemente poco probabile.

¹¹ D'altra parte tutta la pericope di 1 Tm 2, 11-3, quella relativa alle donne, si chiude, secondo l'edizione di K. ALAND *et cet.* con la frase *pistos ho logos*. Quest'espressione indica un punto importante di tipo dottrinale ed è frequente nelle Lettere Pastorali: vedi 1 Tm 1, 15; 4, 9; 2 Tm 2, 11; Tt 3, 8. Probabilmente, se si suppone che le Pastorali siano state scritte da un discepolo che seguiva delle indicazioni di San Paolo, questo modo di dire sottolinea un insegnamento che riproduce alla lettera le parole del maestro. Se d'altro canto è San Paolo l'autore letterario delle Pastorali, cosa che non si può certamente escludere, allora questa frase vuol richiamare l'attenzione del lettore. In ogni caso è evidente che sia 1 Cor 14, 34-35, sia 1 Tim 2, 11-12 sono di chiara provenienza paolina, per lo meno nel senso della *Paulusschule*.

produce nel filo logico di 1 Cor 14, 26-40¹². Non ci sembrano difficoltà insuperabili, tanto più perché sono incompatibili tra di loro. Supporre, infine, una interpolazione di 1 Cor alla luce di 1 Tm è una petizione di principio ed ignora il contesto assai diverso dei due testi: uno relativo alle assemblee liturgiche, l'altro relativo alla famiglia.

3. 1 Cor 11, 4-5: la presenza di donne che profetavano

Per chiarire il significato del testo è opportuno ricordare che il contesto immediato sia di 1 Cor 11 sia di 1 Cor 14 è quello delle riunioni liturgiche¹³. L'Apostolo vuole precisare alcuni particolari sul modo di svolgere le riunioni e più concretamente sul modo di pregare (la *προσευχή* dei vv. 4 e 5) e di profetizzare quando i cristiani

¹² La difficoltà principale risiede nei vv. 34-35, che presentano due elementi sorprendenti: la ripetizione, a breve distanza, del *ἐκκλησίαις* e la presenza del verbo *ἐπιτρέπω* in passivo, che si ritrova solo in 1 Tm 2, 12 nel Corpus paulinum. Stupisce anche, secondo alcuni, la brusca proibizione, in un contesto di permessi. Ma già Windisch aveva fatto notare che la domanda finale (v. 36) è tipicamente paolina. D'altra parte la pericope inizia nel v. 33b e non nel 34, ciò che comporta un'affermazione piena di sicurezza; ma allora l'eventuale interpolatore su che si sarebbe basato per imporre il silenzio con tanta autorità? Si vedano le osservazioni di R.W. ALLISON, *Let Women be Silent*, pp. 42-44. Anche il ricorso alla *Thora* (ma a quale testo?) non è coerente con l'ipotesi di un interpolatore paolinista. A noi sembra che l'ipotesi più semplice è quella di supporre l'influsso del rabinismo; ma ciò è comune anche a 1 Cor 11, 2-16. È vero, d'altra parte, che l'espressione *ἐκκλησία τῶν ἁγίων* è unica nel NT. L'unico punto di riferimento è Eb 12, 23. Ma ciò lungi dall'opporci all'autenticità paolina, sottolinea semmai l'aspetto rabbinico della frase.

¹³ Negli ultimi tre o quattro anni 1 Cor 11, 3-16 non ha perso interesse, anzi ha prodotto abbondante bibliografia; citiamo, tra i molti lavori, A. PEREZ GORDO, *¿Es el velo en 1 Co 11, 2-16 símbolo de libertad o de sumisión?*, in «Burgense» 29 (1988) 337-366, con un'abbondante bibliografia, anche se disuguale; J. DELOBEL, *1 Cor 11:2-16: Toward a Coherent explanation*, in *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, a cura A. VANHOYE, Leuven 1986, 386-389; J. MURPHY-O'CONNOR, *1 Corinthians 11:2-16. Once Again*, in «CathBiblQuart» 50 (1988) 265-274; J.A. FITZMYER, *Another Look at ΚΕΦΑΛΗ in 1 Corinthians 11.3*, in «NewTestStud» 35 (1989) 503-511. Ci troviamo d'accordo con Fitzmyer nel considerare *kefale* in senso metaforico, come sinonimo di «capo, guida» e siamo d'accordo con Murphy-O'Connor nel pensare che il testo di 1 Cor 11, 2-16 non serve per affermare la proibizione del sacerdozio alle donne. Ma dobbiamo fare due precisazioni: prima di tutto ci sembra più probabile l'idea classica, difesa da Delobel, per la quale il *kata kome* del v. 4 si riferisce ad un velo, anche se non escludiamo l'interpretazione di Murphy-O'Connor; in secondo luogo non possiamo accettare il fatto che, secondo quest'ultimo autore, l'uguaglianza della donna e dell'uomo nella Chiesa richieda l'ammissione delle donne al sacerdozio (the touchstone of fully equality in the church). La nostra opinione è che l'uguaglianza della donna si colloca ad un livello non «clericale», ma sociologico (famiglia e lavoro).

si riuniscono (v. 17) per la celebrazione eucaristica (1 Cor 10, 16-17; 11, 20). La sua conclusione è che l'uomo deve pregare (s'intende ad alta voce) e profetizzare con il capo coperto o la capigliatura corta, mentre ciò è invece vergognoso (αἰσχρόν) per la donna, se non ha il capo velato o se non ha la chioma raccolta (ἀκατακαλύπω τῆ κεφαλῇ)¹⁴. Non si tratta quindi di una proibizione in senso assoluto, ma bensì di certe condizioni che l'Apostolo richiede (cfr. v. 16) affinché la donna possa partecipare in modo attivo alle riunioni liturgiche¹⁵.

La prassi che San Paolo indica è appoggiata certamente su alcuni elementi storici contingenti e provvisori¹⁶. Ma altri argomenti

¹⁴ Sul significato esatto dell'abbigliamento al quale si riferisce San Paolo siamo ancora in una situazione dibattuta: rimandiamo al nostro *La dottrina di San Paolo sulla sessualità umana e la condizione della donna nella 1 Cor*. Ultimamente si è dichiarato favorevole al riferimento al velo J. DELOBEL, *1 Cor 11, 2-16: Towards a Coherent Interpretation in L'Apôtre Paul. Personalité, style et conception du ministère*, a cura di A. VANHOYE, Leuven 1986, e con lui è d'accordo R. OSER, *When Men wore Veils to Worship: The Historical Context of 1 Corinthians 11.4*, in «NewTestStud» 34 (1988) 481-505; tenacemente contrario è invece J. Murphy-O'Connor, *1 Corinthians 11:2-16. Once again*, in «CathBiblQuart» 50(1988) 265-274.

¹⁵ Si noti che l'Apostolo ammette che anche la donna possa pregare e profetizzare, come l'uomo. L'unica cosa che esige è un abbigliamento conveniente, tale da manifestare, come dice il v. 10: *exousian ekehein epi tes kefales dia tous angelous*, e cioè «la donna deve portare sul capo un segno della sua dipendenza a motivo degli angeli». Tale espressione, se si segue l'interpretazione di Fitzmyer, deve probabilmente essere spiegata nel senso che il velo della donna, se di velo si tratta (cfr. vv. 5 e 6), indica non tanto la sua sottomissione ma la sua dignità di fronte agli angeli che presiedono la riunione liturgica. Molto si è discusso sul significato, passivo od attivo, della *exousia*. A noi sembra più probabile il significato attivo, e cioè quello di un segno di potere e di autorità. Secondo Murphy-O'Connor la questione dell'*exousia* è superata, giacché San Paolo starebbe ammonendo i fedeli di Corinto a non avere un'abbigliamento simile a quello degli omosessuali (gli uomini) o delle prostitute sacre (le donne). In altri termini, se la donna è convenientemente acconciata ha tutti i diritti e la dignità per svolgere il suo ruolo nelle riunioni. Si potrebbe forse pensare a questo punto che c'è una contraddizione fra 1 Cor 11, 10 e 14, 34-35. Più avanti cercheremo di far vedere che questa contraddizione non c'è. A buon diritto Pérez Gordo fa rilevare che la prassi stabilita da San Paolo voleva fondamentalmente opporsi ai culti pagani, nei quali gli uomini si coprivano il capo (almeno a Roma e tra i giudei) e le donne si rapavano. Come osserva giustamente J. MURPHY-O'CONNOR, *1 Corinthians 11:2-16. Once again*, il testo di San Paolo non può quindi essere usato per appoggiare l'esclusione della donna dai ministeri. Esso, infatti, da piuttosto diritto alla donna a partecipare, anche se con certe condizioni, alle riunioni liturgiche in modo attivo. Ma, e qui ci discostiamo dal professore americano, ciò non vuol dire che l'esclusione dalla donna dai ministeri liturgici sia «anti-paolina». Tale esclusione non viene dai testi di San Paolo ma da una prassi apostolica che San Paolo accetta, e che si riferisce solo all'aspetto «funzionale» della donna nella Chiesa.

¹⁶ San Paolo per giustificare la prassi, ossia l'uso del velo o di un'acconciatura adeguata, ricorre a sei ragioni (e non solo a tre come pensa J. MURPHY-O'CONNOR, *art. cit.*:

sembrano possedere una certa consistenza teologica¹⁷. Ci riferiamo alla nozione di «capo» ed al rapporto tra uomo e donna come *doxa*¹⁸. Comunque sia, ciò che ci interessa è il v. 5: *πᾶσα δὲ γυνή*

1) Cristo è «capo» di ogni uomo, l'uomo è «capo» della donna e Dio è «capo» di Cristo (v. 3); 2) per la donna profetare o pregare ad alta voce (si noti che non si tratta della preghiera eucaristica) senza la dovuta acconciatura è lo stesso che essere rasata (un segno d'infamia) (vv. 5-6); 3) l'uomo è *eikon kai doxa* di Dio e la donna è la *doxa* dell'uomo, riferendosi a Gn 1, 26 (v. 7); 4) non è stata creata prima la donna ma l'uomo, con evidente riferimento a Gn 2, 22 (vv. 8-9); 5) in qualsiasi caso né la donna deve stare senza l'uomo, né l'uomo senza la donna, dato che come la donna discende dall'uomo, così l'uomo nasce dalla donna ed ambedue vengono da Dio (vv. 11-12); 6) la *physis* d'altra parte ci fa vedere che, mentre per l'uomo è una vergogna avere i capelli lunghi, per la donna, invece, i capelli hanno la funzione di *peribolaion* e cioè di vestito, mantello o scialle e, forse, di un velo. Di questi argomenti, il secondo ed il sesto sono evidentemente dovuti agli usi del tempo. È evidente, per esempio, che San Paolo nei riguardi del velo si riferisce agli usi femminili in Grecia, dove la donna era considerata socialmente inferiore. In ambiente romano, invece, la situazione femminile era più libera e più favorevole. Come si è detto, in Grecia, perlomeno ad Atene, la donna viveva in una zona riservata della casa (il gineceo), non partecipava alla vita del marito e doveva uscire di casa velata. A Roma la situazione era differente: la donna partecipava alla vita culturale e pubblica della città. In Israele la donna aveva una posizione di rilievo nell'ambito familiare, ma compariva molto poco in pubblico e, secondo l'uso orientale, sempre velata. Si veda, in proposito, la sintesi, un po' parziale ma veritiera, di CATHERINE SALLE, *La diversité de la situation des femmes dans l'empire romain aux Ier et 2e siècles*, in «Lum. et Vie» 88 (1989) n. 5, pp. 43-48.

¹⁷ Alcuni autori, per evitare di dover spiegare l'imbarazzante affermazione della necessità del velo, si limitano a dire che il testo non è altro che un *midrash* di Gn 2. In realtà il *Midrash Rabbah* che ci è pervenuto non giustifica questa affermazione. L'inferiorità della donna ed il tono generale misogino sono basati sull'episodio del peccato originale e non sull'ordine della creazione. L'unico parallelo che si avvicina in certo senso al nostro testo è quello che afferma che la donna deve uscire di casa con il capo coperto, perché è colpevole del peccato di origine. Nel ragionamento paolino, comunque, l'argomento derivato dal Gn 2 è accessorio.

¹⁸ Dal punto di vista esegetico gli elementi in discussione sono numerosi. Il primo si riferisce al significato di *kephale*, se cioè debba essere inteso come «capo, guida» o come «fonte, origine». J. MURPHY-O'CONNOR, *Sex and Logic in 1 Cor 11:2-16*, in «CathBibQuart» 42 (1980) 482-500 ha difeso la seconda traduzione, ma i suoi argomenti sono stati ribattuti da J. FITZMYER, *Another Look at ΚΕΦΑΛΗ in 1 Corinthians 11.3*. In realtà a noi sembra che *kephale* sia qui sinonimo di *arkhe*, cioè che spiegherebbe bene la triplice serie di dipendenze. Quanto alla validità del ragionamento paolino, dibattuto fra J. DELOBEL, *1 Cor 11, 2-16: Towards a Coherent Interpretation* e J. MURPHY-O'CONNOR, *1 Corinthians 1:2-16. Once Again la nostra opinione è che il testo si legge anche senza ricorrere a complesse giustificazioni. Intendiamo, infatti, che il Padre è *kephale* di Cristo nel senso di colui che invia e comanda, e quindi nel senso della *missio*, che implica sia la processione trinitaria sia la funzione redentrice e quindi l'Incarnazione. L'altra questione riguarda il termine *doxa*, che, seguendo Feuillet, traduciamo «gloria» e non «riflesso». L'Apostolo ci sta dicendo che Dio è il principio dell'universo (*ta de panta ek tou Theou*); da Dio Padre proviene Cristo (*kephale de tou Khristou ho Theos*); Cristo è a sua volta il «capo» di ogni uomo, e l'uomo è l'immagine e la gloria di Dio; la donna, d'altra parte, è la gloria dell'uomo. Citiamo l'articolo di DANIELLE ELLUL, «*Sois belle et tais-toi!*» *Est-ce vraiment ce que Paul a dit? A propos de 1 Cor 11, 2-16*, in «Lum. et Vie» 88 (1989) n. 5, pp. 49-58, per dire che siamo d'accordo sul senso generale della pericope, ma ci sembra che l'autrice è andata ben al di là di ciò che l'Apostolo voleva dire, attribuendogli un tono polemico.*

προσευχομένη ἢ προφητεύουσα¹⁹ ἀκατακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς ἔν γάρ ἐστιν καὶ τὸ αὐτὸ²⁰ τῇ ἐξυρμημένῃ²¹.

Non si tratta di un'ipotesi eventuale, ma reale. Lo confermano tre fattori: l'uso dell'indicativo καταισχύνει²², il parallelismo perfetto con il v. 4²³ e il v. 13, che rispecchia un'esigenza di discernimento su un fatto reale: Ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε πρέπον ἐστὶν γυναῖκα ἀκατακάλυπτον τῷ θεῷ προσεύχασθαι.

Gli elementi costitutivi di questo «profetare» e «pregare» sono stati messi in luce; qui li riassumiamo brevemente²⁴: la «profezia» (cfr. 1 Cor 11, 4; 12, 10; 12, 29; 13, 2; 13, 8. 9; 14, 5; 4, 30. 32; 14, 37) è il principale dei carismi (cfr. 1 Cor 14, 1. 39), dopo la carità i «profeti» sono secondi solo agli apostoli in senso forte (cfr. 1 Cor 12, 28); ha come fine l'edificazione dei fedeli (cfr. 1 Cor 14, 3. 4) e come componenti l'esortazione, la consolazione e la rivelazione (παράκλησις, παραμυθία, ἀποκάλυψις). L'orazione è l'orazione a voce alta del glosolalo, sia come benedizione (cfr. 1 Cor 14, 16), sia come azione di ringraziamento (cfr. 1 Cor 14, 17) (εὐλογία, εὐχαριστία) oppure la preghiera comune con salmi, inni e cantici (ψαλμοί,

¹⁹ Come fa notare M. GUERRA, *El sacerdocio femenino. En las religiones greco-romanas y en el cristianismo de los primeros siglos*, Toledo 1987, pp. 411-414, nella terminologia cristiana non si usa mai la parola προφήτις, «profetessa», ma solo il participio προφητεύουσα (cfr. At 21, 8-9). Ciò indica che non esisteva un «ministero» profetico. Nel monitanismo, invece, si parla di «profetesse» come di un carisma stabile e riconosciuto.

²⁰ Notiamo che l'espressione è un *hapax* neotestamentario: l'unico suo parallelo è 1 Cor 12, 11: τὸ ἔν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, ma la differenza è evidente, dato che in quest'ultimo testo si parla dello Spirito. In 1 Cor 11, 5 invece l'espressione è una comparativa, equivalente all'ἴσως del greco classico. Si tratta di un Settuaginisimo. Ciò rafforza l'autenticità paolina del testo e suggerisce un trasfondo ebraico nel pensiero di San Paolo, più che un riferimento alle consuetudini greco-romane.

²¹ Il verbo ξυρέω si trova solo qui ed in At 21, 24, sempre in un contesto di pratiche giudaiche.

²² Il verbo in attivo indica infliggere una vergogna ed anche, aggiunge il ZORELL, l'arrossire di vergogna perché si riceve una smentita (cfr. Lc 13, 17). È probabile che abbia un senso causativo: «ricopra di vergogna».

²³ La disposizione del soggetto, dei participi e del verbo è esattamente parallela; l'unica differenza, che costituisce il centro dell'antitesi, è κατὰ κεφαλῆς ἔχων opposto a ἀκατακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ. Ciò ci fa sembrare più probabile l'interpretazione di R. OSTER, *When Men wore Veils to Worship*, che ricorda come, in alcuni riti romani gli uomini si coprivano il capo.

²⁴ Seguiamo M. ADINOLFI, «La donna che prega o profetizza» (1 Cor 11, 5a), in *Studia Hierosolymitana in onore di B. Bagatti*, Vol. II: *Studi esegetici*, Jerusalem 1976, 124-134.

ὑμνοί, ᾠδαί) (cfr. 1 Cor 14, 15. 26; che nella comunità si cantassero anche inni e cantici si rileva da Col 3, 16; Ef 5, 19). Ambedue queste manifestazioni avevano un'importanza notevole rispetto all'evangelizzazione dei pagani (cfr. 1 Cor 14, 23-25).

Senza dubbio, nella comunità di Corinto, non solo questi carismi si manifestavano con frequenza, ma erano comuni anche alle donne: in questo senso i due versetti 14, 5 e 31, anche se sono al maschile, si riferiscono anche alle donne: θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε [...] δύνασθε γὰρ καθ' ἓνα πάντες προφητεύειν, ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται.

La situazione, perciò, che è descritta da 1 Cor 11, 2-16 è quella di una comunità ove il carisma profetico e l'orazione ad alta voce era condivisa da tutti, uomini e donne. L'Apostolo interviene per fissare delle condizioni esterne, probabilmente perchè si erano verificati degli eccessi.

Forse in certi gruppi cristiani il superamento delle consuetudini giudaiche²⁵ era andato troppo oltre e le donne avevano svolto la loro funzione profetica come alcune sacerdotesse pagane, che portavano la chioma sciolta oppure si rapavano²⁶.

²⁵ Nel giudaismo la donna era esclusa dalla benedizione *Zimmun* (*Ketubot* M 7, 2); da alcuni rabbini veniva anche esclusa dall'insegnamento della Legge, come p. es. da Rabbi Eliezer: «Chi fa istruire sua figlia nella Legge è come se le insegnasse cose insulse» (*Qiddushim* 4, 13). Quanto alle cerimonie religiose, nella sinagoga non le era permesso occupare i posti riservati agli uomini e, il sabato mattina, non poteva svolgere la lettura sinagogale della *Thora*: «Non si fa avanzare una donna per leggere in pubblico» (*Megilla* T 4, 11); vedi M. ADINOLFI, *La donna e il matrimonio nel giudaismo ai tempi di Cristo*, in «RivBibl» 20 (1972) 373. MARGARET Y. MACDONALD, *Women Holy in Body and Spirit: The Social Setting of 1 Corinthians 7*, in «NewTestStud» 36 (1990) 161-181 ha suggerito recentemente che il trasfondo dell'intervento paolino potrebbe essere quello dei *Therapeutae*, ricordati da Filone (*De Vita Contemplativa*, 84 s.). Ma tutto ciò si basa su un'equivalenza fra pratiche ascetiche celibatarie e riti liturgici che è ancora da dimostrare. Preferiamo pensare ad un cristianesimo solo l'influenza della libertà dai precetti giudaici.

²⁶ Vedi A. PEREZ GORDO, *¿Es el velo en 1 Cor 11, 2-16 símbolo de libertad o de sumisión?*; il tema è stato profondamente studiato da M. GUERRA GOMEZ, *El sacerdocio femenino*, pp. 287-303. M. Guerra chiarisce che, per poter volgere un discorso coerente, occorrerebbe avere una visione diacronica del sacerdozio pagano. Comunque sia, nel giudaismo, la donna doveva certamente avere il capo coperto, come anche l'uomo. Nei riti romani e greci c'era una maggiore libertà. È opportuno ricordare che, nel caso del sacerdozio femminile pagano, il profetismo era sempre associato al sacerdozio. La profetessa pronunciava i suoi oracoli in una situazione mantica, ossia di estasi, e quindi con la chioma sciolta.

4. 1 Cor 14: il silenzio imposto alle donne nelle riunioni

Anche la pericope di 1 Cor 14, 34-36 si riferisce alle riunioni liturgiche, forse ancor più direttamente di 1 Cor 11²⁷. San Paolo vuol stabilire norme precise per regolare le manifestazioni carismatiche che avevano luogo tra i corinzi, soprattutto riguardo al dono delle lingue e delle profezie (vv. 26-33). Due volte segnala che si deve tacere: quando uno si sente mosso a proferire parole in una lingua sconosciuta, ma manca un interprete (v. 28); quando uno comincia a profetizzare, ma un'altro anche riceve una rivelazione (v. 30). Il principio da seguire è: «Tutto si faccia per l'edificazione» (v. 26)²⁸, come pure il criterio di discernimento è: «Dio non è un Dio di disordine, ma di pace» (v. 33). Se devono regnare l'edificazione e la pace, evidentemente bisogna rispettare un ordine di «sottomissione» (*hypotaxis*): «le ispirazioni dei profeti devono essere sottomesse ai profeti» (v. 32)²⁹; «Tutto avvenga decorosamente e con ordine (*kata taxin*)» (v. 40).

In questo contesto San Paolo prescrive alle donne di rimanere in silenzio nelle riunioni, perché «è sconveniente per una donna parlare in assemblea» αἰσχροὺν γὰρ ἐστὶν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ (v. 35); ed aggiunge che, se vogliono imparare o desiderano schiarimenti, possono interrogare i loro mariti in casa. La Legge (ὁ νόμος) ordina che esse siano «sottomesse» (ὑποταστέσθωσαν) al marito³⁰.

²⁷ Si vedano le giuste osservazioni di M. ADINOLFI, *Il silenzio della donna in 1 Cor 14, 33b-36*, in «BibOr» 19 (1975) 121-128. È interessante considerare anche J. Hurley, *Did Paule Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of 1 Cor 11:2-16 and 1 Cor 14:33b-36*, in «WestmTheolJourn.» 35 (1973) 190-220.

²⁸ Dell'edificazione si parla anche nei vv. 3 (ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομῆν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν); 5 (ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομῆν λάβῃ); 12 (οὕτως καὶ ὑμεῖς, ἐπεὶ ζηλωταὶ ἐστε πνευμάτων, πρὸς τὴν οἰκοδομῆν τῆς ἐκκλησίας ζητεῖτε ἵνα περισσεύετε); 17 (σὺ μὲν γὰρ καλῶς εὐχαριστεῖς ἀλλ' ὁ ἕτερος οὐκ οἰκοδομεῖται); e 26 (πάντα πρὸς οἰκοδομῆς γινέσθω). Come si vede l'*oikodome* viene posta sullo stesso piano della *paraklesis* e della *paramythia*, e considerata come una manifestazione dello Spirito.

²⁹ Il testo dice letteralmente πνεύματα προφητῶν ma il senso è evidentemente quello di sottoporre il carisma profetico al giudizio di altri profeti o dell'assemblea. Alcuni autori hanno pensato che proprio questa fosse la limitazione imposta alle donne: quella di non giudicare il carisma profetico altrui. Ma non sembra che il testo alluda qui alle donne in modo specifico.

³⁰ In realtà non esiste nella *Thorah* o Legge di Mosè un precetto in questo senso. Di solito gli autori fanno riferimento a Gn 3, 16 dove Dio, dopo il peccato originale, afferma che la donna cercherà l'uomo ma egli la dominerà. L'Apostolo forse si riferisce non ad un testo concreto ma all'insieme della Legge, inteso secondo l'interpretazione rabbinica.

Molte sono state le proposte per cercare di conciliare questo precepto paolino con il permesso concesso nel testo precedente³¹. Dato che non riteniamo che si tratti di un'interpolazione³², centriamo la nostra attenzione su tre termini: il significato del verbo «parlare» *lalein* (v. 34); il significato della «sottomissione» femminile ed il significato del αἰσχροῦν; ricordando che ciò che a noi preme è far vedere che non c'è contraddizione tra la profezia femminile ed il silenzio imposto alle donne.

Orbene, nel contesto di tutta la Lettera e con speciale riferimento alle riunioni liturgiche questo verbo (equivalente all'ebraico *dibber*) indica non tanto il pronunciare delle parole, ma il parlare con una certa solennità³³. È probabile, perciò, che, più che indicare il

³¹ R.W. ALLISON, *Let Women be Silent in the Churches*, ne elenca quattro che non ricorrono all'ipotesi dell'interpolazione: 1) la rettificazione di ciò che si è detto in precedenza; 2) l'affermazione di un'uguaglianza escatologica; 3) l'uso di un significato speciale di λαλεῖν; 4) l'uso di un significato speciale di γυναικες.

³² L'ipotesi di un'interpolazione si sta facendo strada, ma a noi sembra un circolo vizioso. Recentemente W.O. WALKER JR., *The Burden of Proof in Identifying interpolations in the Pauline Letters*, in «NewTstSt» 33 (1987) 610-618 e *Text-Critical Evidence for Interpolations in the Letters of Paul*, in «CatBiblQuart» 50 (1988) 622-631, ha proposto alcuni criteri per giudicare la plausibilità di tali interpolazioni. Non ci sembra però che il metodo proposto da Walker sia valido, sia in sé, sia perché applicato con generosa disinvoltura. Nel nostro caso, ed ancor di più in 1 Cor 11, 2-16, l'evidenza testuale è unanime in senso favorevole all'autenticità, e solo ha delle fluttuazioni per ciò che riguarda la localizzazione del testo di 1 Cor 14, 33b-36. Non è il caso quindi di ricorrere ai principi sussidiari che il Walker invoca. Quanto poi all'idea che, ove manchi un'indicazione testuale, ci si trovi di fronte semplicemente a un argomento a *silentio* e perciò non probante, perché «it is to be assumed, simply, on *a priori* grounds, that the Pauline letters, as we know them, do, in fact, contain interpolation», essa è evidentemente incorretta: se così fosse tutta la letteratura classica potrebbe essere un gigantesco imbroglio! Se vari papiri o codici, di provenienza diversa e di diversa redazione, hanno la stessa lezione, ciò vuol dire che il testo è ben anteriore all'età del documento.

³³ Il verbo *laleo* appare con molta frequenza in questa pericope: esattamente 22 volte. 11 volte è usato nel senso tecnico di «parlare in lingue» (λαλεῖν γλώσση); 3 volte nel senso di «parlare in modo sconnesso, balbettare». Nel greco classico *laleo* indica, in base ad un'onomatopea, il modo di parlare infantile e quindi, per derivazione, il «ciarlare» o «chiacchierare», o, in modo ironico e spregiativo, il «cianciare». A. DEBRUNNER, *GLNT*, vol. VI, 217-220, fa osservare come questo verbo suole indicare, sempre nel greco classico, il parlare in opposizione al silenzio; ossia si riferisce più al suono del linguaggio che al suo significato razionale. Purtuttavia, nella *Septuaginta*, *laleo* corrisponde quasi sempre alla forma piel della radice *ḏbr*, ossia appunto al verbo *dibber*. Orbene fra *dibber* ed *amar*, che vuol dire «dire», c'è una sfumatura: è a stessa che si riscontra tra il latino *loqui* e *dicere*. Quindi, se si tiene presente il sostralo semitico di San Paolo, *laleo* non vuol dire soltanto pronunciare parole, ma «parlare», con una certa solennità. Infatti, nella pericope in questione, *laleo* si riferisce una volta a Dio (come citazione di Is 28, 11: λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ, ebr. *yedaber el-ba'am bazzeb*); una seconda volta al «parlare a se stesso» v. 28) ed una terza volta

chiacchierare ad alta voce, sia un sinonimo di κερύσσειν, «predicare». San Paolo, quindi, pur permettendo alle donne di pregare ad alta voce e di profetizzare, si opporrebbe alla loro predicazione in forma ufficiale, ossia all'esercizio da parte loro del «ministero della parola»³⁴. Potrebbe anche darsi che l'Apostolo si riferisca al suscitare questioni, dato che suppone che il λαλεῖν sia correlativo a qualcosa che le donne non hanno compreso³⁵. Comunque sia, è evidente che λαλεῖν ha un significato concreto e specifico e non vuol dire quindi che le donne nelle riunioni non possono parlare in senso assoluto.

Quanto alla sottomissione, dice San Paolo, essa è appoggiata dalla Legge, ma ciò non corrisponde a nessun testo concreto della *Thora*. Semmai è più probabile che San Paolo alluda alle interpretazioni rabbiniche³⁶. L'Apostolo, più che soffermarsi sul contenuto del pre-

al «parlare» di chi profetizza (v. 29). Lo stesso valore del verbo si ritrova anche in 1 Cor 2, 6. 7 (σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, ἀλλὰ λαλοῦμεν Θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ); 12, 3 (οὐδεὶς ἐν πνεύματι Θεοῦ λαλῶν λέγει Ἐνάθεμα Ἰησοῦς) 14, 2 (πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια) e 14, 3 (ὁδὲ προφητεῶν ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομήν).

³⁴ Ci scostiamo, in questo senso, da ciò che sostiene M. DINOLFI, *Il silenzio della donna in 1 Cor 14, 33b-36*, in «BibOr» 19 (1975) 121-128 e ci avviciniamo, invece, a J. DANIELOU, *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, in «La Maison Dieu» n. 61 (1960) 73. È ovvio dire che non condividiamo l'opinione né di coloro che negano l'autenticità dei versetti, come già si è detto, né di coloro che vi ravvisano una contraddizione con 1 Cor 11, 2-6. Ecco perché non possiamo essere d'accordo con G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, 1987, né con G. BARBAGLIO, *1-2 Corinzi*, Brescia 1989, pp. 67-69. D'altronde nella *Anchor Bible* W.F. ORR e J.A. WALTHER, *1 Corinthians*, Garden City (N.Y.) 1976 accettano il testo *prout extat* e si limitano a parlare dell'interpolazione solo come una possibilità.

³⁵ È questa l'opinione di J. HERING, *La Première Épître aux Corinthiens*, Neuchatel, 1959, p. 130 s.; C. SPICQ, *Épîtres aux Corinthiens* in PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible*, vol. XI, e in certo senso di E.-B. ALLO, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, Paris 1934, nei loro commenti a 1 Cor. Quanto a quest'ultimo, non ci sembra che San Paolo voglia proibire alle donne di parlare o profetizzare, pur avendolo concesso in 1 Cor 11, 2-6. Pensiamo, invece, che l'uso del verbo *laleo* abbia un senso tecnico molto preciso, diverso da *propheteuo* e *proseukho*. È evidente comunque che l'esortazione dell'Apostolo si riferisce anche al comportamento decoroso nelle assemblee e quindi ad evitare ciancie: potremmo dire che quest'ultima è una conclusione a *fortiori*.

³⁶ Risulta molto illustrativo l'eventuale riferimento a Gn 3, 16. Nel testo genesiaco Dio condanna la donna ad essere nominata dall'uomo: essa si sentirà sempre attratta verso di lui, ma, invece di riceverne in contraccambio un gesto d'affetto, l'uomo ne farà una schiava. Il passaggio afferma letteralmente: *we'el-'isbek teshúqatbek wehû' yimshal-bak* (e verso l'uomo il tuo desiderio, e lui dominerà su di te). Le due parole più significative, *teshúqah* e *yimshal* hanno un senso carico di pessimismo: *teshúqah* viene dal verbo *shúq* che esprime un desiderio veemente, una passione o concupiscenza. È il verbo che contraddistingue il dominio del peccato su Caino (Gn 4, 7). Il verbo *mashal*, d'altro canto, corrispon-

cetto, si riferisce piuttosto alla *taxis* che, anche se è stata rotta e stravolta dal peccato, non è stata eliminata, come a dire: la donna deve vivere nei confronti dell'uomo quell'ordine che la Legge di Mosè voleva in certo modo mantenere.

A rafforzare questo concetto di «ordine» da rispettare e da far rispettare c'è l'affermazione *αἰσχρὸν γάρ ἐστιν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ*. La frase con *αἰσχρὸν* e l'infinito si ritrova solo qui, in 1 Cor 11, 6: *αἰσχρὸν γυναικὶ κείρασθαι ἢ ξυρᾶσθαι* ed in Ef 5, 12, in un contesto diverso. *Αἰσχρὸς* vuol dire ciò che da vergogna, come il latino *pudef*, spesso con un riferimento di tipo sessuale, ma più in generale in riferimento a qualsiasi convenzione sociale³⁷ e, soprattutto, nel senso della sensazione di vergogna se non sono soddisfatte le nostre richieste. Il testo, quindi, di 1 Cor 14, 35 è da collegare sia con 1 Cor 11, 6 sia con 1 Cor 11, 4.5 (*καταισχύνει*), nel senso che il comportamento delle donne (e degli uomini) contravviene a delle norme che si considerano naturali o comuni. Ciò vuol dire che sia l'acconciatura femminile, sia il non essere rapata, sia il non predicare nelle riunioni sono l'atteggiamento normale, ciò che conviene (*πρέπον*: 1 Cor 11, 13) alle donne. Rimane quindi confermata l'esi-

de al dominio assoluto, come quello di un principe sopra il suo popolo. Il «dominio» dispotico dell'uomo, quindi, fa parte della pena imposta per il peccato originale. Il peccato dei nostri progenitori ha introdotto nella vita familiare una fonte di disordine: invece dell'amore e della comprensione le relazioni tra i coniugi si basano, o si possono basare, sul rapporto fra potere ed indigenza, fra la prepotenza dell'uomo e la debolezza della donna. Viene così infranta l'armonia originale, secondo la quale la donna era il complemento adeguato dell'uomo. In questo senso, e cioè quello di mantenere l'ordine, si comprendono le esortazioni di San Paolo di rifuggire coloro che lo alterano o non lo rispettano: «Vi esortiamo, fratelli: correggete gli indisciplinati (*ataktous*)» (1 Ts 5, 14); «Vi ordiniamo pertanto, fratelli, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, di tenervi lontani da ogni fratello che si comporta in maniera indisciplinata e non secondo la tradizione che ha ricevuto da noi [...]. Sentiamo infatti che alcuni fra di voi vivono disordinatamente (*ataktos*), senza far nulla ed in continua agitazione» (2 Ts 3, 6. 11). Forse il testo paolino più significativo è quello di 1 Cor 15, 27-28, dove *hypotasso* descrive l'azione di Cristo, al quale sono sottomesse tutte le cose ed il quale sollometterà tutte le cose al Padre alla fine dei tempi: «E quando tutto gli sarà sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché sia Dio tutto in tutti».

³⁷ L'aggettivo *αἰσχρὸς*, infatti, è collegato alla stessa radice di *αἰσχύνη*, *αἰσχύνω*, *καταισχύνω* e quindi alla radice *bosh* ebraica, che contraddistingue ciò che è ignominioso in generale: Eb 12, 2, p. es., lo riferisce alla croce: *ὑπέμεινεν σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας*. Tutti questi termini suppongono, perciò, un ordine stabilito, una condotta che ci si attende, una speranza che si possiede.

stenza di una *taxis*, che non è semplicemente un'ordine convenzionale, ma qualcosa di più profondo: una certa convenienza ed accordo con il modo naturale di essere.

5. La situazione a Corinto

Possiamo ora considerare la situazione della Chiesa locale di Corinto. Ben sappiamo che in essa esisteva un'abbondante presenza di carismi. Ma qual'era la situazione delle donne che profetizzavano. Erano «ministre» del culto o no? Chiariamo innanzi tutto un punto: pensare ad una Chiesa locale di Corinto puramente carismatica, senza gerarchia, è contrario ai testi. Il «protocollo», infatti, della lettera è illuminante in proposito: Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Σωσθένης ὁ ἀδελφὸς τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ [...], σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν.

I tre termini, ἀδελφός, ἐπικαλούμενος, τόπος, convergono nell'affermare che Sostene è un collaboratore gerarchico di Paolo, che nella comunità di Corinto vi sono delle persone che «invocano» ufficialmente Dio, e cioè celebrano l'Eucarestia, e che queste persone svolgono dei compiti precisi e determinati³⁸.

In questo contesto, occorre dire qualcosa sull'ipotesi di Meeks in rapporto con il mito dell'androgino³⁹, e sulle precisazioni ed aggiunte di Schüssler-Fiorenza⁴⁰, di Allison⁴¹ e di MacDonald⁴². Questi studi si

³⁸ M. GUERRA, *1 Cor 1, 1-3: los ministros en la comunidad de Corinto. Análisis filológico y traducción del protocolo de la primera carta a los Corintios*, in «Scripta Theologica» 10 (1979) 761-793. Non mancano, infatti, indicazioni in questo senso: dal fatto che San Paolo è considerato l'Apostolo fondatore (1 Cor 9, 2; 11, 2), all'invio di Timoteo come rappresentante suo (1 Cor 4, 17); sappiamo che Paolo si unisce spiritualmente ad una riunione dei Corinti per scomunicare l'incestuoso, e ciò doveva corrispondere alla riunione del presbiterio (1 Cor 5, 3-5). Lo stesso testo di 1 Cor 12, 28 pone in primo luogo gli «apostoli» e quindi i «profeti». E la controversia che occasiona la prima parte dell'Epistola, e cioè la divisione fra seguaci di Pietro, di Apollo, di Paolo e di Cristo, suggerisce che esisteva una struttura gerarchica, anche se in embrione. Forse la frase di 1 Cor 14, 29. 32 può suggerire che esistesse un «collegio» di profeti. Certamente esisteva un gruppo di «diaconi», dato che Paolo non amministra il battesimo e Febe è chiamata «diaconessa».

³⁹ W.A. MEEKS, *The Image of the Androgyne: some Uses of a Symbol in Earliest Christianity*, in «Hist. of Relig.» (Chicago) 13 (1973-74) 165-208.

⁴⁰ E. SHÜSSLER-FIORENZA, *Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians*, in «NewTestSt» 33 (1987) 385-403.

⁴¹ R.W. ALLISON, *Let Women be Silent in the Churches (1 Cor 14. 33b-36): What did Paul really say, and what did it mean?* in «Journ. for the Study of the New Test.» 32 (1988) 27-60.

⁴² MARGARET MACDONALD, *Women Holy in Body and Spirit: The Social Setting of 1 Corinthians 7*, in «NewTestSt» 36 (1990) 161-181.

appoggiano nache sulle premesse stabilite da Theissen⁴³. religioni, afferma che nel pensiero genuinamente paolino, che sarebbe quello di Gal 3, 28, è presente ed attiva una formula battesimale che sostiene l'abolizione della differenza fra maschio e femmina, ossia l'eliminazione della differenza sessuale: ciò corrisponde ad una delle molte versioni del mito dell'androgino; d'altra parte la superazione della sessualità richiede una comunità che viva in una situazione di escatologia «realizzata». La scuola deteuropaulina, al riproporre un'escatologia rimandata, dovette necessariamente insistere di nuovo sulla funzione della sessualità. Laddove il pensiero di San Paolo, pur riconoscendo l'esistenza di «maschio» e «femmina», ne affermava il superamento nell'escatologia imminente, il paolinismo interpretò in senso conservatore la formula battesimale, stabilendo che la distinzione dei sessi si doveva mantenere, con una superiorità maschile, stratificando la famiglia fino al misoginismo dichiarato delle Pastoral. Paradossalmente San Paolo sarebbe più vicino agli «spirituali» di Corinto, agli Ebioniti e ai Montanisti, che non al paolinismo dei suoi discepoli⁴⁴. Secondo Meeks il pensiero genuino di San Paolo esigerebbe un'uguaglianza assoluta tra uomo e donna sia nel piano essenziale, sia in quello delle funzioni. Con queste idee è perfettamente d'accordo Schüssler-Fiorenza che fa rilevare costantemente la mentalità «patriarcale» di 1 Cor. L'unica concessione è che l'atteggiamento di San Paolo è quello di un «Christian patriarchalism which receives its coloration from the warmth of the ideal of love». In qualsiasi caso è indispensabile disfare il mito «patriarcale» che sostiene 1 Cor e darne

⁴³ G. THEISSEN, *The Social Setting of Pauline Christianity*, tr. ingl., Edinburgh 1982; cfr. la critica moderata di T. ENGBERG-PEDERSEN, *The Gospel and Social Practice according of 1 Corinthians*, in «NewTestSt» 33(1987) 557-584; vedi anche G. BARBAGLIO, *Rassegna di studi di storia sociale e di ricerche di sociologia sulle origini cristiane*, in «RivBib» 36 (1988) 377-410; 495-520.

⁴⁴ Per quanto le idee di Meeks possano risultare suggestive, esse sono inficiate radicalmente da un errore metafisico. Pensare che la riunificazione dei contrari viene dalla Creazione è un tipico errore gnostico. San Paolo accetta perfettamente i dati della Genesi sulla creazione dell'uomo come maschio e femmina; la divisione da superare non è lì, ma nel peccato di origine. Meeks identifica peccato originale e creazione e cade quindi, inevitabilmente, nello gnosticismo. Ciò che sappiamo dall'insieme della Rivelazione è che la sessualità nell'escatologia sarà perfezionata ma non soppressa. Noi risusciteremo con il nostro corpo glorioso, modalizzato sessualmente. D'altra parte la formula battesimale di Gal 3, 28 non significa affatto il superamento dei sessi, ma l'uguaglianza in dignità dei sessi di fronte a Cristo. D'altra parte tutto il cap. 7 di 1 Cor afferma che la sessualità è un cammino di santità. Il punto di partenza, quindi, di Meeks è fuorviante.

una lettura ugualitarista. Dal punto di vista storico, conclude Schüssler-Fiorenza, la comunità di Corinto aveva in sé i germi di un superamento delle limitazioni patriarcali, ma, proprio per l'autoritarismo dell'Apostolo, non li ha potuti sviluppare⁴⁵. La MacDonald, da parte sua, sulla scia dell'ipotesi di Meeks, collega il testo di Gal 3, 28 a un detto del Signore, che si rispecchierebbe nell'apocrifo Vangelo degli Egiziani; tale detto, unito all'invito paolino al celibato racchiuso in 1 Cor 7, ci permetterebbe d'intravedere un gruppo femminile a Corinto pieno di fervore verso il celibato e l'uguaglianza dei sessi. Le frasi dell'Apostolo in 1 Cor 11, 2-16 e 1 Cor 14, 33b-36 sarebbero da intendersi come una difesa della situazione sociale esistente, per evitare le punte eccessivamente rivoluzionarie dell'uguagliarismo femminile⁴⁶.

In definitiva, la situazione di Corinto può essere descritta come quella di una notevole manifestazione di carismi, tra i quali spicca la profezia, che è condivisa da uomini e donne. Probabilmente alcuni gruppi, forse influenzati dall'esempio della mantica pagana, oppure decisamente contrari agli usi giudaici, erano andati troppo oltre, permettendo alle donne di pregare o profetizzare a capo scoperto. L'Apostolo vuol ricondurre le cose al loro posto: non si tratta di negare alle donne il diritto a ricevere ed a manifestare i carismi, ma solo di porre delle condizioni per il loro esercizio. Condizioni che non vogliono affatto dire una inferiorità della donna, ma solo una sua differenza funzionale. In questo senso si muove lo studio di Allison, con il quale ci troviamo d'accordo in numerosi punti⁴⁷.

⁴⁵ Sulle limitazioni generali dell'ermeneutica della Schüssler-Fiorenza rimandiamo all'articolo di G. Segalla citato nella nota 1. Per ciò che riguarda la situazione di Corinto ci sembra che c'è un fraintendimento radicale: quello di considerare come manifestazione d'inferiorità l'esclusione della donna dai compiti ministeriali. Il pensiero di San Paolo sia in Gal 3, 28 sia in 1 Cor 7 è lo stesso: l'uomo e la donna hanno la stessa dignità, ma non hanno le stesse funzioni nella Chiesa.

⁴⁶ L'ipotesi della MacDonald è soggetta, evidentemente, alle stesse limitazioni di Meeks. Riteniamo, inoltre, che non ci si può seriamente appoggiare su un Vangelo apocrifo per ricostruire un detto del Signore. Ritenere, infine, le donne che profetizzano siano anche implicate nel celibato è andare al di là di ciò che i testi dicono. Niente ci fa pensare che le eventuali profetesse a capo scoperto cercassero di eliminare le differenze fra i sessi. È invece più plausibile che tale condotta rispondesse all'*enthusiasm* dell'ispirazione divina ed avesse perciò un'origine pagano ben marcato.

⁴⁷ Non pensiamo però che il testo paolino debba essere letto in senso ironico. Esso è perfettamente comprensibile e coerente, pur nella sua densità, senza bisogno di supporre niente di straordinario.

6. Conclusioni. Profezia e ministero gerarchico

Concludiamo. I testi di 1 Cor 11, 2-16 e di 1 Cor 14, 33b-36 ci fanno vedere che a Corinto era abbastanza diffuso il carisma della profezia tra le donne e che, in alcuni casi, aveva assunto degli aspetti eccessivamente liberi, avvicinandosi probabilmente agli usi pagani. Ciò provoca l'intervento di San Paolo, che non proibisce alle donne di pregare né di profetizzare nelle assemblee, ma impone loro delle condizioni che obbediscono al loro ruolo nella Chiesa.

In concreto, impone loro un determinato modo di vestire o di acconciarsi. Ciò servirà per distinguere la donna cristiana dalla sacerdotessa pagana e corrisponde al segno di *exousia* che deve avere di fronte agli angeli. D'altra parte la donna può pregare e profetizzare, ma non può arrogarsi il compito di spiegare ufficialmente la parola di Dio.

Ciò sottolinea ancor di più la differenza fra carisma e ministero. La donna può essere soggetto di carismi, non può esserlo di ministeri ufficiali.

Ci si può domandare quale sia la vera estensione di questo precetto dell'Apostolo e quale sia la sua validità. Quanto alla prima, ci sembra chiaro che ciò che San Paolo vuole evitare è proprio la considerazione della profezia come un ministero gerarchico. Si è detto, infatti, che nel paganesimo sacerdozio femminile e profezia coincidevano. È questa coincidenza ciò che l'Apostolo vuol evitare. Ecco perché sottolinea che la donna deve profetizzare con il capo velato, o con un'acconciatura conveniente, a differenza delle sacerdotesse-profetesse pagane, ed aggiunge che non può spiegare o predicare la Parola di Dio.

Non solo, quindi, i due testi non sono in disaccordo, ma anzi vengono ad affermare lo stesso principio. E l'Apostolo lascia intuire che la preclusione del sacerdozio alle donne non ha niente a che vedere con una questione di superiorità o d'inferiorità, perché sia nel matrimonio, sia nella preghiera pubblica, sia nella profezia, uomo e donna godono di uguale dignità ed uguali diritti.

C'è un passo in più che San Paolo fa, ma senza spiegarne a fondo le ragioni. L'esclusione da parte della donna dal sacerdozio ministeriale e dai ministeri gerarchici sembra possedere qualche ragione di convenienza nel modo di essere della donna e dell'uomo. In questo senso, si parla di «subordinazione». Ma anche questo va inteso

non nel senso di una pretesa inferiorità della donna, bensì nel senso che, nel piano creatore e redentore, a uomo e donna sono affidati compiti diversi anche se complementari. Ciò fa intuire, ma questa è già un'illusione nostra, che la preclusione al sacerdozio da parte delle donne non è qualcosa di sociologicamente mutevole, dato che è connessa in qualche modo con la sessualità umana e con il modo della Redenzione.

Facultad de Teología
Universidad de Navarra
Apartado 170
E-31080 PAMPLONA
España

Pagina bianca

LA DEMOCRAZIA E IL CRISTIANESIMO

Vittorio POSSENTI

Sommario: 1. *Apporto del fermento evangelico alla filosofia democratica* - 2. *Tocqueville, Bergson, Maritain su democrazia e cristianesimo* - 3. *Necessità di un'alleanza oltre l'illuminismo*.

Il problema del rapporto fra democrazia e cristianesimo è un aspetto di quello fra politica e religione, che costituiscono due realtà profondamente diverse. Al centro dell'essenza della religione si trovano le idee di Dio, dell'uomo e della loro relazione; dell'infinito e del finito; della salvezza, della responsabilità, della colpa e del perdono. Al centro della politica sta la ricerca della buona vita terrestre della persona e della comunità, e della liberazione dai gravi mali della condizione umana: miseria, tirannia, malattia, ignoranza. Ma dalla eterogeneità di natura fra religione e politica non discende affatto la loro estraneità. Le riflessioni seguenti vorrebbero anzi mostrare l'indispensabilità del Vangelo per la democrazia: sul piano storico sembra difficile ritenere evento del tutto fortuito che la democrazia sia nata e si sia sviluppata in Occidente, in Paesi di antica tradizione cristiana, dove oggi convivono un cristianesimo militante e un umanesimo laicizzato, che non può però del tutto nascondere le sue antiche origini religiose. Anche coloro che giudicano negativamente la democrazia non potrebbero mettere in dubbio questo evento. Ciò stimola a domandare se non esista un rapporto fondamentale amico fra democrazia e cristianesimo, di modo che il loro positivo

incontro sia una necessità per la prima. Essa non può essere autonoma od agnostica rispetto a Dio o al Vangelo.

Il problema del nesso tra democrazia e cristianesimo, che naturalmente non poteva porsi per la democrazia degli antichi (*polis* greca), è moderno, addirittura quasi recente. Nasce come questione controversa durante la Rivoluzione francese, in cui il giacobinismo esprime una valenza fortemente secolarizzata e talvolta anticristiana, mentre da altre parti si conia l'espressione, che avrà un lungo avvenire, di «democrazia cristiana», intendendo con questo termine non uno schieramento politico quanto piuttosto una concezione della società e della democrazia¹. Alcuni filosofi, tra cui G.B. Vico, hanno perfino sostenuto il fondamento religioso della *civitas*. Non vorrei qui pronunciarmi su questa delicata questione, ma solo ricordare la capacità del cristianesimo di fecondare tutti i regimi politici retti, cioè secondo la classica definizione aristotelica: monarchia, aristocrazia, *politia* (democrazia), in quanto opposti a tirannia, oligarchia, olocrazia. D'altra parte l'autentica filosofia democratica, cioè la democrazia come spirito prima che come forma di governo, può trovarsi sia nelle repubbliche sia nelle monarchie costituzionali (si può pensare ai casi del Belgio, dell'Inghilterra, dell'Olanda). Il fatto che si dia oggi una specie di amicizia, quasi una *entente cordiale*, del cristianesimo con la democrazia costituisce una novità, perché lungo molti secoli è esistita una sorta di superiore indifferenza della teologia e prassi cristiane nei confronti delle forme rette di governo, atteggiamento che trovò incisiva formulazione nel pensiero di S. Agostino: «Quid interest sub cuius imperio vivat homo moriturus, si illi qui imperant ad impia et iniqua non cogant?»². L'analisi dello storico dovrebbe inoltre rilevare nella vicenda della Chiesa la presenza in certi tempi di tentazioni teocratiche, l'enorme equivoco dell'Inquisizione, l'alleanza fra trono ed altare nell'epoca dell'assolutismo, le preferenze a lungo mostrate dalle gerarchie della Chiesa per lo schema dello Stato confessionale, e nel nostro secolo una qualche diffi-

¹ Nel 1791, intervenendo ai lavori dell'Assemblea Costituente, il vescovo di Lione Lamourette parlò dei «luminosi principi della democrazia cristiana». Oltre mezzo secolo dopo Frédéric Ozanam scriveva all'amico Foisset: «Ho creduto, e ancora credo, alla possibilità di una democrazia cristiana, anzi, non credo ad alcuna altra cosa, politicamente parlando» (citato da P. LETAMENDIA, *La démocratie chrétienne*, («Que sais-je?»), Vendôme 1977, p. 3 s.

² *De civitate Dei*, I.V, c. 17.

coltà a cogliere subito i rischi di alcune forme di totalitarismo. Passato quel tempo, la Chiesa cattolica sembra oggi esprimere nella sua dottrina sociale una preferenza non tanto per la democrazia come insieme di procedure e di regole del gioco – la cui discussione è aperta, libera e non coinvolge la fede cristiana – quanto per i valori che innervano o dovrebbero innervare più facilmente una società democratica rispetto ad una totalitaria, autoritaria, ideologica: e cioè il rispetto dei diritti dell'uomo, la promozione del bene comune, la libertà, la solidarietà, ecc. Nelle democrazie è maggiormente valorizzata la libertà di iniziativa della persona e minori ostacoli sembra incontrare la sua vocazione a trascendere la società politica per orientarsi verso l'ordine dei beni eterni.

La nuova situazione risolve positivamente l'equivoco che si era instaurato nel secolo XIX tra religione e politica: le correnti della democrazia laicistica intendevano combattere le Chiese cristiane, e queste diffidavano ampiamente di una democrazia spesso fondata su idee individualistiche, razionalistiche, su un concetto di completa autonomia umana e sulla religione intesa solo come fatto privato della coscienza. Contribuivano a rendere più difficile la situazione, oltre al problema politico sollevato dalla Rivoluzione francese, quello morale dovuto alla secolarizzazione, e quello economico-sociale fatto esplodere dal capitalismo e dalla prima rivoluzione industriale. In genere la critica cattolica alla democrazia, attiva sin verso gli anni '20 del nostro secolo, si indirizzava alla democrazia giacobina, agnostica, a quella borghese legata alla massoneria ed all'illusione del progresso necessario. Tuttavia non è possibile dimenticare che all'origine della democrazia dei moderni, come pure del liberalismo, si incontrano idee cristiane, talvolta laicizzate. Basterebbe porre mente al teismo di Locke, che anche studi recenti hanno mostrato essenziale per il suo pensiero politico e per l'idea di diritti naturali³, alle risonanze cristiane della divisa della Rivoluzione francese (*Liberté, égalité, fraternité*), e forse soprattutto alla dichiarazione di indipendenza americana del 4 luglio 1776: «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness». Essa costituisce un gran-

³ Cfr. J. DUNN, *Western political theory in the face of the future*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

de atto politico e forse il contributo più alto del «principio americano» alla tradizione della filosofia pubblica.

Dopo la fine della seconda guerra mondiale nel chiarimento del rapporto tra democrazia e cristianesimo hanno influito la crescente responsabilità dei partiti di ispirazione cristiana in vari Stati e l'apporto di pensatori e uomini politici cristiani alle Carte costituzionali dell'Italia, della Francia, della Germania. L'atteggiamento delle Chiese è stato probabilmente decisivo per le sorti della democrazia nel nostro secolo, in cui si è registrata l'estensione massima del totalitarismo e si è formata con Gentile, Lenin, Maurras, Pareto, Schmitt, Sorel la costruzione di un poderoso schieramento di filosofie antidemocratiche, e più di una volta apertamente totalitarie. In tale contesto la dottrina sociale della Chiesa cattolica provvedeva ad attribuire nuovo vigore alla sua tradizione di pensiero politico, tributario della Bibbia, dell'aristotelismo e del tomismo. La preferenza espressa nei confronti dei sistemi democratici attiene anche ad un'interpretazione più incisiva di un criterio della teologia politica cristiana, formulato dalla prima e dalla seconda Scolastica, ossia che l'autorità del governo politico sale dal basso verso l'alto e risiede dunque nel popolo, che la riceve immediatamente da Dio. Viene così interpretato il noto passo paolino *omnis potestas a Deo*. In ciò si fa evidente una differenza essenziale tra Chiesa e autorità civile, perché, pur nella comune origine divina di ogni *auctoritas*, nella prima questa è ricevuta direttamente dall'alto, nell'altra sale dal basso e arriva al governo civile attraverso il popolo⁴.

Ma come possiamo definire democrazia e cristianesimo? Assumo che non sia arduo stabilire il contenuto del secondo, aggiungendo che esso è una religione storica e pubblica, non una religione politica. Col secondo termine intendo una concezione religiosa esaurita nel perimetro della società e ad essa funzionale; col primo l'idea di una religione trascendente capace di impregnare di sé la vita sociale

⁴ Sulla provenienza dell'autorità politica da Dio e sulla legittimità del governo democratico l'enciclica *Pacem in Terris* così si esprime: «La convivenza fra gli esseri umani non può essere ordinata e feconda se in essa non è presente un'autorità che assicuri l'ordine e contribuisca all'attuazione del bene comune in grado sufficiente. Tale autorità, come insegna S. Paolo, deriva da Dio... Tuttavia per il fatto che l'autorità deriva da Dio, non ne segue che gli esseri umani non abbiano la libertà di scegliere le persone investite del compito di esercitarla; come pure di determinare le strutture dei Poteri pubblici... Per cui la dottrina sopra esposta è pienamente conciliabile con ogni sorta di regimi genuinamente democratici» (nn. 46 e 52).

e di riformare i rapporti intramondani, senza limitarsi ad una proiezione verso l'al di là. Tanto il cristianesimo esclude di essere una religione politica o una religione nazionale, altrettanto è una religione storica e pubblica che tende ad una proiezione sociale. Forse la sua intuizione più profonda sulla vita temporale è che nel messaggio evangelico, annunciato per la vita eterna, è implicato o veicolato un contenuto sociale e politico che deve realizzarsi nella storia. Illuminata dall'umanesimo dell'Incarnazione del Verbo, umanesimo teocentrico, l'intera vita cristiana è dominata dalla legge dell'incarnazione, possiede una struttura «incarnatoria». Quanto alla democrazia la questione più complessa: molte controversie rischiano di non placarsi mai, perché originano da ben diverse determinazioni dell'idea di democrazia: quella a cui guardava Lenin differente da quella di Kelsen, a sua volta scarsamente comparabile con quella di Rawls o di Habermas, che differisce dalla democrazia secondo Tocqueville, o Bergson, o Maritain.

Forse la sua più compiuta e celebre definizione si rinviene in A. Lincoln, che nella allocuzione di Gettysburg (19 novembre 1863) determinò la democrazia come *governement of the people, by the people, for the people*. Il popolo dunque esercita il proprio originario diritto all'autogoverno ed è la fonte immediata dell'autorità politica (*of the people*); questa è espressa dal popolo (*by the people*) ed costituita per il bene del popolo (*for the people*). Questa determinazione sembra realizzata nella democrazia dei moderni, meno in quella degli antichi, che era inquinata dalla schiavitù, per cui il popolo non era costituito dalla totalità delle persone bensì solo dai cittadini liberi. D'altra parte la libertà dagli antichi veniva intesa secondo un'estensione maggiore che nei moderni (pensiamo qui alla libertà come concepita dalla scuola liberale): per gli antichi la libertà politica possedeva un contenuto positivo, ossia si realizzava nella diretta partecipazione del cittadino alle decisioni politiche, mentre per la libertà liberale moderna l'obiettivo è conquistare una sfera di autonomia ed indipendenza privata (libertà *da*). L'idea di libertà democratica recupera l'intuizione degli antichi, concependo la libertà politica autentica come partecipazione alle decisioni politiche da parte dei cittadini⁵. Pre-

⁵ Nelle liberaldemocrazie, che cercano di contemperare il principio liberale (libertà *da*, divisione del potere) e quello democratico (partecipazione alle decisioni politiche) si assiste in genere ad un moto pendolare che talvolta dà la preminenza al primo, talaltra al secondo.

ferirei perciò parlare di *democrazia repubblicana* oppure di *repubblica democratica*, per mettere in maggior risalto la necessaria convergenza del principio democratico (autogoverno del corpo politico, criterio dell'autorità che sale dal basso) con quello repubblicano, volto al bene comune e sensibile alle virtù civiche. Alla filosofia pubblica democratica devono stare a cuore tutte e due le cose: autogoverno e bene comune.

La determinazione di Lincoln esprime la forma e lo scopo del governo democratico, non include invece molti altri criteri e principi di esso e in generale del governo politico, riguardanti l'autorità, la legge, il bene comune, il diritto, ecc., che sono oggetto della Scienza politica.

1. Apporto del fermento evangelico alla filosofia democratica

In un lungo e accidentato processo che giunge sino a noi la tradizione della ragion pratica ha via via elaborato i principi di ogni autentico governo politico, che corrispondono a quanto abbiamo chiamato lo «spirito democratico»: dignità dell'uomo e suoi diritti/doveri; istituzioni che li difendono e li promuovono; bene comune; difesa del povero; solidarietà o fraternità civica; ricerca sulle fonti della ricchezza delle nazioni; personalismo comunitario; interdipendenza dei popoli e cooperazione internazionale; lavoro quale servizio comune; legge morale quale fondamento della società; base morale dell'autorità politica; diritto positivo soggetto al giudizio di leggi razionali non scritte; autogoverno quale diritto inalienabile risiedente nel popolo; autorità politica nominata dal basso; governo limitato e controllato; governo delle leggi e non degli uomini (*lex facit regem* e non viceversa); costituzionalismo; carattere pedagogico delle leggi in vista della vita virtuosa, ecc..⁶.

Tutti questi criteri sono congrui col cristianesimo, e vari tra essi non sarebbero stati possibili senza di lui. Intendiamo cioè sostenere non che il cristianesimo sia necessariamente legato alla democrazia, bensì che lo è questa a quello secondo tre processi: 1) la democrazia è nata nella storia come manifestazione o proiezione del lievito evangelico e della sua legge di amore universale; 2) i valori democratici

⁶ Su questi aspetti cfr. V. POSSENTI, *Le società liberali al bivio*, Genova, 1991.

e i principi del governo democratico incontrano la loro migliore giustificazione nella filosofia cristiana; 3) essi presto si corromperebbero o verrebbero dimenticati nella lotta per la potenza o il possesso senza l'opera pedagogica di animazione compiuta dal cristianesimo. Chiamo il primo processo «generante», il secondo «fondante-giustificante», il terzo «custodente». Io non sostengo che la democrazia sia del tutto impensabile senza il cristianesimo, tanto è vero che in parte è stata pensata; ma che i principi del governo democratico non possono essere intesi e difesi al meglio senza la trascendenza cristiana; ma che i valori democratici e lo spirito democratico non possono raggiungere nell'esistenza una condizione di pienezza senza il Vangelo.

La necessità del cristianesimo per la democrazia si fonda in modo solo apparentemente paradossale sulla loro radicale eterogeneità: *solo l'infinita alterità permette l'efficace custodia e la penetrante fecondazione*, in virtù di una legge che potremmo chiamare della «sovraabbondanza dello spirituale». Una democrazia vivificata dal Vangelo rimane una democrazia laica, rispettosa della distinzione fra autorità civile e autorità religiosa, mentre lo Stato a sua volta riconosce la libertà religiosa.

È dal Vangelo più che dalla scuola stoica o dall'illuminismo (nel quale circolano peraltro diversi elementi di cristianesimo laicizzato) che gli uomini hanno appreso l'unità della famiglia umana, l'uguaglianza di tutti gli uomini, la dignità della persona (*Deus qui humanam dignitatem mirabiliter condidisti et mirabiliter reformasti...*), una certa idea di popolo in cui risuonano armoniche dell'idea biblica di popolo di Dio, il valore del lavoro e del povero, della giustizia e della legge morale anche per il potere politico e per lo Stato, l'inviolabilità della coscienza, il principio della destinazione universale dei beni dati dal Creatore a tutta la famiglia umana e che a tutti gli uomini devono affluire; e soprattutto la legge universale dell'amore, che muta in prossimo lo straniero. Secondo Maritain «la sete di giustizia è stata scavata nell'anima dei secoli cristiani dal Vangelo e dalla Chiesa; ed è proprio dal Vangelo e dalla Chiesa che abbiamo imparato ad obbedire solo a ciò che è giusto»⁷.

Considerazioni analoghe valgono per la questione dell'origine e del compito dell'autorità. Proprio perché gli uomini sono uguali

⁷ *Cristianesimo e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 40.

di fronte a Dio e l'autorità ha la sua sorgente in Lui, nessun uomo o gruppo di uomini possiede per natura il diritto a comandare nella società. I capi dunque sono eletti dal popolo e da lui investiti di autorità e controllati come suoi vicari o rappresentanti. Tale impostazione invalida ogni assunto oligarchico, che vorrebbe riservare solo ad alcuni il privilegio dell'autorità, nonchè l'idea che esista una minoranza ideologico-rivoluzionaria abilitata a guidare il popolo, perché dotata della vera scienza della storia.

Se non è rifiutato, il lievito evangelico operante nella vita civile conduce verso la società aperta, che mostra una notevole affinità con l'idea di democrazia. Per arrivarvi non bastano né l'economia di mercato, né la potenza della tecnologia, né un'etica relativistica. Quando Popper scrive che l'individualismo unito con l'altruismo è divenuto la base della civiltà occidentale, che esso è attivo nella dottrina centrale di Kant («riconosci che gli individui umani sono fini e non usarli come puri mezzi per i tuoi fini»), ed ancor prima nel cristianesimo, e che nessun altro pensiero è stato altrettanto potente per lo sviluppo dell'uomo⁸, egli apprezza ciò che esattamente si dovrebbe chiamare il principio cristiano di persona e dell'amore. Le società democratiche costituiscono in certo modo società aperte, indubbiamente più aperte di quelle tribali, autoritarie, totalitarie. Esse non si aprono da sole: lo divengono se sono animate e spinte in avanti da una morale aperta ed universale e da una religione aperta ed universale, il cui esemplare supremo sta nel Vangelo. La marcia verso la società aperta e verso una diversa struttura politica del mondo, possibilmente verso un'autorità politica mondiale incaricata della salvaguardia della pace, è da esse ispirata.

Queste intuizioni trovano sostegno nell'idea del personalismo comunitario, in cui si esprime la vocazione sociale della persona. È ben noto che la filosofia politica di Aristotele si elabora intorno alla definizione dell'uomo come animale politico per natura: «È chiaro per quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni armento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo fra gli animali ha la parola (*logos*): la voce (*foné*) indica quel che è doloroso e gioioso, e di conseguenza l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di

⁸ K.R. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, Routledge and Kegan Paulo, 1964, vol. I, p. 102.

avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo infatti è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo Stato» (*Politica*, 1253 a 8-18). La base ultima di ogni società politica sta nella presenza in ogni uomo del *logos* (ragione e linguaggio) e dei criteri del bene e del male: senza ciò la società politica non potrebbe distinguersi da una società animale.

Su questi problemi il cristianesimo inserisce un paradigma nuovo, perché ponendo la socialità e la comunicazione all'interno stesso della vita divina, le pone come modello per la vita umana⁹. Quando all'inizio del Vangelo di S. Giovanni incontriamo il versetto: «In Principio era il Verbo», cioè il Logos o la Parola, comprendiamo che la Parola parla a qualcuno. Possiamo dunque ritenere che l'inizio del quarto Vangelo alluda anche alla Comunicazione e alla Relazione. Anche in ciò si fondano le analogie e le simpatie fra democrazia e cristianesimo, poiché entrambi sono in vario modo legati alla comunicazione e al dialogo: alla comunicazione tra cittadini liberi la prima; alla comunicazione delle persone tra loro e con l'Assoluto il secondo.

Se l'uomo è un essere di azione e di comunicazione, una democrazia individualistica che minimizzi lo scambio interpersonale, sostituendolo con procedure secondo regole convenute, è molto limitata, perché amputa dimensioni essenziali della vita collettiva. Questo lo possono intendere bene l'antica tradizione russa della comunità, e forse anche alcuni aspetti dell'ideale socialista e comunista. Operando per una democrazia solidale e fraterna il fermento cristiano si pone come un principio di critica permanente di vari aspetti delle liberal-democrazie contemporanee e di loro culture. Alcune tra queste interpretano i cittadini come sfere morali chiuse l'una all'altra, incapaci cioè di comunicare e collaborare se non mediante patti di reciproca garanzia. E così lo Stato sarebbe solo il garante di un insieme di esteriorità legate solo da contratti.

Il principio di persona, alludendo al divino che è nell'uomo, in quanto *imago Dei*, e rinviando all'idea di un Dio creatore per amore,

⁹ In proposito si dovrebbe ricordare il volume di H. DE LUBAC, *Cattolismo. La funzione sociale del dogma*, Studium, Roma.

richiederebbe che la vita civile venisse da esso sempre riplasmata. In realtà gli Stati totalitari in cerca della potenza da un lato e le democrazie agnostiche e borghesi dall'altro, non si ordinano a quello che nell'uomo c'è di divino, ma piuttosto di materiale e talvolta di inferiore: essi praticano a diverso titolo «la politica dei corpi». In questo asserto si può riassumere la tentazione di tipo materialistico e relativistico presente nelle democrazie dell'Ovest. Si può muovere verso una società democratica se gli uomini sono rispettati come esseri di ragione e di linguaggio, capaci di comprendere i criteri del bene e del male, alla cui luce ricercare il bene comune è un orientamento obbligante per tutti. Una società democratica è assai di più della sola società civile nel senso di Hegel (*Bürgerliche Gesellschaft*), definita come sistema sociale dei bisogni: come tale essa esiste anche per gli animali.

D'altra parte il rispetto dell'elemento divino presente nell'uomo è nel cristianesimo sempre unito a un vivo realismo antropologico, che non intende chiudere gli occhi sul retaggio del peccato originale, sulla malvagità e sull'egoismo pronti ad accendersi nell'uomo non appena la luce e il riferimento a Dio si spegne.

Nelle sue origini illuministiche la democrazia moderna si è voluta legare ad un'antropologia ottimistica, al mito della naturale bontà dell'uomo, che ha lasciato più di una traccia anche nelle dottrine socialista e marxista. Sono migliori le antropologie pessimistiche, che interpretano l'uomo come un essere pericoloso, volto al male e capace di qualunque azione per il potere, la vanità, la cupidigia (Machiavelli, Hobbes, ecc.)? Il cristianesimo traccia dell'uomo l'immagine realista di un essere capace di bene e di male. E con questo offre un suggerimento notevole alla filosofia democratica, che non ha bisogno di legarsi ad una concezione antropologica di vano ottimismo. Semmai il criterio democratico del suffragio universale è più imparentato al pessimismo che all'ottimismo, perché una ininterrotta esperienza secolare ha mostrato che il regime monarchico, quello aristocratico, il suffragio ristretto si curano poco del resto del popolo e delle classi meno favorite, che non hanno voce. Perciò il suffragio universale è un necessario metodo, affinché a queste sia concesso di esprimere e far valere le proprie posizioni. Volendo riassumere, due sembrano le idee in cui maggiormente si evidenzia il legame fra democrazia e cristianesimo:

– l'idea di *persona*: questa è un'idea cristiana, nel complesso estranea alla tradizione islamica, e a quelle asiatica e africana. L'idea-

le politico che risulta più congruo col cristianesimo è una democrazia delle persone, non degli individui. Se quest'ultima viene prevalendo, si va verso la «democrazia dei corpi» e una società atomizzata di democrazia anarchica, in cui la convivenza è fatta di mancanza di principi, cinismo, carrierismo. Oggi le difficoltà per le democrazie provengono in specie dall'individualismo materialistico, che reclama dallo Stato la soddisfazione delle proprie avidità e insieme nega anarchicamente le condizioni della vita sociale;

– l'idea di una *civiltà dell'amore*. Anche questa è un'intuizione evangelica, non induista o musulmana. Dietro l'Islam sta l'archetipo della lotta contro gli infedeli; alle sorgenti del cristianesimo l'archetipo della Croce e l'idea di una vita donata per amore.

2. Tocqueville, Bergson, Maritain su democrazia e cristianesimo

È possibile avanzare un'analisi confermativa delle posizioni sostenute, ricorrendo alle idee di tre grandi autori: Tocqueville, Bergson, Maritain. Il secondo e il terzo sono forse più profondi; il primo, in virtù forse del suo costante passare dalla sociologia alla storia, alla scienza politica, può risultare stimolante. Pur non essendo un cattolico praticante, ed anzi percorso da alcune venature agnostiche, Tocqueville coglie con sicuro intuito l'importanza della religione per la politica. Prendendo contatto intorno al 1830 con la democrazia americana, egli constatava come la religione vi costituisse in certo modo la più importante fra le istituzioni sociali, e ciò non perché fornita di potere temporale, ma perché libera da esso.

Il liberalismo «nuovo» di Tocqueville intendeva riconciliare lo spirito di religione con quello di libertà: «Je montrerai franchement ce goût de la liberté et ce désir général de la voir se développer dans toutes les institutions politiques de mon pays. Mais, en meme temps, je professerai un si grand respect pour la justice, un sentiment si vrai d'amour de l'ordre et des lois, un attachement si profond et si raisonné pour la morale et les croyances religieuses, que je ne puis croire qu'on n'aperçoive pas nettement en moi un libéral d'une espèce nouvelle et qu'on me confonde avec la plupart des démocrates de nos jours»¹⁰. E in un'altra lettera allo stesso amico egli precisa quel-

¹⁰ Lettera a Eugène Stoffels, 24 Juillet 1836, *Oeuvres complètes* (Beaumont), t. V, p. 429 s.

lo che in certo modo sarà il suo programma: mostrare che la separazione delle idee di morale, religione, ordine da quelle di libertà ed uguaglianza – proprie della democrazia – non è essenziale. Esse sono idee che «si connettono fra loro con un legame necessario e in modo tale che ciascuna si indebolisce separandosi dalle altre». Viene così rivendicata l'«utilità» o forse anche la necessità della religione per la stessa vita politica, posizione che rimarrà centrale nella complessa interpretazione tocquevilliana della democrazia. Per l'autore francese l'opportunità di rendere a Cesare quello che è di Cesare si collega e in certo modo dipende dalla necessità prioritaria di rendere a Dio ciò che è di Dio. E forse così l'uomo democratico potrà non dimenticare che la politica ha a che fare con il potere e spesso col male ¹¹.

Tocqueville aveva individuato nella maggior forza del vincolo sociale il carattere specifico delle società aristocratiche dell'*ancien régime* rispetto a quelle democratiche. Si poneva perciò la questione di individuare il vincolo capace di tenere insieme le singole libertà in democrazia. Ora la religione (il cristianesimo) segna il vero limite che permette alla libertà democratica di non essere nemica di se stessa, di non mutarsi in licenza: «Come potrebbe la società non perire se, mentre il legame politico si allenta, il legame morale non si restringe? E che fare di un popolo padrone di se stesso, se non è sottomesso a Dio?» ¹². La religione e la morale aiutano la società ad essere una comunità unita e perciò a durare nel tempo, contando sulla solidarietà degli animi e sormontando l'azione piuttosto separante e disgregante degli interessi in conflitto.

Tocqueville si mostrò spesso scettico verso morali sprovviste di ogni fondamento religioso, ritenendo che la rivoluzione fosse incapace di produrre società, e che questa invece nascesse, anche in democrazia, da una *tradizione* di valori morali comuni.

Essa non può essere pensata senza il teismo, senza una precomprensione di Dio, perché tutte le azioni umane, anche minime, sono ispirate da tale precomprensione e da un'idea del nostro destino: colpirle è ferire la sorgente stessa di ogni azione, è capovolgere ogni

¹¹ Un sicuro interprete del pensiero tocquevilliano osserva che «la stretta connessione tra libertà politica e soggezione al dogma religioso, così che la prima si potenzi attraverso la seconda, è certamente uno dei nodi complicati del pensiero dell'Autore» (F.M. DE SANCTIS, *Tempo di democrazia*, ESI, Napoli 1986, p. 305 s.).

¹² *De la démocratie en Amérique* (1835), *Oeuvres complètes* (J.P. Mayer), Gallimard, Paris, t. I, vol. I, p. 308.

prassi: il marxiano capovolgimento (*Umwälzung*) della prassi ha nell'ateismo la sua sorgente più profonda e radicale. «L'incredulità è un accidente, la fede soltanto è la condizione permanente dell'umanità... Tutte le religioni attingono nell'uomo stesso un elemento di forza che non può venir loro meno, poiché dipende da uno dei principi costitutivi della natura umana»¹³. Il grande merito della religione è di offrire idee sottratte all'oscillare dell'opinione su Dio, sull'uomo e sui doveri. Essa è inoltre idonea alla democrazia, perché ponendo gli uomini sotto l'unica paternità divina, soddisfa l'esigenza democratica dell'uguaglianza.

Nel sostenere il necessario incontro fra religione e libertà, un programma non lontano dal «Dieu et la liberté» di Lacordaire, Tocqueville così concludeva: «Dal canto mio, dubito che l'uomo possa mai sopportare completamente una completa indipendenza religiosa e una totale libertà politica; e sono portato a pensare che, se non ha fede, bisogna che serva, e, se è libero, che creda»¹⁴.

Bergson ha posto, in pagine ormai classiche di *Le due fonti della morale e della religione*, il problema della democrazia e del suo nesso con il Vangelo. In quest'opera morale e religione sono individuate come gli elementi costitutivi fondamentali delle società, sia di quelle chiuse come di quelle aperte. Nelle prime vige una moralità statica che, insieme con la religione, integra i membri del gruppo sociale. Le sue parole d'ordine sono: disciplina, routine, *dressage*.

Il passaggio dalla società chiusa a quella aperta avviene sotto l'impulso degli eroi della vita morale, che spezzano legami della routine e del gruppo, e che creano una nuova moralità di movimento, di vita, di liberazione, di marcia in avanti. La società aperta è abitata dall'amore, non dal timore, e da un'etica di convinzione e di oltrepassamento che mira alla gioia nella comunicazione con Dio e con le creature.

Dalla società chiusa alla società aperta non si passa per via di semplice allargamento, ma solo sotto l'impulso della morale aperta e della religione aperta: secondo Bergson tale passaggio fu dovuto al cristianesimo e alla sua idea della fraternità universale, che implica l'uguaglianza dei diritti e l'invulnerabilità della persona. Nel quadro di tale passaggio si colloca il moto verso la democrazia, che «è d'es-

¹³ *Ibid.*, p. 310.

¹⁴ *De la démocratie en Amérique* (1840), *Oeuvres complètes*, t. I, vol. II, p. 29.

senza evangelica e ha per motore l'amore»¹⁵. Questo spiega perché l'umanità sia arrivata tardi alla democrazia, dal momento che le città antiche, fondate come erano sulla schiavitù, ne conoscevano solo un simulacro. Essa è la forma politica della società aperta: «La democrazia di tutte le concezioni politiche è, in realtà, la sola che trascenda, almeno nelle intenzioni, le condizioni della "società chiusa"». La divisa tipica di una società democratica: libertà, eguaglianza, fraternità, si allontana nettamente da quella di una società non democratica o chiusa: autorità; gerarchia; fissità; dove si dà una corrispondenza termine a termine nell'opposizione. Nella formula democratica è il terzo che toglie la contraddizione spesso segnalata tra i primi due. Secondo Bergson perciò la fraternità è l'essenziale del credo democratico, che esige un elemento religioso: «Le obiezioni derivanti dal vago della formula democratica provengono dal fatto che ne è stato misconosciuto il carattere originalmente religioso»¹⁶. Perciò essa richiede un grande sforzo in senso inverso alla natura.

La filosofia della democrazia di Maritain ha operato, insieme con quella di Bergson, un notevole rivolgimento: ha dissociato la teoria democratica dalle radici roussoiane e illuministiche a cui era stata largamente connessa, e l'ha innestata sul terreno del cristianesimo: la vera cultura per la democrazia si ispira al Vangelo, non a Rousseau. La democrazia è una manifestazione temporale del fermento evangelico¹⁷.

Il filosofo francese chiarisce che il cristianesimo come via per la salvezza non sia necessariamente legato alla democrazia, poiché il dogma cristiano non obbliga ad essere democratici. È invece la democrazia che ha bisogno del cristianesimo, di quell'ispirazione evangelica che opera come speranza storica ed energia storica nel mondo, eventualmente anche nelle vesti di un cristianesimo laicizzato, e che si distingue dal cristianesimo come credo religioso volto alla vita eterna. Per questo Maritain auspicava che l'ispirazione cristiana e l'ispi-

¹⁵ *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, Paris 1963, p. 1251.

¹⁶ *Ibid.*, p. 1214 e 1215.

¹⁷ «La democrazia è legata al cristianesimo ed è sorta nella storia umana come manifestazione temporale dell'ispirazione evangelica» (*Cristianesimo e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 30). «Lo stato d'animo democratico non solo deriva dalla ispirazione evangelica, ma non può sussistere senza questa... L'avvento duraturo di uno stato d'animo democratico e di una filosofia democratica della vita richiede che le energie evangeliche compenetrino l'esistenza profana» (*Ibid.*, p. 53).

razione democratica potessero incontrarsi, riconoscersi e riconciliarsi. Egli riteneva che i principi più fondamentali della filosofia politica umanista e democratica provenissero dalla secolare opera di lievito svolta dall'ispirazione evangelica nella coscienza profana: il senso del progresso, la conquista della libertà, la dignità della persona umana, i suoi diritti, la fede nella giustizia come base incrollabile della vita sociale, il valore del popolo, la comunione con lui, l'uguaglianza umana, la connessione tra politica e morale, la legge dell'amore fraterno, il diritto come struttura della società politica, e l'origine da Dio dell'autorità. Tutto ciò costituisce la filosofia umanista e democratica dell'uomo e della società, la più rispondente allo spirito *naturaliter* cristiano. Svolgendo la dottrina del bene comune, dei diritti dell'uomo, dell'autorità, Maritain ha formulato una giustificazione della democrazia, che non sempre si riscontra in suoi fautori.

Queste posizioni sono l'approdo maturo della sua filosofia della democrazia. Nelle prime opere (ad esempio *Antimoderno* e *Tre riformatori*) si incontra una critica molto secca delle democrazie moderne, o meglio dei miti e della cultura da cui esse nascono e che per Maritain sono soprattutto la cultura roussoiana, i «dogmi massonici» del Progresso necessario e dell'Ottimismo umanitario, la divinizzazione dell'individuo e la dimenticanza della persona.

Con *Umanesimo integrale* (1936) e poi nelle opere politiche degli anni '40, il recupero e la trasvalutazione dell'idea di democrazia sono terminati. Maritain fa allora riferimento ad una democrazia personalista comunitaria e pluralista, rispettosa della libertà di coscienza, centrata sull'idea di popolo, di bene comune, di legge morale naturale, e capace di raggiungere una razionalizzazione morale della politica: «È solo mediante la democrazia che può essere attuata una razionalizzazione morale della politica, perché la democrazia è una organizzazione razionale delle diverse libertà fondata sulla legge»¹⁸. In certo modo la base della democrazia è proprio il personalismo: personalismo ontologico (la persona è un essere che esiste in sé e per sé mentre la società non è una sostanza ma una relazione d'ordine); personalismo assiologico (la persona va rispettata come fine in sé); personalismo sociale, nel duplice senso che la persona è un essere sociale e che nella società è soggetta alla superiorità del bene comune su quello privato.

¹⁸ J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano 1982, p. 69 s.

Essendo per Maritain indiscutibile la specificazione etica della democrazia, l'originario diritto del popolo all'autogoverno non è mai il diritto di decidere qualunque cosa: diciamo che i due momenti «governo del popolo» e «governo per il popolo», ossia il momento dell'espressione della volontà popolare e quello dei contenuti e fini dell'azione politica, sono tenuti in equilibrio. Se valesse solo il primo, avremmo soltanto una rivendicazione di autonomia con un punto interrogativo sul problema del bene comune; se solo il secondo, saremmo al di fuori della democrazia.

3. Necessità di un'alleanza oltre l'illuminismo

Nessun'altra espressione è altrettanto potente nel fare avanzare l'uomo e la politica quanto una cultura democratica di sostanza evangelica e di taglio personalistico-comunitario¹⁹. Essa intende guidare alla emancipazione umana, non solo a quella politica: le due emancipazioni non possono essere separate, come vorrebbe il liberalismo che fa del cittadino un'astrazione dell'uomo. Ma se debbono procedere insieme, occorre una concezione generale della vita ed una «speranza temporale», che il Vangelo può nutrire. Il principio democratico possiede portata universale, ossia storico-mondiale; su un altro piano il cristianesimo è religione assolutamente universale: in Cristo non esistono né giudeo né greco, né schiavo né libero. La loro rispettiva universalità li rende atti all'incontro, nel senso che *il teismo cristiano e il fermento evangelico sono necessari alla vita della democrazia*.

Se fosse possibile scrivere un'opera che ancora manca: *L'Évangile et la démocratie*, essa costituirebbe il miglior coronamento del nostro discorso, perché la democrazia dei posteri sarà religiosa o non sarà, definendo in tal modo una democrazia diversa da quella degli

¹⁹ «La démocratie doit son existence au christianisme. Elle est née le jour où l'homme a été appelé à réaliser dans sa vie temporelle la dignité de la personne humaine, dans la liberté individuelle, dans le respect des droits de chacun et par la pratique de l'amour fraternel à l'égard de tous» (R. SCHUMAN, *Pour l'Europe*, Paris 1963, p. 56).

In un progetto di *Dichiarazione di doveri verso l'essere umano* così si esprimeva S. Weil: «Vi è un'obbligazione verso ogni essere umano per il solo fatto che si tratta di un essere umano, senza che abbia ad intervenire alcuna altra condizione... Questa obbligazione è eterna, perché risponde al destino eterno dell'essere umano. Solo l'essere umano ha un destino eterno. La collettività umana non ne ha alcuno» (*L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949, p. 13).

antichi e da quella dei moderni. La religione, non la Rivoluzione, produce socialità nuova: le esperienze grandiose e terribili del nostro secolo dovrebbero indicarlo.

Mirando al vigore della vita morale e delle virtù, il lievito evangelico raggiunge la vita democratica nel suo punto più nevralgico. Contrariamente all'asserto del materialismo storico, *l'anatomia della società civile è l'etica, non l'economia politica*. Chi riesce a migliorare il comportamento morale delle persone adempie il compito più importante nella società. Non ve ne è nessuna che, per quanto dotata di istituzioni molto elaborate, possa sussistere in maniera decente e costituire una *res publica* accettabile, se i suoi cittadini cedono troppo ai vizi e allo scatenamento delle passioni. Inoltre nel rapporto con la società civile il cristianesimo non si limita agli accordi di vertice: opera entro e col popolo, attento alla struttura pluralistica delle formazioni sociali intermedie fra cittadino e Stato, onde dar vita ad una democrazia dei cittadini, lontana dal miraggio di una democrazia senza cittadini e senza popolo, come lo sono state le cosiddette «democrazie popolari». Vengono così creati centri di attività sociale e contro-poteri diffusi.

Se l'alleanza tra principio cristiano e principio democratico non sarà di breve durata, si può sperare in un ritorno dell'Europa ai veri valori della filosofia democratica della vita e della politica, che nell'Est e nelle «società liberali» dell'Ovest sono più o meno disattesi. Ma per questo occorre andare oltre una concezione oggi diffusa all'Ovest, secondo cui democrazia non è un insieme di valori, ma un puro metodo, che, stabilendo solo le procedure secondo cui prendere le decisioni politiche, può ospitare *qualsiasi contenuto*. Una tale democrazia formale-procedurale sarebbe incompleta, sostanzialmente agnostica e indifferente ai valori: il motivo più profondo ne è che non si ritiene più possibile conoscerli razionalmente. Dovrebbe essere appariscente l'insufficienza di una democrazia basata su regole di metodo procedurali e per il resto relativistica: una democrazia senza scopo, non lontana dall'immagine che ne dava, approvandola, Hans Kelsen. Questo tipo di democrazia, che vorrebbe basarsi sul dogma dell'autonomia umana, per cui la libertà sarebbe non obbedire a ciò che è giusto, ma l'obbedire solo a se stessi, non sembra conciliabile col cristianesimo. L'unità di un popolo appartiene all'ordine dell'intelletto pratico e del «cuore», e non può essere assicurata solo da regole formali. Ciò è particolarmente vero in democrazia, perché la mag-

gior libertà insita in questa forma di governo la espone al rischio dell'anomia e della degenerazione in licenza. Tanto più necessario perciò trovare una base di verità e valori comuni nella lotta contro i sempre risorgenti fattori di disgregazione sociale, ed una legittimazione più profonda di quella offerta dall'approccio procedurale e dal metodo sistemico funzionalistico, che si limita ad un adattamento variabile alle sfide ambientali.

Dalle idee esposte scaturiscono due distinti compiti.

a) Occorre mettere in questione l'assunto illuminista e liberale dell'indifferenza pubblica verso la verità, a cui si legano le posizioni, oggi molto diffuse, che la morale riguardi solo il dominio privato e che il diritto, da essa separato, sia soltanto uno strumento di regolazione esterna della società.

Esse ritengono che la democrazia sia pluralista per essenza: questo è vero se consideriamo la cangiante sfera delle opinioni politiche e il fluttuare degli interessi. Non è invece sostenibile se, scendendo ad un livello più profondo, si considera che la democrazia è ancorata a valori. Dalla necessità dell'incontro tra democrazia e cristianesimo scaturisce quella di *andare oltre l'illuminismo* – oltre la sua idea di democrazia moralmente relativistica, che tende a mettere tutte le affermazioni sullo stesso piano, perché non sa più quali siano vere e quali false –, per ritrovare lo strato cristiano delle democrazie.

b) Occorre pensare il rapporto fra democrazia e cristianesimo, *avvalendosi anche della tradizione teologica e filosofica russo-ortodossa*. I concetti sopra esposti su quel rapporto sono stati modulati secondo la tradizione del cattolicesimo e della Scienza politica classica. Vi sarebbe bisogno di una loro integrazione alla luce dell'economia trinitaria e della simbologia della tradizione ortodossa. Questo corrisponderebbe alla peculiare storia del popolo russo, che ha meno sperimentato illuminismo, liberalismo, cattolicesimo, e più marxismo e ortodossia²⁰. La cultura russa si trova oggi di fronte al compito di

²⁰ Questi ed altri precedenti brevi cenni all'URSS ed alla tradizione ortodossa si collegano al fatto che questo articolo fu dapprima letto come relazione al Simposio «Democrazia e valori etici», promosso dal «Pontificium Consilium Pro Dialogo cum Non credentibus» e dal «Comitato sovietico per la sicurezza e la cooperazione in Europa» (Mosca, 22-24 maggio 1991).

assegnare nuova e valida sostanza alla democrazia, rifiutandone le versioni illuministica e leninista²¹.

Dello spirito democratico fa parte un principio di non appagamento, il non arrestarsi ad un dato livello nel cammino, che è anch'esso di origine cristiana, e che fu spesso ricordato da Aldo Moro. L'insoddisfazione dei popoli europei potrebbe avere in ciò la sua vera origine. Il Vangelo e la Chiesa appaiono come la sede di una «memoria sovversiva» di libertà e di solidarietà in mezzo ai sistemi chiusi.

Inoltre la democrazia ha bisogno di *istituzioni* e del *diritto*: senza di loro le idee non hanno gambe. La comunità economica europea è nata da un primo piccolo passo, la costituzione della CECA (Communauté Européenne du Charbon et de l'Acier), con cui si ponevano sotto un controllo comune due prodotti essenziali per l'industria militare di allora, realizzando una premessa necessaria per superare il secolare dissidio tra Francia e Germania. Alla prospettiva della casa comune europea dall'Atlantico agli Urali, la cui massima garanzia è di poggiare su un tessuto comune, costituito dalle comuni radici cristiane delle nazioni europee, manca oggi l'apporto di *un diritto e di istituzioni paneuropee*. Il cammino verso tale «casa» non procederà, se i popoli dell'Europa non si ispireranno all'Est e all'Ovest ad una analoga concezione dell'ideale democratico, se loro forme economiche, politiche e giuridiche saranno troppo diverse. L'obiettivo sarà realistico se quelle *radici*, che fanno parte del nostro passato europeo, risulteranno vitali anche nel futuro. È più facile avere un futuro comune se si possiede un passato comune: il cristianesimo può congiungere il nostro passato europeo col nostro futuro europeo.

Università degli Studi di Venezia
Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze
Palazzo Nani Mocenigo, Dorsoduro 960
30123 VENEZIA

²¹ Per Lenin la democrazia non è il regime politico migliore: «La democrazia non è affatto un limite insuperabile; è semplicemente una tappa che va dal feudalesimo al capitalismo, e dal capitalismo al comunismo» (*Stato e rivoluzione*, Ed. Riuniti, Roma 1966, p. 178). Nella «democrazia proletaria», democrazia diretta al posto di quella rappresentativa ed in cui è soppresso il parlamentarismo, non si dà ruolo dell'opposizione e neppure un effettivo controllo del potere.

Pagina bianca

DER PAPST UND DIE WENDE IM OSTEN

Walter BRANDMÜLLER

Ideen sind es, die die Welt verändern. Politische, militärische, ökonomische Macht, obgleich von den Zeitgenossen viel unmittelbarer erlebt, oft genug erlitten, ist doch nur Instrument im Dienste der Idee. Das gilt auch für die Idee des Sozialismus, die es vermocht hat, sich seit dem Roten Oktober 1917 einen politisch-militärischen Machtapparat zu schaffen, vor dem die Welt erzitterte.

Diesem Vorgang der Verleiblichung der Idee des Sozialismus im Sinne von Marx und Lenin in einem gesellschaftlichen, politischen System wohnt freilich eine besondere Dialektik inne, sagen doch Marx, Engels und Lenin, daß die eigentliche Wirklichkeit sich in den materiellen, ökonomischen Verhältnissen erschöpfe, während alles andere als deren bloßer ideologischer Überbau anzusehen sei.

Da nun aber – und dieser Vorgang ist hinsichtlich seiner Tatsächlichkeit nicht zu bestreiten – es eben dieser Idee im Widerspruch zu sich selbst gelungen war, die halbe Welt in das von ihr geschaffene politisch-militärisch-ökonomische System zu zwingen, hat sich der Marxismus-Leninismus selbst ad absurdum geführt. Damit war der Erfolg der Idee zum Keim ihres Zerfalls geworden.

Welches Ausmaß diese geistige Wende inzwischen angenommen hat, mag die Zeitung des sowjetischen Schriftstellerverbandes *Literaturnaja Gazeta* vom 16. Januar 1991 zeigen. Da heißt es unter der Überschrift: «Gott, du bist mein Gott», wie folgt: «Heute entscheidet sich unser Schicksal, heute entscheidet es sich, ob wir wahrhaftig im Einklang mit dem Gewissen leben werden, oder ob wir wie

stumme Sklaven werden... Ja, wir wählten den Weg der Reinigung, aber es hat sich gezeigt, daß wir ohne Orientierung sind, denn seit langem schon haben wir die Grundlagen der Moral verloren, jene Zehn Gebote, die Gott uns gegeben hat». Mit diesen Sätzen wird eine Artikelserie über die Zehn Gebote angekündigt.

I.

Die Frage, die uns angesichts dessen, was die Welt im vergangenen Jahr erlebt hat, noch immer bewegt, lautet nun so:

Wie konnte es dazu kommen, daß sich aus dem nicht nur ideologischen, sondern auch tatsächlichen politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Scheitern des marx-leninschen Sozialismus nun auch der Zusammenbruch des sozialistischen Imperiums ergab, der sich bis heute unter dramatischen Umständen und in gefahrenträchtigen Formen fortsetzt?

Vor kurzem hat Peter Scholl-Latour gemeint, der 1979 einsetzende Widerstand der afghanischen Mudjaheddin habe diesen Zerfallsprozeß eingeleitet. Zweifellos hat die Erfolglosigkeit der Roten Armee in Afghanistan dabei eine Rolle gespielt. Anderes mag hinzugekommen sein, historische Prozesse haben niemals nur eine Ursache.

Unter diesen Ursachen muß – und dies schon aus Gründen der zeitlichen Priorität – aber auch das Konkclave genannt werden, aus dem am 16. Oktober 1978 der Erzbischof von Krakau, Kardinal Karol Wojtyła als Johannes Paul II. hervorgegangen ist. Er hatte als Jugendlicher und Student den braunen, als Priester, Universitätsprofessor und Bischof den roten Sozialismus erlebt und erlitten, und in tiefgründender intellektueller wie existenzieller Auseinandersetzung mit dem Marxismus-Leninismus in dieser Ideologie den Widersacher Gottes und des Menschen erkannt. Daß sein philosophisches, theologisches Denken wie auch sein seelsorgerisches Handeln in der Auseinandersetzung mit dem Sozialismus einen wesentlichen Inhalt fand, haben die Umstände seines Lebens im Machtbereich dieser Ideologie erzwungen.

Dies alles war nicht nur den Papstwählern vom Oktober 1978 klar, dies wußte man allenthalben, sobald die Wahl bekanntgemacht war. Ein Papst aus einem kommunistisch regierten Land mußte den

Machthabern im Kreml, wie David Seeber in einer ersten Analyse nach der Wahl schrieb, «Kopfzerbrechen» machen. Für die Christen unter kommunistischer Herrschaft wurde er «ein Zeichen der Hoffnung». Diesem Papst brauche man über deren Lage nichts zu sagen, und die Sowjetunion werde dem zweifellos Rechnung tragen, wenn sie international mit dem Vatikan im Gespräch bleiben will. Es werde, meinte Seeber, «für einige Zeit jedenfalls sowjetische Unsicherheiten gegenüber einem Papst polnischer Herkunft geben...» Und: «Mit interessanten Entwicklungen ist hier auf jeden Fall zu rechnen»¹.

Solche Entwicklungen, wenn schon nicht auszulösen, so doch zu fördern, war zweifellos von vornherein die Absicht des Papstes aus Polen. Er vermochte sich dabei auf seinen Vorgänger Paul VI. zu berufen, der die Idee der ersten KSZE-Konferenz in Helsinki entschieden aufgegriffen und seither konsequenterweise, zwar keine Privilegien, wohl aber volle Freiheit des Handelns für die Kirche (und alle Religionsgemeinschaften) gefordert hatte.

Schon knappe zwei Monate nach seiner Wahl betonte Johannes Paul II., den Gedanken seines Vorgängers vertiefend, er wolle einer säkular denkenden Gesellschaft klarmachen, daß die Religionsfreiheit Grundlage *aller* Menschenrechte sei, und er zögerte nicht, diese seine Position, die, wie schon seine Weihnachtsansprache von 1978 zeigt, nicht einer engen Kirchlichkeit entsprungen war, sondern in einer tief erlebten menschlichen Erfahrung wurzelte, auch «ostpolitisch umzumünzen». Beim darauffolgenden Neujahrsempfang hat er die Wünsche östlicher Diplomaten, gerade dieser Pontifikat möge dem Frieden und der Annäherung der Völker dienen, aufgegriffen, und sie mit der nachdrücklichen Forderung nach Wahrung der Menschenrechte beantwortet. Das Angebot, diplomatische Beziehungen mit den Ostblockländern aufzunehmen, signalisierte Offenheit und Gesprächsbereitschaft². Inzwischen hatte der Papst bereits Erzbischof Luigi Poggi als Sondernuntius nach Ungarn entsandt³.

Indes sollte nicht Ungarn, sondern das Heimatland Karol Wojtylas zum Ansatzpunkt für die weitere Entwicklung werden. Da sich

¹ Herder Korrespondenz 78, 549.

² Cfr. Herder Korrespondenz 79, 77.

³ Cfr. Herder Korrespondenz 79, 108.

1979 das Martyrium des hl. Stanislaus, einst Bischof von Krakau, zum 900. Male jährte, wurde in Polen die Frage eines Papstbesuches aus diesem Anlaß bald lebhaft erörtert.

Es ist klar, daß dies eine Frage war, die keinesfalls zwischen dem Vatikan und Polen allein entschieden werden konnte, hier waren vitale Interessen der Führungsmacht des Ostblocks berührt, konnte man doch absehen, daß ein solcher Besuch ganz Polen in Bewegung setzen und der hier ohnehin schon starken inneren Verbindung von Nationalgefühl und Katholizismus neue Virulenz verleihen würde. Dies war umso mehr zu erwarten, als die Wahl eines Polen zum Papst die Zugehörigkeit seines Heimatlandes zum europäischen Kulturkreis erneut bewußt gemacht hatte – Polen war auf einmal ins Zentrum des Weltinteresses gerückt.

So verwundert es nicht, daß der sowjetische Außenminister Gromyko alsbald nach Rom aufbrach, wo er am Abend des 24. Januar 1979 von Johannes Paul II. zum ersten Mal empfangen wurde. Allgemein wurde die ungewöhnliche Dauer dieser Begegnung registriert, die nahezu zwei Stunden in Anspruch nahm, wobei kein Dolmetscher das Tete-à-tete störte. Erst gegen Schluß der Unterredung wurden der sowjetische Botschafter und der Pro-Staatssekretär Erzbischof Casaroli hinzugezogen.

Wiewohl darüber nichts verlautete, war der geplante Papstbesuch in Polen wohl ebenso Gesprächsgegenstand gewesen, wie die Lage der Kirche im sowjetischen Machtbereich, wobei Litauen, Weißrußland und die Ukraine im Vordergrund gestanden haben dürften.

Nach wochenlangen Verhandlungen stand am 4. März fest, daß der Besuch vom 2.-10. Juni 1979 – also nicht zum Tag des Stanislausfestes – stattfinden würde.

Kardinal König äußerte die Vermutung, der Papstbesuch könne ein «psychologisches Erdbeben» auslösen⁴.

Diese bevorstehende Reise war, wie gesagt, nicht nur ein polnisches Problem, sie war Präzedenzfall und Experiment zugleich für die kommunistische Welt.

Dessen war sich niemand besser bewußt als Johannes Paul II. selbst, der infolgedessen schon in seiner vorbereitenden Korrespondenz eine Linie behutsamer diplomatischer Höflichkeit und Zurückhaltung verfolgte, die auch Kardinal Casaroli einhielt, als er zu letzten Absprachen in Polen weilte.

⁴ Cfr. *Herder Korrespondenz* 79, 220.

Am gleichen 4. März 1979, an dem die Entscheidung über den Besuch in Polen bekanntgegeben wurde, veröffentlichte Johannes Paul II. auch seine Antrittsenzyklika «Redemptor hominis», die auch für das Verhältnis der Kirche zu den kommunistischen Staaten von grundsätzlicher Bedeutung war. Hier sei darüber nur so viel gesagt, daß der Papst in dieser ersten Enzyklika seines Pontifikats einen unterschiedslos an alle politischen Systeme gerichteten Appell zugunsten der Freiheit richtete, und erkennen ließ, daß Achtung oder Mißachtung der Menschenrechte für ihn den Maßstab für die Legitimität politischer Institutionen und Entwicklungen darstellte. Im Blick auf diese Ereignisse schrieb ein kompetenter Beobachter:

«Wenn man eine erste sehr vorläufige Bilanz zieht, so ist das größere persönliche Engagement dieses Papstes in der stets in erster Linie pastoral geprägten vatikanischen Ostpolitik unverkennbar. Als recht nützlich erweist sich jetzt die jahrzehntelange Umgangserfahrung des Papstes mit kommunistischen Funktionären und die genaue Kenntnis von der Psychologie und der Mentalität derselben. In die vatikanische Ostpolitik scheint etwas frischer Wind hineingekommen zu sein; unverkennbar ist auch, daß sich unter dem neuen Pontifikat der Stellenwert der katholischen Kirche auch in Ländern unter kommunistischen Machthabern erhöht hat. Es könnte sein, daß unter seinem Pontifikat die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit verschiedenen kommunistischen Staaten realisiert wird. Ein Wesenszug dieses Papstes scheint jedoch zu sein, nichts zu übereilen und sich auf das Wesentliche zu konzentrieren. Unverkennbar sind jedoch auf beiden Seiten neue Akzente, die eher auf Momente einer Entkrampfung der Beziehungen von Kirche und Staat hinzielen als auf verschärfte Konfrontation».

Der Papstbesuch in Polen, der dann in der Pfingstwoche 1979 stattfand, wurde zunächst zu einer Bestärkung und Ermutigung des polnischen Volkes im katholischen Glauben und in der Hoffnung, was die Millionen, die den Papst umjubelten, sichtbar machten. Dabei blieb es aber nicht, wie schon die zahlreichen Gruppen aus der Tschechoslowakei und der damaligen DDR zeigten, die sich mit Transparenten einfanden, vom Papst gesehen und auch besonders begrüßt wurden. Daß er das Ziel seines Besuches weit über Polen hinaus gesteckt hatte, ließ der Papst erkennen, als er am Pfingstsonntag in Gnesen einen ausdrücklichen Appell an die slawischen Völker insgesamt richtete. Er beschwor die geistige Einheit des christlichen

Europa, die von beiden großen Traditionsströmen, des Westens und des Ostens, gespeist werde. Die Völker und Grenzen übergreifende Gemeinschaft des christlichen Europa war ein weiteres Motiv, das der Papst immer wieder anklingen ließ. Der stürmische Beifall, der solchen Ausführungen jeweils folgte, bezeugte ihre besondere Aktualität.

In noch eindringlicherer Weise variierte Johannes Paul II. jedoch das Thema der Menschenrechte. Besonders bewegend war dies vor dem Hintergrund der Wachtürme und Stacheldrahtverhaue, der Ruinen von Gaskammern und Krematorien von Auschwitz, wobei der Papst ganz von den damit verbundenen historischen Erinnerungen abstrahierte und, sich ins Allgemeingültige erhebend, Auschwitz ein «Zeugnis des Krieges» schlechthin nannte, und aufzeigte, wie leicht die Würde des Menschen durch den Menschen mit Füßen getreten werde.

Keine Frage ist es also, daß der Polenbesuch des Papstes ein eminent geistliches Ereignis war. Ebenso unzweifelhaft ist es aber auch, daß der Papstbesuch politische Folgen von großer Tragweite nach sich zog.

Vor allem kann kein Zweifel daran bestehen, daß die offizielle Gründung von «Solidarnosc» im August 1980 eine Frucht jener durch die Wahl eines polnischen Papstes und dessen Besuch in der Heimat ausgelösten Bewegung darstellt. Allein schon die Wahl des Namens «Solidarität» war nicht nur ein Bekenntnis zu einem Schlüsselbegriff der katholischen Soziallehre, Solidarität ist auch ein wichtiges Thema der Antrittsenzyklika und zahlreicher späterer Ansprachen des Papstes.

In der einschlägigen Literatur wird dieser denn auch als der «eigentliche Ziehvater der Solidarnosc» bezeichnet. Selbst TASS zögert nicht mit dem Urteil: «Die Solidarnosc wurde nicht aus den Unruhen des Sommers 1980 geboren, sondern aus dem Schoß der Kirche».

Wie war das vor sich gegangen?

Die Ereignisse des Sommers 1980 hatten ihre Wurzeln in den Feiern der Danziger Werftarbeiter vom Dezember 1979, in denen diese jener 50 Arbeiter gedachten, die 1970 im Verlauf einer Streikbewegung getötet worden waren. Als es im Anschluß an diese Feiern zu Verhaftungen gekommen war, hatten sie ein fünfköpfiges Comité gebildet, das für die Interessen der Verhafteten eintreten und

Hilfe für sie organisieren sollte. Zum Komité hatte auch ein unbekannter junger Elektriker namens Lech Walesa gehört. Von hier aus nahm dann auch jene Streikbewegung ihren Ausgang, die im Sommer 1980 ganz Polen erfaßte, und die gesamte industrielle Produktion zum Stillstand brachte. Die Forderungen der Streikenden hatten Freiheit der Meinungsäußerung, der Presse, Versammlungsfreiheit, eine freie Gewerkschaft und Freiheit für die Kirche zum Inhalt. Während aber zu diesen Vorgängen düstere Warnungen aus Moskau nach Polen drangen, waren aus Rom Worte der Ermutigung zu hören. Doch damit nicht genug. Als die Anzeichen einer bevorstehenden Intervention der Roten Armee sich mehrten und die Angst der Polen vor militärischer Gewalt wuchs, da richtete der Papst eine persönliche Botschaft an Leonid Breschnew, des Inhalts, daß er, Johannes Paul II., im Falle eines russischen Einfalls in Polen sich unverzüglich dorthin begeben werde, um seinem Volke beizustehen.

So hielt Moskau, so hielt Warschau still, und am 31. August 1980 wurde zu Danzig ein Vertrag zwischen Solidarnosc und Regierung geschlossen, in dem die erste freie Gewerkschaft innerhalb des kommunistischen Blocks anerkannt wurde. Damit aber war die eigentliche Sprengladung an das noch immer mächtige und drohende sowjetische System gelegt.

Es verwundert nicht, daß die Kommentare der russischen Presse alsbald eine bisher kaum gekannte Schärfe annahmen, und im März 1981 die Moskauer Zeitschrift «Polimya» von Johannes Paul II. schrieb, er sei «ein schlauer und gefährlicher ideologischer Feind, ein militanter Antikommunist, ein böstiger, gemeiner, hinterlistiger und rückständiger Lakai der amerikanischen Militaristen». Angriffe dieser Tonart häuften sich nun, bis sie, nachdem ein geplantes Attentat auf Walesa während seines Besuchs in Italien im Januar 1981 sich als undurchführbar erwiesen hatte, am 13. Mai 1981 in den Schüssen des Mehmet Ali Agca auf dem Petersplatz ihren Höhepunkt erreichten.

Daß das Attentat auf den Papst in Moskau befohlen, in Sofia geplant und durch den als fanatischen Moslem getarnten Ali Agca ausgeführt worden ist, unterliegt nach eindringlichen Untersuchungen heute keinem Zweifel mehr.

Die Ereignisse in Polen, das der Papst noch zweimal besucht hat, nämlich 1983 während des Ausnahmezustandes und dann noch einmal 1986, entfalteten eine immer stärkere Dynamik und gaben

dem Freiheitsverlangen, insbesondere der Forderung nach Gewissens- und Religionsfreiheit in den übrigen Ländern des Ostblocks beständig neue Nahrung.

Wenden wir unseren Blick deshalb nun ihnen zu, zumal Johannes Paul II. sie über den besonderen Problemen seines Heimatlandes keineswegs vergaß. Einen Überblick über seine diesbezüglichen Initiativen liefert Alex Alexeiev in seiner Studie «The Kremlin and the Pope», die er 1983 für die Rand-Corporation angefertigt hat. Diesem Bericht zufolge hatte der Papst sogleich nach Regierungsantritt dafür gesorgt, daß die Sendezeiten von Radio Vatikan für Sendungen in den osteuropäischen Sprachen erheblich verlängert wurden. Auch in der vatikanischen Personalpolitik wurde es sichtbar, daß man Osteuropa nunmehr besondere Aufmerksamkeit widmete.

Als dann der Papst selbst, der erste Slawe auf der Cathedra Petri, dreimal seine polnische Heimat besuchte, und sich in seinen Predigten immer wieder an alle slawischen Völker wandte, da löste er damit unter diesen eine religiöse Wiederbelebung aus, wie man sie nach dem Oktober 1917 nicht mehr erlebt hatte.

Von dieser Bewegung wurden die Tschechoslowakei, Litauen und Lettland, besonders aber die Ukraine erfaßt. In Litauen wurde, kaum, daß Johannes Paul II. gewählt war, ein Komité zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen gegründet, das eine katholische Massenbewegung in Gang brachte, und sogleich in Rußland Nachahmung fand. Nun auf einmal strömten die bislang eingeschüchterten Gläubigen wieder zu den kirchlichen Prozessionen. Man wagte Demonstrationen für die Rechte der Kirche, organisierte massenhafte Unterschriftensammlungen zugunsten der religiösen Freiheit, und im Untergrund erlebten Samizdat-Publikationen, geheime Ordensgemeinschaften und ein geheimes Priesterseminar eine erstaunliche Blüte.

Im Januar 1983 konnte der Papst den Letten Julian Vaivods zum ersten Kardinal im sowjetischen Machtbereich ernennen, was nicht ohne zähe Verhandlungen möglich gewesen war.

Nun aber standen 1986 und 1987 bedeutende religiöse Jubiläen für die baltischen Völker an, die vor sechs- bzw. achthundert Jahren das Christentum angenommen hatten. Der Papst wollte diese Anlässe zu einem Besuch im Baltikum benutzen, was jedoch am sowjetischen Widerstand scheiterte. Im August 1984 beklagte sich Johannes Paul II. in einer öffentlichen Ansprache über diese Behinderung. Ge-

rade deshalb sollten diese Jubiläen mit möglichster Feierlichkeit begangen werden. Auf diese Weise konnte man sowohl die Weltöffentlichkeit auf die andauernde Unterdrückung der baltischen Katholiken aufmerksam machen, als auch vor allem diese selbst auf ihre religiösen, kulturellen Wurzeln hinweisen, aus denen sie Kraft zur Selbstbehauptung zu schöpfen vermochten. Diesen Zielen dienten jeweils sowohl feierliche Papstgottesdienste als auch kirchenhistorische Kongresse in Rom, mit deren wissenschaftlicher Planung und Durchführung der Papst sein geschichtswissenschaftliches Komité beauftragte. Durch den Hinweis auf die Bedeutung von Geschichte und Überlieferung wurde außerdem die ihrem Wesen nach geschichtsfeindliche marxistische Ideologie getroffen.

Gleiche Überlegungen waren sowohl in Rom als vor allem in der Tschechoslowakei im Hinblick auf den 1100. Todestag des hl. Methodius angestellt worden, der wie sein Bruder, der hl. Kyrill als Apostel der Slawen gilt. Methodius war im Jahre 885 gestorben.

Da beide nicht nur das nach Kyrill benannte Alphabet für die slawischen Sprachen schufen, sondern auch Bibel, Liturgie und kirchliche Rechtsquellen in das Slawische übersetzten, ist ihre überragende Bedeutung für das Slawentum unbestritten.

Die Wirkung dieser Jubiläumsfeier auf die Kirche – und natürlich auch auf die ganze Gesellschaft in der Tschechoslowakei, ist indes nur vor dem Hintergrund der unmittelbar vergangenen Jahre zu ermessen. Nachdem im Januar 1980 der flüchtige Anschein einer Gesprächsbereitschaft seitens der Prager Regierung erweckt, aber schon im März darauf als Illusion entlarvt worden war, erhob Johannes Paul II. im Mai 1980 vor einer auf dem Petersplatz versammelten Menge, also nunmehr in aller Öffentlichkeit, die Forderungen der Kirche an die Machthaber in Prag: Volle Religionsfreiheit und freien Zugang zum Priester- und Ordensberuf. Damit war auch römischerseits eine harte Gangart eingeschlagen. Dem entsprach die wachsende Aktivität zahlreicher katholischer Gruppen, die sich zu Gebet, Gottesdienst und Exerzitien um kirchlich-treue Priester, sehr oft im geheimen, scharten.

Ein besonderes Indiz für die von Johannes Paul II. inaugurierte religiöse Neubelebung auf dem Gebiet der CSSR ist auch das Schicksal der Organisation «Pacem in terris». Dabei handelte es sich um den Versuch der Prager Kommunisten, den katholischen Klerus dem Regime hörig zu machen. Die Wahl der Anfangsworte einer En-

zyklika Johannes XXIII. zum Namen dieser Organisation sollte den Eindruck von Papst- und Kirchentreue erwecken. Etwa ein Drittel der Priester war seinerzeit den Pressionen der Kommunisten erlegen und beigetreten. Sie wurden alsbald durch einflußreiche Stellungen und manche Privilegien dafür belohnt. Als deren Kontrolle über die Aufnahme und die Ausbildung des Priesternachwuchses immer deutlicher zu Tage trat, protestierten die Studenten des Preßburger Priesterseminars zu Beginn des Wintersemesters 1980/81 mit einem zweitägigen Hungerstreik gegen «Pacem in terris». Dem Aufsehen, das sie damit erregten, entsprachen die scharfen Reaktionen der Regierung.

Als nun die noch im Amt befindlichen fünf tschechoslowakischen Bischöfe im März 1982 zu ihrem Ad-limina-Besuch in Rom weilten, beklagte der Papst mit Nachdruck den Umstand, daß nur fünf von vierzehn Bistümern besetzt waren. Wenige Tage zuvor, am 8. März hatte der Papst durch die Kleruskongregation einen Erlaß veröffentlichen lassen, der das zwar nicht ausdrückliche, wohl aber tatsächliche Verbot der Mitgliedschaft bei «Pacem in terris» enthielt. Die Reaktion der Prager Regierung bestand nun darin, daß man die Bischöfe bei ihrer Rückkunft – man hatte das Flugzeug von Prag nach Preßburg umdirigiert – im dortigen Priesterseminar festhielt und sie zu einer Unterdrückung des römischen Erlasses zu zwingen suchte. Der Erlass des Papstes bewirkte dennoch das Ende von «Pacem in terris», da die Bischöfe ihn ungeachtet aller Pressionen veröffentlichten, und die betroffenen Priester mit verschwindend geringen Ausnahmen «Pacem in terris» verließen.

Daß sich solchermaßen die Spannungen zwischen Prag und Rom erhöhten, verwundert nicht. Es verwundert darum auch nicht, daß Prag dem Papst, der von Kardinal Tomášek zu den erwähnten Jubiläumsfeiern von 1985 eingeladen worden war, die Einreise verweigerte. Gleiches widerfuhr den übrigen eingeladenen auswärtigen Bischöfen. Nur Kardinalstaatssekretär Casaroli durfte teilnehmen. Johannes Paul II. hingegen veröffentlichte die Enzyklika «Slavorum apostoli», in welcher er die Bedeutung des heiligen Brüderpaares für die Slawenvölker und für ganz Europa hervorhob. Die Feiern, die dann im Sommer 1985 am Grab des hl. Methodius stattfanden, und an denen ca. 150.000 Gläubige teilnahmen, brachen nach der Ansicht kompetenter Beobachter den Bann, der bisher die Katholiken der CSSR an dem Hervortreten in die Öffentlichkeit gehindert hatte.

Am virulentesten zeigte sich jedoch der religiöse Aufbruch in der Ukraine, wo seit 1946 fünf Millionen Katholiken des byzantinischen Ritus durch Stalin unterdrückt und in den Untergrund gedrängt worden waren. Das parteihörige orthodoxe Patriarchat Moskau hatte bereitwillig die Hand zu einer Zwangseingliederung der Katholiken in das orthodoxe Patriarchat geliehen.

Nun forderte eine ständig anwachsende Bürgerinitiative der katholischen Ukrainer mit zunehmendem Nachdruck religiöse Freiheit sowie Rückgabe ihrer Kirchen und des entfremdeten kirchlichen Eigentums. Auch diesmal war es ein religiöses Jubiläum, das hierzu entscheidende Anstöße bot: 1988 waren es tausend Jahre, daß der Herrscher der Kiewer Rus Wladimir die Taufe empfing, womit das Christentum Eingang ins heutige Rußland fand.

Von Anfang an hatte Johannes Paul II. mit Entschiedenheit die Forderungen der ukrainischen Katholiken unterstützt, die von Paul VI. eher als ein Hindernis für die Verständigung mit Moskau betrachtet worden waren. Bereits 1985 hatten sie sich aus dem Untergrund wieder hervorgewagt und öffentliche Gottesdienste aufgenommen. Unter den Vorzeichen von Perestrojka und Glasnost glaubte man, nun auch Freiheit für die Religion zu erlangen. Nun bot das Millennium der christlichen Ukraine – das, wie gesagt, von ganz Rußland in Anspruch genommen wurde –, neuen Anlaß zu intensiven Kontakten zwischen dem Ersten und dem Dritten Rom, wobei die enge Verschlingung von politischen und ökumenischen Elementen das Problem eher komplizierte.

Wenn auch ein Papstbesuch aus diesem Anlaß in Rußland nicht möglich war, so konnte doch im Juni 1988 eine hochrangige römische Delegation nach Moskau reisen – bezeichnenderweise nicht jedoch nach Kiew. Diese komplizierte Situation erforderte es, daß der Papst sich in zwei getrennten Jubiläums-Schreiben an das orthodoxe Rußland und die katholische Ukraine wandte. Nichtsdestoweniger wurden solchermaßen die Kontakte mit Regierung und Patriarchat von Moskau – die ja beide seit Stalin engstens zusammenarbeiteten – intensiviert.

Ergebnisse waren – wenn auch nicht in der Ukraine – so doch in Litauen bald zu erkennen.

Im Dezember 1988 konnte nach langer Amtsbehinderung Bischof Steponavicius endlich als Erzbischof von Wilna eingesetzt werden. Im Februar wurde die Kathedrale von Wilna ihrer Bestimmung

zurückgegeben, und im März hatten fast alle litauischen Diözesen wieder ihren Bischof.

Diese Entwicklung setzte sich fort, bis Johannes Paul II. im Juli 1989 nach sechzig Jahren wieder einen Bischof für die Katholiken in Weißrußland ernennen und alle vakanten tschechischen Bistümer besetzen konnte, wobei kein einziger der von Prag gewünschten Kandidaten zum Zuge kam. Daß der Papst nach zwei Besuchen Gorbatschows im Vatikan nun auch Besuche in Rußland und in der Ukraine für 1992 ankündigen konnte, kennzeichnet einen vorläufigen Schlußpunkt dieser Entwicklung, die hier nur grob skizziert wurde, wobei die Balkanländer außer Betracht bleiben mußten. Soweit in knappen Andeutungen die Tatsachen.

II.

Der Papst und die Wende im Osten: Es war also gefragt, wie, in welcher Weise, in welchem Maße – und ob überhaupt Johannes Paul II. ursächlich, mitursächlich an der säkularen Wende im Osten beteiligt war.

Damit steht natürlich die berühmte Frage an: Wieviele Divisionen hat der Papst? – oder mit anderen Worten: Hat ein Papst überhaupt politische Möglichkeiten? Es stehen ihm weder ökonomische noch militärische Mittel, nicht einmal ein Territorium als Instrumente politischen Handelns zur Verfügung. Indes ist ein wichtiger Umstand hier von Bedeutung: Unabhängig von der Existenz des Vatikanstaates ist der Hl. Stuhl Völkerrechtssubjekt, und als solches Teilnehmer an internationalen Konferenzen. Es war eine weitblickende Entscheidung Pauls VI. gewesen, sich an dem 1975 zu Helsinki begonnenen KSZE-Prozeß zu beteiligen. Hierbei war es von Anfang an sein Bestreben gewesen, das Thema der Menschenrechte, darunter die Religionsfreiheit, stets neu und mit Nachdruck zur Sprache zu bringen. Das KSZE-Folgetreffen zu Wien im Jahre 1986 brachte dann den entscheidenden Erfolg, als die Vatikanischen Forderungen im Schlußdokument der Konferenz weitestgehende Berücksichtigung erfuhren. Natürlich stand dem Hl. Stuhl dabei nie ein anderes Mittel zur Verfügung als der Appell an die Einsicht der Mächtigen.

War es also doch nur Gorbatschows Perestrojka, auf deren Wogen der Papst sich hat tragen lassen?

Selbst wenn dies so gewesen wäre, müßten wir aber fragen, wieso denn diese Strömung in die Richtung auf Religionsfreiheit und christlichen Aufbruch geführt hat! Fragen wir aber so, dann kann nicht verborgen bleiben, daß die sogenannte «Ostpolitik» des Vatikans durch die Wahl des Kardinals Wojtyła zum Papst eine geradezu dramatische Wende erfahren hat. Der erste slawische Papst in der zweitausendjährigen Geschichte der Kirche hat nicht nur eine überraschende Beschleunigung dieser «Ostpolitik» mit sich gebracht, sondern einen vollkommenen Neuentwurf.

Durch diesen Papst aus Polen rückten auf einmal die Völker und die Kulturen des Ostens in den Blickpunkt des Weltinteresses, auch des kirchlichen Interesses. Er selbst verstand es als seine Aufgabe, die Existenz und die Bedeutung der oft vergessenen Völker des Ostens der Welt bewußt zu machen. So war Johannes Paul II. auch nicht bereit, die künstliche, willkürliche Teilung Europas, wie sie in Jalta vorgenommen worden war, hinzunehmen. Das war für ihn kein politisches, das war für ihn ein eminent kulturelles, historisches und moralisches Problem. Die Integration des Ostens in ein neues Europa stellte sich dem Papst in erster Linie als eine ethische, humane Aufgabe von historischer und religiöser Bedeutung. Auf seiner ersten Reise nach Polen betonte der Papst in Warschau, daß der Mensch ohne Christus weder sich selbst, noch seine endgültige Bestimmung verstehen könne, und fuhr fort: «Daher kann man Christus *nirgendwo* auf Erden aus der Geschichte des Menschen ausschließen, *gleich um welchen Längen- und Breitengrad es sich handelt*. Der Ausschluß Christi aus der Geschichte des Menschen ist ein gegen den Menschen selbst gerichteter Akt!».

Hiermit hat der Papst das geistige Fundament seiner «Ostpolitik» formuliert, die er weder von taktischen noch von Opportunitätsüberlegungen bestimmen ließ. Dabei ging es ihm auch um die spezifische Identität der Völker des Ostens. Mit ihrer Kultur, ihren Sprachen, ihrer Dichtung und Geschichte intim vertraut, ist er davon überzeugt, daß das christliche Europa der Zukunft mit zwei Lungen atmen müsse. Womit er die lateinische und die byzantinische Tradition meint. Dabei stellt dieser Papst aus Polen in seiner Person ein lebendiges Bindeglied zwischen Ost und West, auch zwischen kommunistischer und demokratisch-freier Welt dar.

Dieser Umstand, und die Tatsache, daß die orthodoxen Hierarchien der Ostblock-Länder in alter zaristischer Tradition aufs eng-

ste mit den Herrschenden liiert und damit in den Augen der Gläubigen kompromittiert waren und sind, hat dazu geführt, daß die einfachen Priester und Gläubigen sich in bisher nie erlebtem Ausmaß für Rom, für den Papst öffnen.

Nur zwei Tatsachen seien zum Beleg hierfür angeführt.

Im August 1990 polemisierte der Schriftsteller Ambarzumow in den Moskauer Nachrichten gegen den radikalen Kommunisten Poloskow, der kurz zuvor zum Parteichef der KP von Rußland gewählt worden war. Er sei, sagt er, für sein Amt «gelinde gesagt, mangelhaft vorbereitet», und nun die Begründung: er kenne weder die päpstliche Soziallehre noch die Bibel! Dem entspricht es, daß während des Internationalen Historikerkongresses zu Madrid im gleichen August 1990, der Leiter der sowjetischen Delegation sich offiziell an die Delegation des Hl. Stuhls wandte, und diese für 1992 um die Organisation eines Symposions in Moskau bat, auf dem katholische Historiker Fragen der Religion im 20. Jahrhundert behandeln sollen.

Es kann also kein Zweifel daran bestehen, daß die Wahl Johannes Pauls II. von großer, wenn nicht ausschlaggebender Bedeutung für die geistig-religiöse Wiederbelebung im kommunistischen Machtbereich war. Wichtig war dabei seine persönliche Erfahrung des Kommunismus. Wo Paul VI. in der Überzeugung, der Kommunismus sei ein unabwendbares Verhängnis, durch Kompromisse bis an die Grenze des theologisch Möglichen ein Minimum an religiösem Lebensraum für die «schweigende Kirche des Ostens» zu erreichen gehofft hatte, da nahm sein Nachfolger eine kompromißlos harte Haltung ein, deren Konsequenz schließlich zum Ziel führte. Je härter der Papst verfuhr, desto mehr ermutigte er dadurch die Gläubigen zum Widerstand gegen die herrschende Ideologie. Mit dieser konsequenten Haltung stand Johannes Paul II. im übrigen in der ungebrochenen Tradition der Kirche, die den Kommunismus von Anfang an verurteilt hat, wie schon Pius IX. unmittelbar nach seiner Wahl im Jahre 1846 zum erstenmal und dann noch mehrfach, etwa in dem so oft geschmähten Syllabus errorum von 1864. Ihm folgte darin Leo XIII. in zwei großen Enzykliken. Vor dem Hintergrund des inzwischen erstarkten Sowjet-Staates ist die erneute Verurteilung des Kommunismus durch Pius XI. in mehreren Enzykliken, darunter besonders «Divini redemptoris» von 1937 zu sehen. Schließlich hat Pius XII. 1949 die sog. Kommunistendekrete erlassen, durch die er die Mitglieder der Kommunistischen Parteien sowie alle Propagandisten der

kommunistischen Ideologie aus der Kirche ausschloß. Daß diese Maßnahmen, zu ihrer Zeit oftmals heftig kritisiert, heute diesen Päpsten zur Ehre gereichen, sollte nicht unerwähnt bleiben.

Die eindeutige Haltung der Obersten Hirten der Kirche über eineinhalb Jahrhunderte hin, stellt also den Hintergrund für die kompromißlose Ablehnung der kommunistischen Ideologie auch durch Johannes Paul II. dar. Dieses absolute «Nein» der Kirche zu Marx und Lenin, das ihr lange Zeit den Vorwurf, sie schüre damit den Kalten Krieg, eingetragen hat, hat seinen Grund im grundsätzlichen Atheismus und in der daraus resultierenden Menschenfeindlichkeit der kommunistischen Ideologie.

Damit ist eine Aussage gemacht, die in unseren Augen, weil philosophisch-theologischer Natur, zunächst durchaus unpolitisch, für den sowjetischen Betrachter hingegen als ein Policum ersten Ranges erscheinen muß. Seine Ideologie gründet ja ganz und gar auf dem von Marx, Engels und Lenin errichteten Fundament, auf dem dann auch das Gebäude von Wirtschaft, Gesellschaft, ja auch konkreter Alltagspolitik Sowjet-Rußlands und seiner Satelliten errichtet wurde. Ohne seine materialistisch-atheistischen Elemente zerbricht aber der Marxismus-Leninismus, und mit ihm alles, was an gesellschaftlich-politischer Realität auf ihm beruhte. Es ist klar, daß ein philosophisch-theologischer Angriff auf das Gedankengebäude von Marx und Lenin einen Angriff auf die Grundlagen des gesamten sowjetischen Machtblocks bedeuten und als solcher aufgefaßt werden mußte.

Anders dagegen die Sicht der Betroffenen, der vom Sowjetsystem beherrschten Menschen. Es war Václav Havel, der die grauenvollen Erfahrungen mit der Herrschaft des Kommunismus in einem Brief aus dem Gefängnis an seine Frau am 4. September 1982 so ausdrückte: «...daß alle die kurzschlußartigen Versuche des Fanatismus, das "Paradies auf Erden" zu organisieren, unausweichlich nur in einer irdischen Hölle münden...». Damit hatte er die Erkenntnis Ungezählter ausgesprochen, und Ungezählte dürften seine weiteren Worte als die ihren betrachten, wenn er fortfährt: «Wirklich: ein relativ erträgliches Leben auf dieser Welt kann nur ein Menschsein sicherstellen, das "hinter" diese Welt orientiert ist, ein Menschsein, das sich in jedem seinem "Hier" und jedem seinem "Jetzt" – auf das Unendliche bezieht, das Absolute und die Ewigkeit. Die vorbehaltlose Orientierung auf das "Jetzt" und "Hier" verwandelt jedes erträgliche "Jetzt" und "Hier" in eine hoffnungslos leere Wüste und färbt sie zuletzt mit Blut».

Diese Erfahrungen aber machten die Menschen im Ostblock in zunehmendem Maße bereit für die Botschaft eines Papstes, der ihre Sprache sprach, ihr leidvolles Erleben teilte, und in ihrer ursprünglichen kulturellen Überlieferung wurzelte und ihnen durch die Verkündigung der dem Menschen von Gott verliehenen Würde neue befreiende Perspektiven eröffnete. Wiederum dürfte der Präsident der Tschechoslowakei vielen aus der Seele gesprochen haben, als er im vergangenen Jahr den Papst auf dem Hradschin unter anderem mit folgenden Worten begrüßte: «...Möglicherweise haben Sie auch deswegen, weil Sie am eigenen Leib die Unmenschlichkeit eines totalitären Systems kennengelernt haben, Ihr Pontifikat mit der Idee der Menschenrechte verbunden. Auch unser Kampf für die Freiheit entsprang dieser großen Idee, auch unsere Politik bekennt sich zu ihr. Ich begrüße Sie hier also zugleich als unseren Lehrer und Mitkämpfer, der gut weiß, welchen Wert Friede, Toleranz, Freiheit und die Achtung des Menschen vor dem Menschen hat...».

Damit hat Václav Havel in der Tat ein zentrales Motiv der Verkündigung des Papstes hervorgehoben. Seine Botschaft setzt beim Menschen, seiner Würde und seinen Rechten an, die er als Ebenbild seines Schöpfers besitzt. Aus dieser Bestimmung des Menschen resultiert dann zwangsläufig ein Entwurf der menschlichen Gesellschaft, der ebenso wie das ihm zugrundeliegende Menschenbild der sozialistischen Ideologie diametral entgegengesetzt ist.

Angefangen von seiner Antrittsenzyklika «Redemptor hominis» hat Johannes Paul II. unermüdlich das christliche Bild vom Menschen gepredigt und die Konsequenzen aufgewiesen, die sich daraus für das Individuum, die Familie und die Gesellschaft ergeben. Es war der Gedanke, daß die Freiheit des Glaubens und des Gewissens das Herzstück der Freiheit überhaupt ist, ein Gedanke, der für viele der führenden Köpfe der Freiheitsbewegung zum leitenden Motiv ihres Kampfes und somit zum Hebel wurde, der den Sowjetblock aus den Angeln hob.

War es also doch der Papst, der die Wende im Osten ermöglicht, eingeleitet, oder gar bewirkt hat? Die Frage einfach mit einem Ja zu beantworten, hieße zuviel behaupten. Monokausale Erklärungen historischer Vorgänge setzen sich von vornherein selbst ins Unrecht. Überdies ist das Geschehen im Osten noch im vollen Fluß und niemand weiß heute, welche Wendung es morgen nehmen wird. Vieles mahnt zu großer Skepsis, ja Sorge.

Indes kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Papstwahl vom 16. Oktober 1978 ein bis heute hörbares Echo in der gesamten slawischen Welt findet. Intime Kenner Rußlands und der Ukraine berichten nicht nur von einem umfassenden christlichen Aufbruch, sondern auch von höchster Popularität Johannes Paul II. unter diesen Völkern.

So dürfte, wenn man im gegenwärtigen Augenblick schon nicht mehr sagen will, Václav Havel zuzustimmen sein, wenn er den Papst als Lehrer und Mitkämpfer der Freiheitsbewegung begrüßt hat. Es sind die Ideen, die die Welt verändern: Die falschen zerstören, die Wahrheit macht frei.

Lehrstuhl für Kirchengeschichte
des Mittelalters und der Neuzeit
Universität Augsburg
Universitätsstr. 10
D-8900 Augsburg
Deutschland

Pagina bianca

A CENTURY OF INTERPRETING PARABLES. THE LEGACY OF ADOLF JÜLICHER*

Bernardo ESTRADA

It has been one hundred years since the study of the parables embarked on a new era, with the ground-breaking work of Adolf Jülicher¹, who brought attention to the literary character of the parables². Following a strictly historical approach, he tried to arrive at what he thought were the sources of our knowledge about Jesus parables. His goal was to remove from the parables their accumulated layers of allegorical interpretation, which he felt hindered one from seeing their content and teaching.

Before Jülicher the interpretation of the parables was guided by a search into their theological points of reference and moral implications. Such an endeavour lacked a profound examination of their literary features. A great number of Church Fathers, following an allegorical interpretation of the parables of the Sower (Mk 4:1-20 and par.), the Tares (Mt 13:16-43) and the Net (Mt 13:47-50), likewise strove to find the «full riches of the divine Incarnation by the same kind of allegorical exegesis of the parables»³.

During the following centuries the majority of biblical interpreters continued to discover ethical, christological or eschatological meanings in the several characteristic details found in the para-

* Paper read at the *Society of Biblical Literature 9th International Meeting*, held in Rome, 14-17 July 1991, subsequently revised and expanded.

¹ *Die Gleichnisreden Jesu*, 2 vol. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, Reprint of 1910 edition).

² P.R. JONES, *The Modern Study of Parables*, *SWJT* 22 (1980) 7.

³ J.C. LITTLE, *Parable Research in the Twentieth Century*, *ET* 87 (1975/76) 357.

bles. Jülicher, on the contrary, focused on the narrative, dialogical-argumentative form in the parables⁴, which he takes from Aristotle's *Rhetoric* where the Philosopher has the following to say about simile and metaphor:

The simile also is a metaphor; for there is very little difference. When the poet says of Achilles, «he rushed on like a lion» it is a simile; if he says, «a lion rushed on» it is a metaphor; for because both are courageous, he transfers the sense and calls Achilles a lion⁵.

Using this text from Aristotle as a starting point, Jülicher develops an entire theory of parables based on the difference between simile and metaphor and therefore between their respective developed forms as well, viz. the parable and the allegory⁶. By the same token he shows that the characteristics of the verb *παραβαλλεῖν*⁷ fit his idea of the parable, where two elements are put together making a twofold unity⁸. He concludes:

The parable (*Gleichnis*) is that narrative form in which the effect of a thought is assured by comparing it with another, similar idea, which belongs to another field of application and whose effect is sure⁹.

These two thoughts or phrases, respectively designated the image (*Bildhälfte*: pictorial part) and the reality (*Sachhälfte*: objective part), are called the members of the parable. They complement one another in the same way two halves make a unity. In the middle would be the *tertium comparationis*¹⁰. According to Jülicher, if we want to understand a parable we are not to look for comparisons among its isolated parts, but rather to recognize the relationship the concepts

⁴ This is what V. FUSCO, *Oltre la Parabola* (Roma: Borla, 1983), calls Jülicher's method of interpretation.

⁵ *Rhetoric* 1406b.20-23, edited by J.H. FREESE, LOEB (Cambridge: Harvard University, 1959) 367.

⁶ «Was aber von Vergleichung und Metapher gilt, dasselbe gilt von ihren höheren Formen, dem Gleichnis und der Allegorie». *Op. cit.*, I, 58. See I, 62. 74.

⁷ While the noun *parabole* is not frequently employed in classical and hellenistical writings, the verb *paraballein* is documented even from the time of Homer. The semantic change from «to throw» to «to compare» occurred in the epoch of Herodotus, who gives the verb a large range of meanings: see J.E. POWELL, *A Lexicon to Herodotus* (Hildesheim: Olms, 1960) 289.

⁸ «παραβολή werde, wenn auf eine Redeform angewandt, eine solche bezeichnen, die durch Vergleichung zweier Größen entstanden ist». A. JÜLICHER, *op. cit.*, I, 31.

⁹ *Ibid.*, 80. The translations are ours.

¹⁰ *Ibid.*, 70.

on one side of the simile have with those on the other side. In this way the parable becomes a thought that is illuminated through a comparison (an ὁμοιον, as he calls it) and for this reason it is necessary to speak about one *tertium comparationis*, rather than many *tertia*¹¹. The first member, the *Sachhälfte* derives from a thought the author finds in need of illumination; the other member, the *Bildhälfte*, is the part which illuminates. Jülicher thinks most of the problems of interpretation have come from exclusively considering the second pictorial part, which has no value taken in isolation, as comprising the entire parable when it is really only one half of the comparison¹². The image and the object of reference would converge to form a homogeneous, closed whole with but one theme and one idea¹³.

Although Jülicher refers to *Gleichnis* in general when he first explains his theory of parables, he later divides them into three types:

1. The similitude (*Gleichnis proprie dictum*), which briefly narrates a typical or recurrent event from real life¹⁴; it usually begins with the words: «if you...»; «when a...»¹⁵.

2. The parable or fable with religious purposes¹⁶, recounts the story of a former, once fictitious event¹⁷.

3. The exemplary story which often has a religious character and which presents a particular, striking and specific case¹⁸.

Jülicher thought of himself as a crusader against a method of interpretation that, according to him, had obscured the meaning of the parables; with respect to the allegorical interpretation of the Gospels, he writes:

In spite of the authority of many centuries, in spite of the greater authority of the Evangelists, I cannot consider the parables to be allegories¹⁹.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, 117.

¹⁴ *Ibid.*, 74; see M.I. BOUCHER, *The Mysterious Parable. A Literary Study*, CBQMS 6 (Washington: CBA, 1977) 17.

¹⁵ See G. BAUDLER, *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse* (Stuttgart-München: Calver-Kösel, 1986) 37.

¹⁶ A. JÜLICHER, *op. cit.*, 117.

¹⁷ *Ibid.*, 98.

¹⁸ *Ibid.*, 114.

¹⁹ «Trotz der Autorität so viele Jahrhunderte, trotz der grösseren Autorität der Evangelisten kann ich die Parabeln Jesu für Allegorien nicht halten». *Ibid.*, 61.

Jülicher states that there are only two possibilities: either every parable needs an ἐπίλυσις – a further explanation – as if it were an allegory, or the parables can be understood without a transmitted meaning; in the latter case he maintains that they are not allegories²⁰.

Nevertheless, there are some things which are not clear in Jülicher's analysis of Aristotle's thought; in the first plane Aristotle himself says the simile (εἰκῶν) is a kind of μεταφορά. The impact of this statement is so strong, that the parable according to one well-known contemporary definition, is considered to be a metaphor or a derived form thereof:

A parable is a metaphor or simile drawn from nature or common life arresting the hearer by its vividness or strangeness, leaving the mind in sufficient doubt about its precise application to tease it into active thought²¹.

After Dodd, many scholars have not been able to accept Jülicher's theory without leveling criticism against it:

The question is: can Jülicher's claim be substantiated that in essence the simile-parable and the metaphor-allegory are mutually exclusive categories of speech, with the consequence that Jesus narrated only pure parables in the Aristotelian sense of the word?²²

His struggle against excessive allegorisation led Jülicher to make a complete opposition between simile and metaphor in order to build – without a sufficient basis – his theory of the parable as a developed simile. Indeed Aristotle says that «the simile is also useful in prose, but should be less frequently used, for there is something poetical about it. Similes must be used like metaphors, which only differ in the manner stated»²³. So we see that both simile and metaphor belong to the same family, although their respective characteristics are emphasized differently; the only case on which to base their distinction is the two-fold example of Achilles and the lion. The essential element of simile is its communicative character; thus it is necessary to have two terms, which would both be present in the sentence,

²⁰ *Ibid.*, 61.

²¹ C.H. DODD, *The Parables of the Kingdom* (N.Y.: Ch. Scribner's Sons, 1936) 4.

²² J.D. KINGSBURY, *Major Trends in Parables Interpretation*, CTM 42 (1971) 584.

²³ ARISTOTLE, *Rhetoric* 1406b.24-25, edited by J.H. Freese, LOEB (Cambridge: Harvard University, 1959) 367.

as is also the case with metaphor²⁴. But metaphor has a *nominal* character: it represents a transfer as regards the word's common use. The metaphor stems from a certain «coming-together» of the thing to be indicated and the thing whose name is borrowed. The simile makes this underlying «coming-together» overt. «The simile always distinctly expresses the two terms that are being compared, bringing them into apparent contrast; the metaphor, on the other hand, substituting by transfer the one notion to the other of the two compared, identifies them as if it were in one image, and expresses both in a single word, leaving the comparison between the object illustrated and the analogous notion which throws a new light upon it, to suggest itself from the manifest correspondance to the hearer»²⁵. Therefore the simile for Aristotle is a developed metaphor. His intention is not to explain metaphor through simile, but rather to explain simile through metaphor. In fact, the subordination of simile to metaphor is shown six times in the *Rhetoric*²⁶.

Furthermore Jülicher was aware of his scant familiarity with Hebrew literature and its rhetorical figures such as the *maschal*. He is right in considering the verb *maschal* to basically mean: «compare», and in adding that «the Niph'al, the Hiph'il and the Hithpa'el have only this meaning»²⁷. However, the extrapolated meaning of the verb applied to the noun without nuance is not scientifically acceptable, nor is the assertion that «Accordingly, the *maschal* would be a form of speech which comes about through, or is based on, the juxtaposition of similar things through comparison»²⁸. What is more, the claim is not at all correct that the simple *maschal* is not found in the New Testament because the Evangelists, considered to be «naive writers» not knowing how to treat such unmanageable material²⁹, had not envisaged it in the same way as Jesus did. Such conclusions must ever be referred to the supposedly unbreach-able chasm that Jülicher saw between Jesus preaching and the Gospels, which Post-bultmannian exegesis has considerably overcome.

²⁴ See P. RICOEUR, *La metafora viva* (Milano: Jaca Book, 1976) 32.

²⁵ E.M. COPE, J.E. SANDYS, *The Rhetoric of Aristotle*, v. 3, ad III, 10-11 (Cambridge: University Press, 1877) 137-138.

²⁶ The references are: III,4: 1406a20; 1406b25-26; 1407a14-15; III,10: 1410b17-18; III,11: 1412b34-35; 1413a15-16. See M.H. MCCALL, *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*, LOEB (Cambridge/Mass.: Harvard University, 1969) 51.

²⁷ A. JÜLICHER, *op. cit.*, I, 36.

²⁸ «Demnach wäre *Maschal* eine Redeform die durch Nebeneinanderstellung von Gleichem, durch Vergleichung zu Stande kommt oder darauf beruht». *Ibid.*, 36.

²⁹ *Ibid.*, 42.

According to Jülicher, Jesus would have been the kind of preacher who said things in the simplest of ways. The Evangelists, coming after him, complicated his discourse:

It is unlikely that Jesus would take pleasure in using allegory so often, since allegory is the most elaborate (*die künstlichste*) form of speech³⁰.

This opinion cannot be accepted, if we agree that «our striving for a manageable method invites us to simplifications. It is for example tempting to imagine – and many scholars do so – that Jesus was simple and consistent in his respect. But this expectation is quite arbitrary»³¹. Nor is it logical to think that Jesus would only have chosen the simplest way of speaking and not been able to speak in a deeper and more intricate fashion³².

But the strongest attack against Jülicher's presuppositions concerning the *meschal* came from his contemporary Paul Fiebig, who faults him for not knowing Hebrew literature:

For Jülicher the Talmud is a *terra incognita*; for him the Mishnah, the Toshephtha, etc., are empty names that represent the quintessence of legalism and rigidity, not deserving to be studied by a New Testament scholar³³.

After noting how Jülicher applied the categories of classical Greek rhetoric to Jesus' discourse, and asserting himself to be a Protestant as liberal as was Jülicher, Fiebig goes on to write both about the theological perspective of the parables, and about the mystery of the kingdom that is found in the divine message, only accessible to people who know and understand this revelation:

As the parables clarified the Revelation of the law among the Rabbis, causing the incomprehensible to become comprehensible, so must Jesus' parables – many of them – teach about the kingdom of Heaven and give an illustration concerning its mysteries³⁴.

³⁰ *Ibid.*, 63.

³¹ B. GERHARDOSSON, *The Narrative Meschalim in the Synoptic Gospels*, NTS 34 (1988) 354.

³² «Als ob Jesus die Arbeit nicht hätte leisten können»: T. AURELIO, *Disclosures in den Gleichnissen Jesu. Eine Anwendung der Disclosure-Theorie von I. T. Ramsey der modernen Metaphorik und der Theorie der Sprechakte auf die Gleichnisse Jesu*, RStTh 8 (Frankfurt a.M.-Bern-Las Vegas: P. Lang, 1977) 76.

³³ P. FIEBIG, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters* (Tübingen: Mohr, 1912) 121.

³⁴ *Ibid.*, 92-93.

Fiebig therefore considers a theological viewpoint to be essential to the understanding of the parables. Initially he classified the rabbinic parables from New Testament times into three groups, viz. parables with a known author, anonymous parables and finally the rabbinic material useful for understanding the parables found in the New Testament. Altogether there are 42 of them³⁵. The polemic with Jülicher was lively, mainly because many German scholars, following his lead, were convinced that the parables were the original creation of Jesus owing no debt to rabbinical influence. They objected that the rabbinic parables came after the New Testament period, even though nine years before they had the opportunity to see another of Fiebig's books dealing with the old Jewish parables and their influence on New Testament literature³⁶. Nevertheless, Fiebig's works do deserve a special and in depth study, mainly because he was the first to point out Jesus' rabbinical patterns of thought³⁷, a field of research which has recently flourished. It could not have been otherwise, keeping in mind the background and environment in which Jesus grew up and lived³⁸. Even though Jesus' discourses were «something completely new»³⁹, recent trends in scholarship show that no firm conclusion has yet been reached regarding this topic, and that no sharp distinctions exist between Greek and Jewish influences on early Christianity. Both the parable and the *maschal* «are descended from a common Near Eastern ancestor»⁴⁰. Hellenis-

³⁵ *Ibid.*, 6-118.

³⁶ P. FIEBIG, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (Tübingen-Leipzig: Mohr, 1904).

³⁷ Fiebig published later *Der Erzählungsstil der Evangelien*, UNT 11 (Leipzig: Hinrichs, 1925), and *Rabbinische Gleichnisse. Vokalisierte hebräische und aramäische Texte, dargeboten für das Studium der Gleichnisse Jesu mit Verzeichnis der nichtbiblischen Wörter* (Leipzig: Hinrichs, 1929).

³⁸ On this issue there are now two interesting theories: D. FLUSSER, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, vol. 1, (Bern-Frankfurt a.M.-Las Vegas: P. Lang, 1981) 147-148, thinks that the parables of Jesus have no relation with the Old Testament similes. Instead, they would go back to Greek-philosophical literature, mainly that of the Stoics. The teachings of Jesus would be general moral maxims. C. WESTERMANN, *The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament* (Minneapolis: Fortress, 1990) 152, on the contrary asserts that Jesus grew up surrounded by Old Testament traditions, and that his parables are very close to Old Testament similes, which view seems more convincing.

³⁹ «Etwas völlig Neues»: J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984) 8.

⁴⁰ M.A. BEAVIS, *Parable and Fable*, CBQ 52 (1990) 494. She has also shown how the Synoptic parables are very similar to some Greco-Roman fables.

tic influence on rabbinic teaching and literary forms is well documented.

Fiebig's main contribution to parable-exegesis came about through his profound study of *mashal*, which showed that the boundaries between parable and allegory are not as fixed as Jülicher maintained. Accordingly, the *mashal* would be a simile, or comparison, as several other scholars have pointed out⁴¹, but it is also possible that there are allegorical elements existing within it as secondary features, something which rabbinical literature demonstrates. Jesus Christ was a teacher who employed his many vivid examples taken from everyday life often as they opportunely suggested themselves to his mind. From our own personal experience we can infer that these examples were not always identical: sometimes he spoke in strict parables – as Jülicher understands them – having one main idea both in the image and in the reality to which it refers, at other times his speech would contain metaphors, or on occasion, allegorical traits. Only by analysing each one of them individually can we say what type of parable we have in front of us⁴².

Fiebig was perhaps the first to discover the oral traditions behind the Gospels, thus opposing Jülicher's conception of parables as editorial recensions of existing documents; on the contrary, he invested the parables «with a degree of latitude that Jülicher did not envisage»⁴³. However he did not show with enough clarity Jesus' originality expressed as it was within the typically semitic framework of concrete and intuitive thinking. Rather than finding themselves within an abstract, idealistic framework, better suited to Greek philosophers, the parables of Jesus were close in form and expression to those of the Rabbis. In their content there was a partial similarity⁴⁴. According to Fiebig, the originality of Jesus' discourse lies first of all in the content, then in the form and finally in a cer-

⁴¹ «Dans son ensemble le *mâchâl* à dépit de la diversité apparente de ses manifestations, se ramène toujours à la comparaison»: M.J. LAGRANGE, *La parabole en dehors de l'évangile*, RB 6 (1909) 350. Moreover, O. EISSFELDT considered it to be a popular proverb which included comparisons: See *Der Maschal im Alten Testament*, BZAW 24 (Berlin: Töpelmann, 1913) 43.

⁴² See P. FIEBIG, *Die Gleichnisreden...*, 132.

⁴³ J.D. KINGSBURY, *The Parables of Jesus in Matthew 13* (London: SPCK, 1969) 7.

⁴⁴ See P. FIEBIG, *Die Gleichnisreden...*, 126.

tain plastic force which it possesses⁴⁵. The difference between Jesus' and the Rabbis' parables would be summed up in the following three points:

a) Many of the Gospel parables have messianic-eschatological features;

b) Unlike the Rabbis, Jesus does not aim exclusively at the interpretation of Scripture;

c) Jesus treats mainly of the great religious and fundamental themes, without confining himself solely to the Jewish law⁴⁶.

Nevertheless, Fiebig weakened both the figure and the teaching of Jesus. He did not regard the parables as especially important or valuable to the understanding of Jesus himself nor did he view them as a way toward pointing out his message⁴⁷. He did not discern that the Synoptic parables, in comparison with other contemporary examples, viz. the lively expressions of Paul or the rabbinical parables, are striking for their extraordinary personal character, unique clarity and unheard-of sway of figures. We must at least conclude that we are dealing here with a particularly faithful tradition, very close to Jesus⁴⁸.

Rudolf Bultmann, who developed Form-criticism with which Fiebig began, wrote in Jülicher's support. He thought Jülicher was completely correct in his findings stating that he had not found in Fiebig's work any instance of an allegory gleaned from the Jewish parables which could be taken to correspond with the characteristics frequently found in the Synoptic parables. However, this assertion may be weakened by his subsequent words, wherein he recognizes the possibility that some allegorical features may be found in rabbinic writings as well⁴⁹.

⁴⁵ *Ibid.*, 128.

⁴⁶ *Ibid.*, 128-129.

⁴⁷ See A. JÜLICHER, *op. cit.*, I, 182.

⁴⁸ J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984) 8.

⁴⁹ «Im übrigen wäre, falls solche Fälle sich fänden, immer noch zu bestreiten, dass Fiebigs Folgerungen für die synoptischen Gleichnisse richtig sind, und zu fragen, ob die etwaigen allegorischen Züge in rabbinischen Gleichnissen nicht sekundär sind». R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970) 214-215.

Such uncertainty is further confirmed by the following observation:

Whether Jülicher is always right in particular instances when he detects allegorical features is another question⁵⁰.

It seems as if Bultmann wanted to uphold the exclusion of allegory at all costs. This would be a «typical example of how a man can defend a principle in spite of all the contrary facts»⁵¹. Moreover this stance of Bultmann must be considered as one of Form-criticism typical attempts at working in a field for which it seems ill-suited: «The important and fundamental points of view that Form-criticism has developed, have not as yet reached any fruitful outcome in the field of parable-research»⁵².

The conception of the parable as a straightforward, clear and simple method of arguing has been very influential as regards their interpretation. In literary terms, the *tertium comparationis* allows us to find a clear-cut idea and a conclusion for every parable. Jülicher also deserves mention for having swept away many allegorical cobwebs which had been collecting during the history of parable-interpretation, thus covering over their basic meaning⁵³. One is able to understand why he has criticized A.B. Bruce's classification of the parables according to three levels, theoretical, evangelical and prophetic, which was based on Eph 5:9⁵⁴, and why Jülicher's interpretation of various parables can be put together to «come up with a manifesto of nineteenth century German theological liberalism»⁵⁵. For the *tertium comparationis* does indeed permit us to behold one unique main thought, but at a high price. First of all, the parables lose their theological dimension because there is no way to view them within the full perspective of the kingdom of God. Secondly, his method of interpretation reveals a conflation of the teaching of Jesus with the theological ideas of the last century. From this viewpoint Jesus was no more than an apostle of progress, a master of

⁵⁰ *Ibid.*, 215.

⁵¹ T. AURELIO, *op. cit.*, 91.

⁵² J. JEREMIAS, *op. cit.*, 17.

⁵³ See N. PERRIN, *The Modern Interpretation of the Parables of Jesus and the Problem of Hermeneutics*, INTERP. 25 (1971) 132.

⁵⁴ A. JÜLICHER, *op. cit.*, I, 300.

⁵⁵ N. PERRIN, *The Modern...*, 132-133.

wisdom⁵⁶, who walked the pathways of Palestine uttering general, religious and timeless truths and scattering about clever aphorisms⁵⁷. The *tertium comparationis* would not be only the *one idea* of every parable, but even the most general thought that can be drawn out of a parable.

Jeremias calls this a «fatal mistake», because such an interpretation retains nothing of the parables' eschatological meaning⁵⁸. Perhaps the zeal enveloping his struggle against allegorization in some way blinded Jülicher⁵⁹. Although he insisted that the parables must be grasped as a piece of real life, the outcome of his theory was a kind of constellation of parables, in which none of them has a specific situation, because the greater number of them are mutilated, and therefore deprived of the context needed for their proper interpretation – a context which according to Jülicher either never existed or has long since been altered by the evangelists⁶⁰. In a later commentary, while explaining the parable of the Sower and trying to draw forth its *tertium comparationis*, he says that it must be found between the narrative and the definite case to which Jesus applied it⁶¹. It would seem then that Jülicher does not exclude the possibility of applying the parables to a concrete event. However, such an application is extremely problematic given the meager likelihood – according to Jülicher – of finding the original context and environment in which a parable was initially born, with the result that this isolated allusion to a «definite case» is, in effect, denied by the collective weight of the interpretations given to almost every parable analysed by Jülicher in his considerable work⁶².

⁵⁶ A. JÜLICHER, *op. cit.*, II, 483. See J. JEREMIAS, *op. cit.*, 15.

⁵⁷ H. RIESENFELD, *The Parables in the Synoptics and the Johannine Tradition, The Gospel Tradition* (Oxford: Blackwell, 1970) 141.

⁵⁸ «Man sieht: Wahre religiöse Humanität verkünden die Gleichnisse, von ihrer eschatologischen Wucht bleibt nichts erhalten»: *op. cit.*, 15.

⁵⁹ T. AURELIO, *op. cit.*, 76.

⁶⁰ A. JÜLICHER, *op. cit.*, I, 91.

⁶¹ «Der allgemeine Gedanke (...) soll ja nur das *tertium comparationis* zwischen der Erzählung und der von Jesus beabsichtigten Anwendung auf einen bestimmten Fall sein; das *tertium comparationis* wird immer "blass" klingen, der gewöhnliche Hörer formuliert es sich aber nie erst doktrinär zurecht, er fühlt die verbundenen Gedanken». A. JÜLICHER, *op. cit.*, II, 535.

⁶² Some of the most striking examples of *tertium comparationis* are reported by J. JEREMIAS, For example: «enjoy a life of pain and suffering, fear a life full of pleasures», would be the TC of the parable of the rich man and Lazarus (II, 638); that «any man,

Here we might ask what the foundation is upon which Jülicher built his theory? By way of reply, mention must first be made of his sharp distinction between metaphor and simile, even though Aristotle, to whom he looks for support, classified the latter as a kind of metaphor. Yet parables mixed with allegory were to be found in Greek Literature, beginning with Aristophanes⁶³. Furthermore, after having studied allegories and parables in various Greek and Latin authors (Socrates, Horatius, Quintilianus), M.J. Lagrange turned to the analysis of Aristotle's *Rhetoric* II, 20⁶⁴. There he found the parable explained as a literary figure which both situates itself closely with the demonstration *proprie dicta* or with the reasoning (ἐνθούμημα) as useful means of persuasion, and pertains to the category of example. The latter category consists of two types: real and invented. Both the parable and the fable belong to the invented type of example⁶⁵. The parable, in Aristotle's analysis, is the comparison of two similar situations. Aristotle illustrates this with a Socratic saying, in which Socrates exemplifies the inconvenience of choosing the rulers of a city by casting lots⁶⁶. Thus the Aristotelian parable is mainly argumentative, whereas the fable is suited to a given occasion. Two examples of this fable are presented in the *Rhetoric*: Stesichorus' fable about Phalaris and Aesop's fable concerning the demagogue⁶⁷. Jülicher understood all this very well when he wrote that the fable was not an instrument of persuasion but of illustration⁶⁸. The effectiveness of the fable lies in its ability to en-

even the richest, always depends on God's power and grace», would be the lesson of the parable of the fool rich (II, 616); «goad young men into fulfilling their duties before God», would be the admonition of the parable of the faithful servants (II, 161). *Die Gleichnisse Jesu*, 15.

⁶³ M.J. LAGRANGE, *La parabole en dehors de l'évangile*, RB 6 (1909) 202.

⁶⁴ «Socrate pratiquait la parabole, Aristote en a dessiné la théorie». *Ibid.*, 208.

⁶⁵ «There are two kinds of examples, namely, one which consists in relating things that have happened before, and another in inventing them oneself. The latter are subdivided into comparisons and fables, such as those of Aesop and the Lybian»: ARISTOTLE, *Rhetoric* 1393a.28-31. edited by J.H. Freese, LOEB (Cambridge: Harvard University, 1959) 273.

⁶⁶ «Comparison is illustrated by lot, not by a man's knowledge»: *Ibid.*, 1393b.4-9, edited by J.H. Freese, LOEB (Cambridge: Harvard University, 1959) 275.

⁶⁷ *Ibid.*, 1393b.10-42.

⁶⁸ «Ihr Wert [of the Fable] ist aber nicht an bestimmte Redegenres gebunden, etwa als wären sie blos zum überreden rauchbar; auf den Willen wirken sie Ja nur dadurch, dass sie über den Gegenstand, um den es sich handelt, Klarheit verbreiten». *Op. cit.*, I, 96.

rich knowledge, justify an experience and determine the will⁶⁹. It is proposed solely as one concrete situation looking to resolve another; each of which is capable of being presented under different points of view. As a result, then, the example and the real situation coincide mainly in one of the aspects variously illustrated by the fable. The fable then is mainly a non-argumentative story, since it does not resolve situations which are abstract and general⁷⁰. To draw a general rule from a fable would imply falling into absolute fatalism since the fable, by its very nature, is illustrative. On the other hand, the characteristic that defines the parable and differentiates it from the fable is its persuasive character, something which is secondary in the fable. Both the parable or the fable can become an allegory, or at least include allegory within themselves: however, the parable is often too short for this whereas the fable, even a long one, may contain no allegorical element. Therefore the two cannot be distinguished on this basis.

In addition, it cannot be claimed that the parable must be *necessarily clear*, whereas the fable is more or less enigmatic. Also the fable must be clear, to cast some applicable light to an analogous situation. But in both cases the clarity is not an absolute rule. The situation needing clarification must be very well known in order to subsequently cast the parable's light upon it. Without a clear reference to some situation the parable might not conclude anything. The difference most worthy of remark between the parable and the fable is the parable's special aptness for the discussion of principles. It sets forth one general situation which in turn illustrates another⁷¹. It is rather argumentative. There is not a great difference between the parable and the fable.

A further striking aspect of Aristotle's work is the complete absence of the verb ἀλληγορεῖν along with the noun ἀλληγορία. In the whole «Corpus Aristotelicum» the verb is found only once, in the *Fragmenta varia*, where Eustathius speaks about some herds of oxen which Aristotle «interprets allegorically»⁷². Therefore Aristotle

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ See M.J. LAGRANGE, *op. cit.*, 209.

⁷¹ *Ibid.*, 210-211.

⁷² ARISTOTLE, *Fragmenta Varia* 3.24.175.11-17. See TH. BRUNNER, *Thesaurus Linguae Graecae*, University of California, Irvine (CD-ROM).

never used the word. Can one claim, based on his works, that allegory is a developed form of metaphor?

The second observation to be made regarding the foundation of Jülicher's theory concerns his failure to recognize the intimate relationship the parables have with the kingdom of God and its eschatological perspective⁷³. Because of this shortcoming the parables' ethical truths become theologically anemic⁷⁴. Realizing that not every parable is completely clear and perspicuous⁷⁵, it consequently becomes necessary to more realistically discern their setting. We do this by laying the parables forth in such a way as to relay them with Jesus' preaching about the crisis «which the imminent coming of God's kingdom brings for mankind and for the individual»⁷⁶. This means deciding for or against the message of the kingdom, which began with Jesus' coming and will receive its plenitude in the Parousia. In other words, what we are here talking about is simply the interrelationship between proclamation (i.e., the kingdom is here; we are able to detect traces of the divine in daily life) and *parennesis* (response to proclaimed reality)⁷⁷.

On the other hand exclusively observing the parables from an eschatological viewpoint or considering them as mere «crisis parables» would be insufficient⁷⁸; such was the usual way of framing Jesus' ministry-parables in reaction to the «generalization» of Jülicher. This counterreaction first developed by Dodd⁷⁹, was thereafter studied by Jeremias, who has greatly augmented Dodd's estimation of the likelihood that, in looking for the parables' «Sitz im Leben»,

⁷³ See C.H. DODD, *op. cit.*, 12.

⁷⁴ See P.R. JONES, *op. cit.*, 8.

⁷⁵ See J.D. KINGSBURY, *Major Trends...*, 585.

⁷⁶ H. RIESENFELD, *op. cit.*, 141.

⁷⁷ See N. PERRIN, *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation* (Philadelphia: Fortress, 1976) 194-195.

⁷⁸ C.H. DODD, *The Gospel Parables*, BJRL 16 (1932) 405.

⁷⁹ A recent study (C. SULLIVAN, *Rethinking Realized Eschatology* [Macon/GA: Mercer, 1988]) has shown how Dodd, in his book *Parables of the Kingdom*, used *basileia* in a bewildering variety of senses (more than 28 different meanings in all) among which «realm» or «place» are barely indicated. Dodd's work was written in reaction to A. Schweitzer theory of «consequent eschatology». Sullivan asserts that Dodd's concept of «realized eschatology» must be reinforced and clarified as one of the significances of the Christ event, leaving aside other ways of considering it. Less convincing are his arguments regarding the kingdom of God and what lies in store for it. His study is accompanied by a careful listing of the references of *basileia* in the Synoptic Gospels.

we actually reach the very words of Jesus. Dodd's «realized eschatology» would become Jeremias' «eschatology in the process of realization». According to the latter, Jesus believed that the parousia was imminent, and related the parables in this context. Later the early Christian community would have changed the context.

Perhaps both scholars went too far in thinking that eschatology suggests the linking of every parable to Israel's coming catastrophe. As P.R. Jones has written, «if the parables are too ethicalized by Jülicher, they are too eschatologized by Jeremias»⁸⁰; the reason being that neither of them pointed to the parables' literary character as a main value. Furthermore, Jeremias, without considering the parables from others points of view, simply regarded them as Jesus' arsenal of weapons to be employed against his enemies⁸¹.

We thank Jülicher for having individuated the parable's two parts. Therefore, we may infer that the parables deal with two parallel, analogous situations, when we consider them in the perspective of the kingdom. That was the insight, for example, of N. Perrin and E. Fuchs⁸². Perrin says the parables and the kingdom are closely related both because the kingdom of God is the ultimate reference of the parables of Jesus and because the whole of Jesus' message focuses upon the kingdom⁸³. Many of His parables have a distinctively eschatological and messianic character. Jesus treated the relations between God and men in a very profound and serious way. Thus by means of His parables He manifested His vision of the reality, His experience of God's life and His understanding of existence⁸⁴. With this in mind, we are able to avoid viewing the parables either as being anonymous (Jülicher), or as narrative anchored-in-the-past and focused on Israel's imminent crisis with no bearing upon the present (Dodd and Jeremias), or as aesthetic objects without an histor-

⁸⁰ P.R. JONES, *op. cit.*, 9.

⁸¹ «Die Gleichnisse sind ausschliesslich aber zum grossen teil Streitwaffe»: J. JEREMIAS, *op. cit.*, 18. But B. GERHARDSSON introduced some nuances by stating that «Jesus uses narrative meshalim in order to explain himself more exactly, clarify issues or – exceptionally – to defend himself or even to make a counter-attack»: *op. cit.*, 359.

⁸² We limit ourselves here to these two scholars who are judged to be representative of the analogical interpretation of the parables, although there are many others deserving of mention.

⁸³ N. PERRIN, *Jesus and the Language...*, 1.

⁸⁴ P.B. PAYNE, *The Authenticity of the Parables of Jesus, Gospel Perspectives II* (ed. R.T. France, D. Wenham, Sheffield: University Press, 1981) 330.

ical environment⁸⁵. Fuchs studies Jesus' understanding both of himself and of his own peculiar situation through the parables which he understands to express Jesus' typical way of speaking⁸⁶. In a rather unclear explanation which reveals his preoccupation to remain faithful to Jülicher and Bultmann's principles regarding allegory, Fuchs contends that simile and metaphor are not mutually exclusive, for both subsist by the power of analogy⁸⁷. Analogy is considered the most striking mode of speech in the New Testament, containing within itself the very «language power of existence», according to which the hearer is guided by the narrator to assume a specific attitude towards the narrated subject matter⁸⁸.

For Fuchs, an analogy speaks about one thing, even though something else is actually meant. «Analogy» is simply another term for one and the same reality which is otherwise known as metaphor. For him an analogy is contrived in order to light upon the hearer's attitudes, and even to change them when the hearer understands his existence to be the subject matter that comes to expression in parabolic speech. The parables of Jesus communicate to the listener joy, love and accord with Jesus Himself and thus place his existence on a new plane⁸⁹. But Fuchs does not envisage the kingdom of God in Jesus' earthly life. The kingdom is imminent, but not as yet acting during Jesus' temporal existence. His lifespan would determine the world's last hour but not the first hour of the kingdom⁹⁰.

This limited viewpoint is corrected by Perrin, who thinks the parables proclaim both that the kingdom is present and that the incursion of the divine can be discerned in everyday experiences. The type of analogy which Perrin advances concerns some point within

⁸⁵ Confer the work of A.N. Wilder, who defends, as does Perrin, the necessity of joining the literary and theological aspects of the parables, unless we wish to take them out of their context. Focusing on the parables as a mere aesthetic, autonomous pattern, may deprive them of their power as transmitters of an existential disclosure: «We are constrained to observe and safeguard the particularity and concreteness of each such text»: *Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel* (Cambridge: Harvard University, 1971) xxviii.

⁸⁶ E. Fuchs, *Glaube und Erfahrung*, Gesammelte Aufsätze III (Tübingen: Mohr, 1965) 239.

⁸⁷ E. Fuchs, *Hermeneutik* (Bad Cannstadt: R. Müllerschön, 1963), 212-216.

⁸⁸ E. FUCHS, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Gesammelte Aufsätze II (Tübingen: Mohr, 1965) 424-430.

⁸⁹ *Ibid.*, 329-336.

⁹⁰ *Ibid.*, 210.

a given parable which would correspond to another parallel point within the experience of some of those to whom it is addressed. Once the two points are well-determined, the parable would become clear, meaningful and thus capable of being understood as a parable.

Perrin and Fuchs' efforts to present the parables of Jesus as parables needing to be understood in the perspective of God's kingdom merit our appreciation, remembering that Jülicher had lost sight of such a concern⁹¹. Yet if we analyse their interpretation in greater detail, we will see that both of them refer to the hearer's situation and experience as these both relate to the parable. This situation is not much different from the objective part of the parables, i.e., the *Sachhälfte* of Jülicher. Likewise, in Jülicher's interpretation the hearer, having listened to the parable's story, could also exclaim: *mea res agitur!*⁹². Does there remain any difference between these interpretations? In our opinion such difference is to be sought both with regard to the divine action relating to Jesus' life and teaching, and to the perspective of God's kingdom⁹³. Ricoeur agrees with Ernst Käsemann and Norman Perrin that the parables put us in touch not only with the teaching of Jesus about the kingdom but also with the self-understanding of Jesus as he proclaims the kingdom⁹⁴. It is clear, at any rate, that to set the parables in an environment involves accepting some metaphorical aspects in them, viz. the commonly recognized Old Testament symbols. This is admitted even by a scholar like Jeremias who, following Jülicher, rejected allegory in such vigorous terms⁹⁵.

⁹¹ An optimal study on Fuchs' parable-interpretation is found in J.D. KINGSBURY, *Ernst Fuchs Existentialist Interpretation of the Parables*, *LuthQ* 22 (1970) 380-395. In it Kingsbury clarifies many ideas from Fuchs' tangled language. Moreover Fuchs' «New Hermeneutic», based on Heidegger's philosophical principles of language-event, was further developed in Germany by [E. JUNGEL], *Paulus und Jesus* (Tübingen: Mohr 1979) 87-197, and by E. LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969). Among the treatments in English mention must be made of the works of R.W. FUNK, *Language, Hermeneutic and Word of God* (New York: Harper, 1966); of D.O. VIA, *The Parables* (Philadelphia: Fortress, 1974); J.D. CROSSAN, *In Parables* (New York: Harper, 1974). These scholars are also similar to P. Ricoeur's work on Biblical hermeneutics.

⁹² J. LAMBRECHT, *Parabole di Gesù* (Bologna: EDB, 1982) 15.

⁹³ «Jesus' aim was not to sketch the Reign of God as a mean of diverting attention from this world to another. Rather, he sought to show how this very world was transmuted and illumined by the activity of God». N.F. FISHER, *The Parables of Jesus. Glimpses of God's Reign* (N.Y.: Crossroad, 1990) 29.

⁹⁴ This agreement between them has been seen by J.R. DONAHUE, *The Gospel in Parable* (Philadelphia: Fortress 1988) 194-195.

⁹⁵ Indeed he says Jesus employed the more usual and current Old Testament metaphors in his parables: *op. cit.*, 87.

In a recent study another type of existentialist interpretation of the parables is presented with a view toward reaching as far back as the human-terrestrial voice of Jesus⁹⁶. G. Baudler borrows the assertion from H. Weder that metaphor is not as close to allegory as Jülicher claimed. In fact according to the former, the «metaphorical circumlocutions» – very familiar to those who heard the parables – must be distinguished from the allegorical elements, which are in need of explanation⁹⁷. He also believes modern parable-interpretation must be complemented with pragmatic elements. Thus the parables will not be seen as instructive or annunciatory but also as communicative of Jesus' actions. Jesus wants to bring God forth by means of His parables. Parabolic language would be a certain human way wherein divine reality finds man.⁹⁸

The parables are the heart and soul of Jesus' preaching, as well as the chosen vehicle both for announcing the kingdom of God and for explaining that it begins with Jesus' own life and activity. Thus the parables are not only a story useful for proving something or for making it rationally comprehensible that the kingdom has come. Rather they are an opening-forth of Jesus' experience – a sign of communication. The kingdom would be an undetermined yearning, an anticipated experience of a new future⁹⁹. This experience can also be called «existentialist», and the parabolic discourse which flows from it seeks to bring about a similar experience in the hearer or reader¹⁰⁰. The parables testify about Jesus' existentialist situation

⁹⁶ G. Baudler is known for his works in the fields of religious pedagogy and narrative theology. In his study, *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse*, (Stuttgart-München: Calwer-Kösel, 1986) 24, he says it is necessary to start with Jesus' humanity in order to discover in this «terrestrial Jesus» the manifestation of Himself as Son of God through his death and resurrection. The term «terrestrial Jesus» was first used by E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus. Exegetische Versuche und Besinnungen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960) 195. Here the term has been enriched because it includes the totality of his person both divine and, according to the author, human as well.

⁹⁷ H. WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und Redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, FRLANT 120, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978) 70-71.

⁹⁸ H. Frankemölle, *Kommunikatives Handeln in Gleichnissen Jesu*, NTS 28 (1982) 77.

⁹⁹ It is very difficult to give a definition of the kingdom; the parables offer some elements of its proclamation that contribute to a synthetic presentation of the kingdom. As Donahue says, «The familiarity of the images (of the parables) tell us that the kingdom is near; the improbability of the images tell us that it also transcends our attempts to define it. Jesus calls his hearers to see in his ministry the inbreaking of God's presence. J.R. DONAHUE, *The Gospel in Parable* (Philadelphia: Fortress, 1989) 38.

¹⁰⁰ G. BAUDLER, *op. cit.*, 45. See also G. BAUDLER, *Jesus erzählt von sich. Die Gleichnisse als Ausdruck seiner Lebenserfahrung* (Freiburg in B.-Basel-Wien: Herder 1989).

of being the very same parables' originator. They express an experience which is not necessarily a thing nor an action¹⁰¹.

This experience is communicated through the dynamics of metaphor. This metaphor sometimes displays the stronger element, which in turn actualizes the other element, to which the metaphor refers. The parable expresses what goes on inside the person of Jesus: i.e., the irruption of the kingdom among men¹⁰².

This interpretation of the parables allows us to consider definite and determined situations in Jesus' life. It also contemplates the parenthetical question regarding the parables. Although it isn't always easy to see an existential experience of Jesus in every parable¹⁰³, the emphasis in this direction represents a valuable contribution that provides us with another point of view, which is useful in those cases where the parable's argumentative features are not an ontological necessity.

Today Jülicher's assertions continue to divide scholars with regard to the interpretation of the parables. Some of them think the Aristotelian categories, themselves based on ancient Greek rhetoric, do not take semitic modes of thinking into account, and thus are unable to interpret the Gospel's parables. Others, on the contrary, think Aristotle sought to make human discourse comprehensible, and therefore consider Jülicher's analysis to deal with something essential and permanent. In our opinion among these different viewpoints perhaps Jülicher contention that all the parables are a dialogical-argumentative speech is difficult to share. If we consider the parables as announcements of the kingdom, as vehicles for showing men the reality of the divine, then we are forced to allow for the presence of the metaphor. Which does not mean that parables are allegories.

Ateneo Romano della Santa Croce
Via San Girolamo della Carità, 64
00186 Roma
Italia

¹⁰¹ G. BAUDLER, *Jesus im Spiegel...*, 46.

¹⁰² *Ibid.*, 47.

¹⁰³ If we pretended it, we would fall in the same mistake of Jülicher, that wanted to see every parable as an arguing dialogue.

Pagina bianca

RECENTI STUDI DI SPIRITUALITÀ (II)

Ernesto JULIÁ

Sommario: I. *Introduzione* - II. *Jordan Aumann: Teologia Spirituale* - III. *Charles André Bernard: Teologia Spirituale* - IV. *Javier Garrido: Una spiritualità per oggi* - V. *Bruno Secondin: I Nuovi Protagonisti* - VI. *Agostino Favale (e Collaboratori): Movimenti Ecclesiali Contemporanei* - VII. *Conclusione*.

I. Introduzione

Anche se non viene detto esplicitamente in nessuna delle opere che esamineremo in questo bollettino, penso che non sia molto difficile trovare in ognuna di esse un desiderio che permea e imbeve quasi tutte le pagine: quello di recuperare il pieno significato della «vita spirituale», della «spiritualità», per tanti versi e per tante ragioni storiche, oltre che teoretiche, forse finora troppo legata a una ricerca della «perfezione» che ha oscurato in un certo qual modo l'entità della definitiva tappa della vita cristiana.

È stato spesso sottolineato che la finalità di ogni vita cristiana debba fissarsi nel rendere gloria a Dio, ma non sempre poi si è mantenuto nella pratica il vero senso del porre la perfezione cristiana nella perfezione della carità. Ci si è talvolta tendenzialmente inclinati verso una realizzazione pratica centrata più «nell'imitazione» di un modello superiore, sempre con un riferimento a Cristo, quando non si è preso direttamente l'imitazione di Cristo come guida senza altri inter-

mediari. Altre volte, poi, si è utilizzato un concetto di vita cristiana secondo l'esempio della cosiddetta «radicalità cristiana»: la vita di ubbidienza, di povertà, nella castità.

Da questo angolo di osservazione si è facilitato, a mio avviso, un certo allontanamento dei fedeli dalle esigenze della vita cristiana che il Signore aveva prospettato nel Discorso della Montagna. Le Beatitudini rimanevano una meta quasi teoreticamente irraggiungibile per i comuni mortali. In un certo qual modo, si può dire che, vista la spiritualità come un compito indirizzato al traguardo della perfezione, si nascondeva il significato della spiritualità come sviluppo normale della vita cristiana, *sic et simpliciter*. La «vita spirituale» era qualcosa di troppo lontana dalla vita normale dei comuni cristiani, come se già il fatto di dover iniziare a vivere una «vita spirituale» non fosse un compito di tutti i fedeli di Cristo.

Nei libri esaminati nel presente bollettino c'è il riflesso di un cambiamento, che viene certamente da lontano e che tocca non soltanto i titoli (non più «Teologia della Perfezione», etc., ma «Teologia spirituale»; «Teologia della spiritualità», ecc.), ma il fondo della questione.

Il cambiamento è principalmente nel vedere la «spiritualità» come il passaggio dell'uomo senza Cristo all'uomo cristiano. Dall'uomo vecchio all'uomo nuovo rinato in Cristo. E vederlo più come esperienza e vita, che come dottrina da applicare. In un certo qual modo, si scopre una tendenza a concettualizzare di meno, e a voler penetrare di più nei tessuti della vita di Cristo in ogni uomo. Come sottolinea Moioli «questa teologia dell'uomo spirituale dovrebbe in realtà essere espressione della sua vita ed esperienza, dell'esperienza o della vita "spirituale"». Va da sé che, per Moioli, (e lo ritengo molto pertinente) si può dire in tutto il suo significato della vita cristiana: «L'uomo "spirituale" è l'uomo che lo Spirito configura a Cristo; la vita o l'esperienza spirituale, e quindi la "spiritualità", è la vita o l'esperienza dell'essere condotto a configurarsi a Cristo»¹.

E il cambiamento d'impostazione non è una cosa da poco: invita a trovare una logica interna allo sviluppo della vita di grazia nel cristiano e a non cadere nel tentativo di applicare un'antropologia naturale per spiegare la costituzione dell'uomo spirituale. Forse fino

¹ G. MOIOLI, *Guida allo studio teologico della spiritualità cristiana, pro manuscripto*. Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano 1983, pp. 92-93.

adesso ci si è serviti fin troppo di un certo parallelismo tra le due strutture dell'uomo – naturale e spirituale – il che ha potuto provocare una certa difficoltà per apprendere dall'origine la vita spirituale, e poggiare troppo sulla consistenza naturale dell'uomo. Il dire che «la grazia non distrugge la natura» si può anche intendere nel senso che la grazia dipende in un qualche modo dalla natura, e questa interpretazione non è del tutto esatta.

II. Jordan Aumann, o.p.: *Teologia spirituale*

Il carmelitano p. Luigi Borriello ha tradotto questa opera del p. Aumann², e ha curato l'edizione in forma direi ottima. Essendo l'originale inglese del 1980, una certa spiegazione per situare l'opera nell'attualità della letteratura spirituale era necessaria, e Borriello lo fa nella presentazione sottolineando che il lavoro del p. Aumann, già preside dell'Istituto di Spiritualità dell'Università San Tommaso in Roma, s'inserisce perfettamente nella «stagione della primavera» che gli studi sulla spiritualità stanno attraversando.

Il libro di Aumann inoltre «rappresenta tra le diverse pubblicazioni in materia uno studio equilibrato, intelligente, ricco di spunti ulteriori, legato alla sana tradizione, concreto e dettagliato a volte, condotto con mano esperta e con metodo scientifico»³: su questo siamo pienamente d'accordo.

Diviso in quattordici capitoli – il primo intitolato «Natura e scopo della teologia spirituale», e l'ultimo «Discernimento degli spiriti» – il libro mantiene una struttura classica e copre i diversi campi di studi: dalla natura appunto della spiritualità, passando per l'organismo soprannaturale, le purificazioni, i mezzi di crescita spirituale, le virtù, fino all'analisi dei gradi della preghiera, e gli aiuti per la crescita spirituale. I primi sei capitoli esaminano i principi teologici che costituiscono la parte sistematica della teologia spirituale. Negli altri otto, l'A. concentra l'attenzione sull'applicazione delle conclusioni teologiche: vale a dire, la parte pratica della nostra materia.

Aumann definisce la teologia spirituale come «quella parte della teologia che, procedendo dalle verità della rivelazione divina e

² J. AUMANN, *Teologia spirituale*, Dehoniane, Roma 1990, pp. 539.

³ *Presentazione*, pp. 9-10.

dell'esperienza religiosa delle singole persone, definisce la natura della vita soprannaturale, formula le direttive per la sua crescita e sviluppo, e spiega i processi tramite i quali le anime avanzano dall'inizio della vita spirituale alla sua piena perfezione» (p. 22); l'A. sottolinea così sin dall'inizio che la teologia spirituale si orienta verso la perfezione della vita dello spirito nell'uomo, non al raggiungimento della perfezione di una certa immagine di uomo corrispondente a una possibile «imitazione» di Cristo.

Anche se il commento viene fatto a proposito del pluralismo delle scuole di spiritualità, mi pare applicabile pure in questo momento della nostra riflessione. Infatti, dice Aumann: «il mistero di Cristo è così complesso e perfetto che non può essere imitato da un singolo cristiano o da una scuola perché non si esaurisce mai» (pp. 35-36). La trasformazione in Cristo richiesta dall'apostolo Paolo sta a significare, a mio avviso, la necessità di favorire e far crescere nella nostra propria vita spirituale la vita stessa di Cristo.

La spiritualità accetta in pieno la «verità della rivelazione divina»: vale a dire, il capire che il progetto di Dio su ogni uomo e il vedere ognuno trasformato in «ipse Christus», non può venire dalla deduzione o dalla costituzione psicologica dell'uomo. Prima c'è il progetto di Dio che comporta con sé la grazia, e poi viene la natura capace, certamente, di portare a termine il progetto, ma dipendente sempre dal Creatore e dalla grazia; perciò non è difficile capire i pericoli, sottolineati dall'A., nell'affidarsi in questa materia quasi esclusivamente al metodo empirico dell'analisi delle diverse esperienze spirituali dei singoli, anche se sono ovviamente necessarie per meglio comprendere la varietà e la pluralità delle esperienze di vita cristiana.

Interessante sottolineare il terzo pericolo segnalato da Aumann, e cioè, la troppa importanza data dal metodo psicologico ai fenomeni straordinari «tanto che non riesce a distinguere il fenomeno normale concomitante dell'esperienza mistica, e il fenomeno straordinario carismatico» (p. 27).

Di tutta l'esposizione di Aumann vorrei soltanto sottolineare qualche punto che mi è sembrato più significativo da mettere in risalto: a) la normalità della vita spirituale; b) il suo radicarsi in Cristo; c) il suo svilupparsi nelle normali condizioni della vita comune dei cristiani.

a) «Poiché la teologia spirituale tratta della perfezione della vita cristiana e dei mezzi per conseguirla e perciò è speculativa e pratica, la prima domanda che si pone riguarda lo scopo o il fine della vita cristiana» (p. 39). Con questa premessa all'inizio del capitolo secondo, l'A. ribadisce logicamente che la pienezza della vita cristiana deve essere trovata, da una parte, nella gloria di Dio «considerata come una tensione verso una perfezione maggiore, laddove Dio è lodato e glorificato» (p. 43), e dall'altra, nella visione beatifica. La vita spirituale «ha come suo fine o scopo ultimo la santificazione di ciascun'anima» (p. 50).

A questo punto viene molto opportunamente ribadito l'obbligo di tutti i cristiani di impegnarsi per arrivare alla perfezione della loro personale vita spirituale, rinviando anche al n. 40 della *Lumen gentium*. In esso viene rimessa nella memoria collettiva dei credenti, se si può parlare così, quell'ansia di santità che Dio vorrebbe vedere sprigionata dai nostri cuori in risposta alla sua rivelazione, alla sua donazione, al suo amore manifestatosi pienamente nel Suo Figlio.

b) È l'unione con Cristo la meta della vita spirituale. E a questo punto Aumann si schiera con Teresa di Gesù, e con non pochi santi, tra i quali certamente Josemaría Escrivá, che mantengono la centralità dell'umanità di Cristo nella vita di fede, onde evitare il pericolo di una «disincarnazione della spiritualità» che potrebbe approdare addirittura in una specie di contemplazione intellettuale puramente astratta. «Un punto da sottolineare – dice l'A. – è il seguente: se il fine della vita cristiana è la configurazione con Cristo e la trasformazione in lui, (...), non ci può essere nessun momento in cui l'anima abbandona Cristo» (p. 57).

Seguendo testi di dom Marmion, Aumann esamina la relazione dell'anima con Cristo via, Cristo verità, per finire con Cristo vita, causa meritoria, causa efficiente e capo del corpo mistico, il quale, specialmente tramite i sacramenti, infonde la propria vita⁴. Poi l'A. conclude: «L'essenza della vita cristiana può essere riassunta nella seguente affermazione: la gloria di Dio è il fine ultimo, la nostra san-

⁴ A questo punto, penso che sarebbe opportuno un qualche riferimento al lavoro di p. Emilio Sauras o.p. dal titolo originale spagnolo *El Cuerpo místico de Cristo*, edito in italiano da Città Nuova nel 1964, col titolo *Teologia del Corpo mistico*.

tificazione è il fine prossimo, e l'incorporazione a Cristo è l'unico modo per ottenere entrambi questi fini. Tutto dipende dal vivere il mistero di Cristo con sempre crescente intensità, perché la spiritualità cristiana è un'intima partecipazione al mistero di Cristo» (p. 67).

Piace rilevare l'accento posto sul vivere in Cristo, sulla trasformazione nello Spirito di Cristo, piuttosto che nella sola imitazione del Signore. Vengono così collegati fra loro il principio dell'Incarnazione⁵ e il principio universale dell'economia della grazia (Rm 8, 29), concludendo poi che i doni dello Spirito Santo riguardano tutti i fedeli e tutta la vita cristiana: «Così possiamo, a ragione, concludere che i sette spiriti che il profeta vide discendere e posare su Cristo sono anche patrimonio di tutti coloro che sono uniti a lui nella carità» (p. 104).

c) Sul terzo punto che mi ero prefissato di esaminare, dovrò fare un piccolo cenno di disaccordo. Infatti, mi è sembrato non del tutto convincente il modo nel quale l'A. tenta di compaginare l'obbligo di tutti i fedeli di aspirare alla perfezione della vita cristiana⁶ con «il vincolo speciale» che prenderebbero coloro che in aggiunta al vincolo generale cristiano si trovano nello «stato di perfezione».

Ovviamente questo vincolo speciale non può nulla aggiungere al «vincolo generale», essendo esso sufficiente perché ogni cristiano possa arrivare al massimo della carità raggiungibile in questa terra. Al più, potremmo parlare di una concretizzazione del vincolo generale, fermo restando però che essa si verifica in ogni cristiano che vuole veramente rispondere alla chiamata rivoltagli dal Signore. Vincolo generale che, d'altronde, non sta a significare un qualcosa di astratto, o di generico, come in aspettativa di una differenza che riesca ad specificarlo e a indirizzarlo verso la sua fine. Ha in sé la pienezza della vita cristiana attraverso la grazia dei sacramenti che le permette di far crescere la carità in ogni situazione della sua vita.

Perciò, non mi sembra troppo attuale, dopo la dottrina riaffer-

⁵ «L'anima riceve costantemente la vita soprannaturale da Dio, come l'embrione nel seno riceve la sostanza vitale da parte della madre. Questo è il motivo dell'incarnazione, perché noi potessimo avere la vita in lui» (p. 88).

⁶ Aumann vede molto bene non essere «semplicemente la perfezione sostanziale dello stato di grazia, ma lo sviluppo pieno dell'intero organismo soprannaturale della grazia santificante, delle virtù infuse e dei doni dello Spirito Santo» (p. 132).

mata nel Vaticano II, il dire che «il prete diocesano, sebbene non nello “stato di perfezione” canonico, è obbligato, in virtù della sua sacra ordinazione e del suo ufficio ministeriale, a tendere alla perfezione e a superare nella perfezione, i non ecclesiastici o religiosi laici» (p. 133). A me sembra che l'obbligo di ogni cristiano, in quanto tale, di tendere alla santità sia già abbastanza specifico; e che il fatto degli stati non comporti da sé un'obbligazione maggiore.

Vorrei sottolineare, come uno dei pregi di questo libro, il distacco dai manuali di teologia spirituale che trattano le questioni pratiche della spiritualità in tre parti, corrispondenti ai cosiddetti tre stadi dell'anima: il purgativo, l'illuminativo e l'unitivo. E a me sembra una scelta giusta perché sono del parere che si guadagna in chiarezza concettuale, con il metodo dei tre stadi, ma si perde nel trattare la realtà dell'anima: infatti gli stati non si danno mai nettamente separati, e tentare di seguirli obbliga a un certo riduzionismo, e, a mio avviso, si impoverisce la comprensione dei fenomeni vitali attraverso i quali l'anima deve passare fino ad arrivare all'unione con Dio. Come ben afferma Aumann «una persona non lascia definitivamente gli stadi più bassi mentre passa a quelli più alti; la vita spirituale è normalmente un modello complesso di purificazione, illuminazione e unione, un miscuglio di elementi ascetici e mistici» (p. 158).

III. Charles André Bernard: Teologia spirituale

Aumann, oltre alla normale divisione in capitoli, non fa un'ulteriore divisione del suo libro in parti, anche se poi, di fatto, la trattazione si sviluppa in due zone ben definite. Bernard, invece, fin dall'inizio del suo libro⁷, stabilisce una divisione in quattro parti: I. Principi generali, II. Il soggetto della vita spirituale; III. L'attuazione del dialogo tra Dio e l'uomo; IV. Il progresso spirituale.

Questa struttura facilita parecchio la lettura del libro e lo rende molto didattico, anche perché l'annuncio delle materie che stanno per essere trattate introduce sempre ogni questione in modo graduale. Si vedano, per esempio, la breve introduzione sulla vita

⁷ *Teologia spirituale*, terza edizione riveduta e ampliata, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, pp. 580.

ecclesiale⁸, o il paragrafo che prepara il lettore allo studio del senso della preghiera cristiana. Bernard presenta così il suo programma di esposizione: «Partendo dalla preghiera di Cristo, definiremo il senso della preghiera cristiana. Ci fermeremo quindi alla preghiera contemplativa, il cui esercizio si propone innanzitutto di rendere personale la nostra fede. Dopo questi chiarimenti, capiremo meglio la funzione della preghiera nella vita spirituale, particolarmente il rapporto tra questa e l'azione, poiché entrambe costituiscono le principali forme della nostra risposta a Dio» (p. 427).

Possono sembrare accorgimenti di minore importanza, e infatti lo possono ben essere; ma se tanti teologi e scrittori spirituali conoscessero un po' meglio la reale situazione della scienza dei loro probabili lettori, sono certo che curerebbero un po' di più queste piccole cose, e saprebbero unire la schiettezza e lo stile scorrevole con la necessaria profondità scientifica.

Anche se si tratta di una edizione «riveduta e ampliata», le novità nel confronto della seconda edizione, del marzo del 1983, si possono quasi ridurre all'aggiunta di un nuovo capitolo – l'ottavo, dal titolo *La dualità uomo-donna* –, all'aggiornamento della bibliografia di ogni capitolo nonché a qualche variazione per completare e approfondire le ricerche a livello fenomenologico o aspetti della vita spirituale, come l'affettività, l'influsso dell'ambiente sulla vita spirituale. C'è il desiderio diverse volte manifestato di dare uno spazio sempre più ampio alla psicologia, seguendo anche quanto spiega nell'introduzione: il «cardine di tutta l'argomentazione è il concetto di esperienza spirituale. Con questa espressione intendiamo la presa di coscienza della realtà vitale inserita nel nostro spirito (per noi cristiani è realtà soprannaturale che deriva dalla partecipazione alla vita divina) e sorretta da un dinamismo intrinseco che la porta verso un'attuazione sempre più piena mediante la nostra cooperazione libera» (p. 7).

Ovviamente, questa linea principale di tendenza non porta ad

⁸ Si legge infatti: «Le mediazioni cristiane dei sacramenti e della Parola di Dio non si possono dissociare dal mistero della Chiesa che le propone, le custodisce e le attua. Tutta la vita spirituale, in questo senso, è ecclesiale. Ma si può considerare inoltre la Chiesa non soltanto tenutaria delle mediazioni, bensì nella sua realtà concreta che ne fa una mediazione sempre presente ed operante. Rivolgiamo dunque la nostra riflessione a questa Chiesa e cerchiamo di cogliere meglio in che modo costituisce, essa stessa, una mediazione che ci conduce a Dio» (pp. 370-371).

applicare nella teologia spirituale soltanto il metodo empirico o descrittivo. La esperienza spirituale non può essere regola a se stessa e non può nemmeno svilupparsi al margine dei contenuti obbiettivi della fede e delle disposizioni morali. Come l'A. tiene a dire: «una conclusione della teologia spirituale non può mai contraddire i dati del dogma, perché, come abbiamo mostrato, l'esperienza cristiana è strutturata dall'ambiente oggettivo in cui si muove e cioè dalla vita ecclesiale espressa attraverso la dottrina comune» (p. 92). Il libro copre tutto l'arco della teologia spirituale, dando la dovuta importanza alla consistenza teologica della spiritualità. Forse, nel trattare del soggetto della vita spirituale e dell'influsso dell'ambiente nella vita spirituale, si è dato un peso eccessivo, a mio avviso, nel desiderio di arricchire la trattazione, ai dati psicologici, culturali, sociologici, ecc. Infatti, il dire che «dal punto di vista della cultura, la spiritualità di un'epoca o di un gruppo sociale può essere considerata una delle sue manifestazioni» (p. 266), potrebbe dare luogo a non pochi malintesi, oltre a vedere una dipendenza troppo stretta tra i condizionamenti culturali e la vita dello spirito cristiano.

D'altra parte non si può parlare di una spiritualità disincarnata delle realtà terrene, ma la domanda si pone al momento di determinare da dove proviene l'influsso principale. Se mettiamo l'accento sull'influsso dell'ambiente, riesce molto difficile spiegare la validità perenne di spiritualità ben diverse. Ma, e questo è a mio parere più determinante, le realtà terrene non hanno la consistenza necessaria in rapporto al fine ultimo dell'uomo per determinare la via che l'uomo deve percorrere per essere pienamente cristiano. Alle volte questi influssi e condizionamenti sono piuttosto esterni. Oggi, per esempio, la spiritualità benedettina è tanto valida come ai tempi di Benedetto e di Bernardo.

Perché, anche se è innegabile «l'importanza della prima formazione sulla costruzione della vita spirituale» (p. 267), Bernard riconosce che «appare tuttavia estremamente difficile distinguere il ruolo svolto da ciascuno di questi ambienti in tale formazione; e ancor più difficile quello svolto dalla grazia divina all'interno di questi ambienti culturali».

Sarebbe forse possibile fare un discorso simile sulle condizioni psicologiche e caratteriologiche che potrebbero incidere sulla natura di una spiritualità.

Oltre a questi dettagli vorrei sottolineare un concetto che a mio avviso traspare lungo tutto il lavoro del Bernard: quello di vocazione⁹. Ora, a me sembra che in questi termini la vocazione cristiana del laici viene alquanto ridotta a un livello «naturale»; e non si vede come, essendo tutti gli uomini chiamati alla santità, la motivazione per la vita cristiana attraverso una consacrazione, deve essere più «profonda e più maturata», che la decisione di vivere una vita pienamente cristiana «nelle realtà terrene e attraverso le realtà terrene», come segnala il Vaticano II¹⁰.

Un ultimo suggerimento per la prossima edizione di quest'opera. Ho sentito la mancanza di citazioni precise in un certo numero di testi. Mentre le citazioni di santa Teresa di Gesù, di san Giovanni della Croce, di san Tommaso d'Aquino, ecc, fanno chiaro riferimento alle loro opere, troviamo dei testi sparsi che non vengono riferiti a nessuna opera dell'autore citato¹¹.

IV. Javier Garrido: Una spiritualità per oggi

Prima di iniziare l'analisi del libro¹², vorrei trascrivere due citazioni, che mi sono sembrate alquanto utili per evidenziare l'insieme: «Ma il Regno viene come il seminatore. Il seme contiene il futuro nuovo; però non darà frutto se non ci si apre, perché si sta bene come si sta; oppure se ci si lascia condurre dalle prime illusioni senza avere la costanza; oppure si tenta di unirlo ad altri interessi» (p. 202).

«La risposta liberatrice spetta ai piccoli, a coloro che non si stupiscono della logica del Regno, perché sono uniti a Dio per affinità

⁹ L'A. scrive: «Possiamo quindi delineare il *concetto pratico di vocazione*. Parliamo di vocazione quando una persona percepisce segni chiari (pensieri, motivazioni e attrattive interiori) che la spingono alla scelta precisa di uno stato di vita. Di per sé, questo concetto si applica tanto alla vita laicale e al matrimonio, quanto alla vita consacrata e sacerdotale. Ma occorre notare come la scelta della vita laicale venga sorretta da impulsi naturali e ambientali che spesso la agevolano, mentre la scelta della vita consacrata richiede motivazioni più profonde e più maturate, di fronte alle rinunce che essa impone» (p. 47).

¹⁰ Cost. Apost. *Lumen gentium*, 41.

¹¹ Si vedano, per esempio, i testi di Berulle, a p. 434; di Taulero, p. 505; Teresa del Bambin Gesù, a p. 515; Giovanni di san Tommaso, p. 530, ecc.

¹² J. GARRIDO, *Una spiritualità per oggi*, Cittadella, Assisi 1990, pp. 350 (l'originale spagnolo: *Una espiritualidad para hoy*, è apparso a Madrid nel 1988). Ottima la traduzione di Maria Cristina Bricchi.

di cuore. Hanno imparato a confidare senza preoccuparsi del futuro. Hanno imparato ad amare senza misurare la risposta. Hanno imparato a essere liberi ricevendo tutto come dono» (p. 204).

In questi due paragrafi si concentra in un certo qual modo il frutto dell'itinerario spirituale proposto nel libro: un'apertura libera e senza limiti alla grazia di Dio, in un processo di personalizzazione della fede fatto con responsabilità, con l'aiuto soprattutto della riflessione-meditazione dei testi biblici, attraverso un schema mai rigido, abbastanza elastico anche se a volte un po' complicato.

Devo riconoscere fin dal principio che la presentazione di questo libro mi è sembrata tutt'altro che facile; e dico subito il perché.

L'A. definisce nella Presentazione la caratteristica fondamentale del suo scritto: «Non è un libro di lettura, ma annotazioni. Tracce orientative e consigli pratici, il tutto strutturato secondo un ordine pedagogico: quello che ho appreso attraverso il contatto vivo con giovani e adulti. Nessuno si aspetti ricette di pietà o di condotta. Al contrario, *il presupposto basilare di questo libro è la soggettività, il cuore aperto alla Parola e allo Spirito*. Ma la soggettività propria della nostra cultura, legata alla coscienza di libertà e di autenticità» (p. 6).

Va da sé che ci troviamo di fronte a un libro che non esamina né i principi teoretici della vita spirituale, né tanto meno quelli pratici. Si tratta invece di una offerta completa, nella misura del possibile, di un percorso spirituale da fare, nel quale si stabiliscono sia il metodo che il contenuto.

L'A. confessa che il suo scritto «è nato come rilettura degli Esercizi Ignaziani» (p. 5), e che trascorre come le diverse tappe di un cammino da percorrere. Il libro è diviso in quattro parti. Le prime tre: «Iniziazione»; «Il Cammino evangelico»; «Progetto di vita», hanno lo scopo di evidenziare appunto la strada da seguire; il quarto: «Una spiritualità per oggi», è come un riassunto di tutte le spiegazioni per favorire il metterle in pratica.

Sia la seconda che la terza parte hanno ognuna tre tappe: fondazione, fede nel regno e seguire Gesù, la seconda; discernere l'esperienza spirituale, discernere l'esperienza vocazionale e determinazione nel seguirla, la terza. L'idea centrale di questo lavoro la possiamo forse sintetizzare così: conseguire un recupero personale della fede mediante un processo di soggettivizzazione della medesima fede. Difatti, l'A. considera che «la presa di coscienza del valore incondizionato della soggettività personale, così come si è andato afferman-

do progressivamente fino a oggi, debba rimanere come una delle conquiste migliori della nostra cultura occidentale» (p. 9). L'itinerario spirituale che viene proposto è senz'altro una affermazione positiva, che tende a una maturazione spirituale della persona. «Personalizzazione della fede» è una espressione che viene spesso ripetuta lungo le pagine di questo libro, e con la quale si vuole evitare sia ogni fondamentalismo, sia una oggettivizzazione della fede che diventi soltanto un obbligo esterno da compiere, senza incidere nella vita della persona.

Anche se l'A. chiarisce subito che non desidera presentare né una interpretazione unica del Vangelo né un unico itinerario spirituale¹³; il lato psicologico della persona è in certo qual modo privilegiato. Vale a dire, l'esame, l'introspezione, nonché un forte significato della volontà nel costruire la persona, giocano un ruolo non indifferente. In questo senso, la *praxis* prevale senz'altro sulla *gnosis*, e ogni residuo influsso neoplatonico viene, per così dire, smascherato: «Prima la prassi era il *test* della verità spirituale. Ora la prassi si è eretta, inoltre, al luogo di esperienza spirituale. Il cambiamento è importante, perché riflette il passaggio da un modello socio-culturale platonico, in cui la spiritualità è percepita come sfera di realtà immateriali, al modello antropologico nato nel secolo scorso: l'uomo si fa spirito mediante l'azione storica» (p. 333).

Mi sembra abbastanza riduttivo contrapporre un modello platonico ad un modello antropologico in questi termini. Né il primo percepisce la spiritualità come semplice sfera di realtà immateriali, e tanto meno, come il «contemplare forme ideali dell'essere» (*ibidem*): una spiritualità così disincarnata non è cristiana, e non lo sono state certamente le spiritualità finora vissute, tranne ovviamente qualche raro esempio del tutto particolare; né il modello antropologico riesce a convertire l'uomo in spirito tramite la mediazione dell'azione storica. L'uomo è già spirito dall'inizio della storia, la quale è il semplice trascorrere delle generazioni. Nella storia, lo spirito dell'uomo si sviluppa, cresce, si manifesta nella varietà delle sue ricchezze, si matura, ma l'uomo è già fatto quando comincia.

¹³ Si legge, infatti, nell'introduzione: «Anche nella spiritualità ci sono diversi itinerari. Questo libro ne ha scelto uno tra molti. Conviene presentare i suoi limiti – giacché, senza dubbio, non servirà a tutti – e cogliere la sua dinamica propria, a fine di evitare malintesi» (p. 8).

Certamente, l'affermazione di Garrido può essere capita come la necessità di dare maggiore rilievo al fatto che ogni vita spirituale deve essere in corrispondenza con una prassi, e, finché – se ciò potesse accadere – questa corrispondenza non sia una realtà, la vita spirituale non potrebbe essere chiamata tale. E, in questo caso, la frase è ineccepibile. A mio avviso, però, potrebbe anche riflettere una certa tendenza di fondo di tutto il libro, proprio nel tentativo di superare qualunque oggettivizzazione della fede mancante nella concretizzazione dell'amore pratico, che porta l'A. a sottolineare un'esperienza di personalizzazione che può essere malintesa. Anche perché alle volte si tende a non contrapporre la spiritualità cristiana ad altre esperienze religiose.

Certamente non siamo di fronte a una perdita di qualunque essenzialità, né tanto meno a uno spiritualismo astratto che rende tutto uguale. L'equilibrio vuole essere mantenuto in ogni momento, e direi anche ad ogni costo: la soggettività deve essere misurata nella Rivelazione¹⁴; e la spiritualità cristiana mantiene la sua diversità in rapporto agli altri itinerari di vivere la relazione dell'uomo con Dio¹⁵. Ci è sembrato però che l'equilibrio si ottiene a prezzo di un certo riduzionismo che potrebbe portare ad una svalutazione del ruolo della Chiesa nel processo di ogni itinerario cristiano: la Chiesa non viene più vista come garante assoluto dell'oggettività della Rivelazione, e si fanno domande e giudizi aperti a qualunque interpretazione. Si veda per esempio il paragrafo «Una morale aperta» nella quarta parte, che si propone di essere il riassunto di tutto l'itinerario: «Convertirsi allo Spirito di Gesù implica un impegno radicale per una morale aperta nella misura in cui la morale pasquale è vita in libertà. Non va confusa, certamente, con la *morale della situazione*,

¹⁴ Leggiamo, infatti: «Affinché teologia e spiritualità si integrino in unità, è necessario che l'esperienza spirituale sia capace di rileggere le fonti della Rivelazione, ricreando i suoi contenuti in riferimento al presente. E viceversa: che la Rivelazione sia colta come fonte permanente di esperienza spirituale, ampliando la ristrettezza della soggettività, incapace di aprirsi al Dono sempre più grande, dal momento che è Parola che discerne e relativizza i modelli del presente» (pp. 331-332).

¹⁵ «Una spiritualità non può ignorare la propria tradizione, la propria identità. E per quanto scandaloso possa apparire a un certo neognosticismo oggi in voga, deve mantenere la distinzione tra interiorità religiosa e fede cristiana. Se questa si diluisce in interpretazioni globali dell'uomo, perdendo così il suo carattere storico, la sua essenza cristologica, il primato della Parola sull'esperienza soggettiva, il realismo sacramentale della Rivelazione, l'alterità interpersonale dell'amore che determina l'interiorità, il cristianesimo avrà finito di essere quello che è: atto libero e gratuito dell'amore di Dio nella storia» (p. 332-333).

in cui conta solo il momento circostanziale. Ma perché nella Chiesa abbiamo tanta paura ad accettare la liberazione di Gesù, precisamente quella dalla Legge?» (p. 338). E più avanti: «Una morale di questo tipo dipende dal livello di esperienza spirituale. La morale normativa, essendo formalista, nega del tutto lo spirito» (p. 339).

Una valutazione simile non poteva che arrivare a una considerazione sulla relazione spiritualità-Chiesa che forse riflette un po' troppo dei preconcetti legati a particolari situazioni storico-sociologiche che non dovrebbero essere, comunque, determinanti. Il che, aggiunto a una valutazione alquanto privilegiata della soggettivazione stessa, potrebbe portare ad uno sbandamento non indifferente dell'itinerario spirituale che si vuole intraprendere¹⁶.

Si deve pur dire che tutto il processo di formazione spirituale proposto dal Garrido ha degli ottimi spunti, anche perché tutto è basato su un approfondimento della responsabilità personale, nel desiderio di arrivare a una personalizzazione ben radicata della fede. I troppi accenni psicologici sono controbilanciati dalle affermazioni della singolarità unica della vita spirituale¹⁷.

Forse lo schema proposto per arrivare ad una formalizzazione concreta dei passi da percorrere può sembrare un po' complicata; e in certo modo lo è. Alle volte mi è sembrato addirittura non facile destreggiarmi bene tra i 57 temi, con alcune citazioni della Scrittura, Antico e Nuovo Testamento, e con alcuni suggerimenti per una riflessione approfondita e guidata.

¹⁶ Dopo aver affermato che la morale escatologica dello Spirito comporta che «l'uomo sarà istruito da Dio a partire dalla sua interiorità personale» (p. 339), viene mostrato un rapporto con la Chiesa che ci è sembrato un po' fuorviante. Infatti: «Per esempio, se la comunità ecclesiale viene vista direttamente legata alla sottomissione a Roma, senza possibilità di ulteriore discernimento, è perché si ha della Chiesa un'immagine centrata nel papato. Se invece il papato viene visto come uno dei servizi importanti dell'unità, benché non quello esclusivo, allora si potrà avere maggior senso critico senza perdere la comunione ecclesiale» (p. 340). Non si vede, infatti, il motivo di fare una contrapposizione in questi termini quando la Chiesa è centrata nel papato, ma questo non significa che il papato sia il punto esclusivo di discernimento. Se lo si vuole ridurre a servizio e nel senso più riduttivo della parola, allora è tutt'altra cosa.

¹⁷ Nel presentare la terza tappa dell'itinerario - *Segue Gesù* -, l'A. scrive: «Il discepolo segue Gesù camminando sulle sue orme, passo dopo passo, senza sapere dove va... Cominciamo, dunque, con l'unica ragione e con l'unica forza che anima la vita del discepolo: andare dietro a Lui, perché lo amiamo, perché crediamo in Lui, perché a chi possiamo ricorrere, se non a Lui, l'eletto di Dio, nostro Signore Gesù (Gv 6, 68)?» (p. 219).

Si possono trovare pure alcune interpretazioni un po' troppo riduttive del senso di alcuni passaggi evangelici, alle volte presi da una angolatura forse troppo sociologica, sottolineandone principalmente l'aspetto sociale e vedendone un riflesso pratico immediato alquanto discutibile¹⁸.

Non ho trovato, o almeno non sono riuscito a scoprirla, una certa concretezza della realtà del vivere cristiano nelle virtù, il che sarebbe molto utile per completare la spiritualità vissuta nel quotidiano, spiritualità che viene affermata con chiarezza un po' dappertutto¹⁹.

E per concludere, vorrei segnalare che l'A. ha scritto tutto il libro avendo in mente un certo significato di vocazione che fa riferimento ad una elezione di stato, anche se alle volte parla del vivere cristiano nella quotidianità. Lo riconosce esplicitamente a p. 311, ove ammette che tutto è vocazione se si vede in ogni cosa la volontà di Dio, aggiungendo tuttavia: «Però in queste pagine abbiamo parlato di vocazione in riferimento a una elezione di stato, cioè quando il credente, dopo un processo, percepisce da dentro che è arrivata l'ora di definirsi». Forse, per un libro che desidera offrire un itinerario spirituale all'uomo di oggi, sarebbe stato meglio partire di una vocazione non vincolata a nessun particolare stato di vita.

V. Bruno Secondin: I nuovi protagonisti

Il nuovo lavoro di Secondin²⁰ ha per oggetto di studio le realtà organizzative sorte nella Chiesa negli ultimi anni. Uno studio che vorrebbe essere onnicomprensivo, per riuscire a capire il senso spiri-

¹⁸ Si veda per esempio l'interpretazione di Lc 6, 17-26, a p. 192, dove si dice che il Regno è per tutti; ma ad alcuni (i ricchi, i soddisfatti) viene domandata una conversione prima di poter riceverlo, ad altri invece «viene dato immediatamente. Perché? Perché Lui viene a stabilire il diritto di Dio a favore degli oppressi. Il Regno non è una filosofia astratta sull'amore, ma una prassi concreta, una dinamica di trasformazione di "questo mondo" secondo la volontà escatologica di Dio».

¹⁹ «La spiritualità non è quella dimensione dell'uomo che dispensa dagli imperativi dell'esistenza, della convivenza, dei conflitti sociali... La spiritualità cristiana non dovrebbe essere separata eccessivamente dall'Antico Testamento, con il suo senso della terra, del quotidiano, di quel complesso di rapporti che strutturano la finitezza dell'uomo... L'integrazione del quotidiano e di ciò che promesso rende possibile la maturità di una spiritualità capace di fare la sintesi tra realismo umano e ampiezza di orizzonti» (p. 326).

²⁰ B. SECONDIN, *I nuovi protagonisti, Movimenti, gruppi, associazioni nella Chiesa*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 250.

tuale e il luogo dei movimenti, associazioni, comunità di base, ecc., nella comunione ecclesiale.

Il libro inizia con un esame delle traiettorie seguite da queste realtà per arrivare alla loro configurazione attuale; prosegue con un capitolo informativo sulle principali entità; continua con un'analisi generale delle caratteristiche della ecclesialità per poi finire con alcune considerazioni sui risultati finora raggiunti.

Lo scopo dell'A. ci è sembrato quello di tentare di vedere la corrispondenza tra la realtà operativa dei movimenti, le necessità spirituali degli uomini d'oggi e le altre realtà operanti già nella Chiesa. Uno studio, cioè, che vuole andare oltre la semplice descrizione informativa e cercare invece una «interpretazione teologica ed ecclesiologicala organica» (p. 7).

A lettura finita, penso di poter esprimere in poche parole il mio parere riguardo allo scopo prefissato: il tentativo di interpretazione teologica mi è sembrato piuttosto dipendente da considerazioni sociologico-culturali; e la collocazione dei movimenti nella Chiesa richiede ancora di una riflessione che forse soltanto arriverà ad una certa maturità con il passare del tempo.

All'inizio della terza parte Bruno Secondin fa una considerazione sulla ecclesialità dei Movimenti, Associazioni, ecc. che ci può essere utile per centrare il nostro commento. La citazione è questa: «Tutta questa varietà di movimenti e gruppi, associazioni e comunità, nasce certo da una serie di fattori sociologici e culturali che noi abbiamo già segnalato ed evidenziato nei capitoli precedenti», e continua: «A noi interessa più direttamente la prospettiva ecclesiale. E quindi diciamo che la verità nasce anche e soprattutto dalla *vitalità* del popolo di Dio che cammina sotto l'impulso dello Spirito dietro a Cristo Signore insieme con tutti gli uomini. È quindi da leggersi anche e con prevalenza nell'ambito della fede: quale risposta e adesione dinamica e sempre originale a Dio che mai cessa di essere a sua volta originale con la Chiesa e nella storia degli uomini. E nasce ancora (e molto spesso) dalla forza delle persone *carismatiche*, agite da Dio, le quali hanno il coraggio, la costanza e la lucidità per tentare di uscire e *superare la soglia* del già dato, conosciuto e codificato» (pp. 151-152).

Non so se con queste precisazioni, l'A. abbia voluto coscientemente correggere in qualche maniera l'accento troppo sociologico con cui aveva iniziato la sua interpretazione dei movimenti, ritor-

nando alla necessità di dare più spazio al senso religioso di tutto il fenomeno. Infatti precisa: «bisogna fare molto più caso al contesto socio-culturale dei fenomeni collettivi di tipo “religioso” del nostro tempo. Limitarsi alla sola interpretazione “religiosa” fa correre il rischio di non comprendere appieno la natura e la dinamica dei fenomeni: del resto si sa che il lessico “religioso” non è in grado di includere vari aspetti “nuovi” della realtà presente, come invece riesce il linguaggio sociologico e antropologico-culturale» (p. 109).

Il linguaggio è al servizio della realtà, non la costruisce. Non vedo come per leggere una realtà di un certo ordine, bisogna prendere in prestito il linguaggio di un'altra realtà, di un ordine ben diverso, anche se si trovano ovviamente vissute nell'unità della persona umana. Che le realtà di origine “religiosa” adottino poi forme dipendenti dalle realtà socio-culturali del tempo, è palese, ed è accaduto lungo la storia della Chiesa, e sarà così fino alla fine dei tempi; forme che, fra l'altro, non rimangono immutabili e rigide col trascorrere del tempo, bensì si modificano e si aggiornano, mosse anche, e direi soprattutto, dallo spirito che sta sempre all'origine.

L'interpretazione religiosa dei movimenti, dei gruppi, delle associazioni, come delle congregazioni, degli ordini, e di tante altre istituzioni della Chiesa non può che essere prioritaria e fondamentale, se non si vuole cadere nel pericolo di considerare queste realtà come qualcosa di esoterico, sganciate dal mondo, o al contrario, come un semplice prodotto dei condizionamenti sociali.

Mi è sembrato di vedere nelle riflessioni di Secondin una certa necessità metodologica che si evidenzia nella contrapposizione dei contrari, forse col desiderio di trovare una via di mezzo o, almeno, di chiudere le vie che sembrano non condurre a nessun posto. Essendo però la spiritualità qualcosa di vissuto nell'unità della persona umana, il metodo può essere non di rado fuorviante. Se prendiamo, per esempio, la distinzione tra religiosità di *credenza* e religiosità di *esperienza*²¹, troviamo una forzatura del ragionamento a mio parere troppo forte. Non si vede perché il credere e lo sperimentare dovrebbero essere contrapposti e non complementari, e non si vede

²¹ Tengo a precisare che la sottolineatura è dallo stesso A., il quale afferma che la religiosità occidentale si è «essenzialmente basata sulla grande tradizione teologica di questo millennio, nella quale si impongono il metodo logico-cognitivo, il sistema di valori e significati cosmici e metastorici, l'ordinamento rigido e un codice etico formale» (p. 118).

nemmeno come tutta la vita religiosa fino ad oggi possa essere inquadrata in una credenza priva di esperienza, né come mai un'esperienza possa realizzarsi senza una credenza da vivere.

Ovviamente, non mi soffermo su tanti aspetti positivi di questo lavoro di Secondin²², frutto del suo essere attento alle diverse manifestazioni dello Spirito nonché del suo desiderio di offrire punti di riflessione per favorire una più ampia e profonda opera di evangelizzazione. Finiamo con una citazione in questo contesto: «Vi è anche una ricomprensione dell'esperienza religiosa – che molti purtroppo tendono a relegare nello straordinario, nel meraviglioso, nell'esoterico e nell'immediatezza del soprannaturale – attraverso i gesti di amore in ambienti saturi di odio, decisioni di povertà radicale in un clima di affanno per le ricchezze, spazi di comunione intensa, libera e solidale in un mondo erotizzato, prepotente e arrivista, il credere alla speranza contro ogni disperazione. Insomma in un quotidiano che narra valori evangelici con i vicini, con i poveri, con gli emarginati, con gli immigrati, con i vecchi, nelle strutture sanitarie, civiche, sociali, culturali» (p. 229).

VI. Agostino Favale: Movimenti Ecclesiali Contemporanei

La quarta edizione di questo lavoro di Favale²³, ristrutturato, ampliato e aggiornato, offre i riassunti esplicativi dei principali Movimenti, Gruppi, Comunità di base, ecc. sviluppatisi prima e dopo il Concilio Vaticano II. Si evidenzia così la vitalità della spiritualità nel trovare sempre nuove strade da percorrere.

Diversi capitoli delle anteriori edizioni sono stati rielaborati e agli altri è stata aggiunta una bibliografia più ampia e i dati sono stati aggiornati. Ne risulta un'opera di riferimento per gli studiosi che desiderino iniziare ad avere una certa dimestichezza con queste manifestazioni della vita spirituale dei cristiani: dall'Azione Cattolica

²² Si veda, ad esempio, la sua visione del laico, a p. 208: «Essere laici non è essere allo stato "indeterminato", ma è una specifica chiamata ecclesiale, uno stato di "discepolato" con una sua grazia, una vocazione che viene da Dio: per dare forma e consistenza alla fede nelle vicende quotidiane, innestando insieme fede e storia, chiesa e mondo». Resta da chiarire che cosa si intende per «stato di discepolato».

²³ A. FAVALE (e collaboratori), *Movimenti Ecclesiali Contemporanei*, LAS, Roma 1991, pp. 601.

Italiana alle Comunità di Base, ai Cursillos di Cristianità, ecc., con uno studio alla fine sulla comunità di Taizé.

Per la finalità del presente bollettino interessano particolarmente il primo e l'ultimo capitolo. Nel primo l'A. fa una panoramica del fenomeno di ricerca religiosa sia nella Chiesa che fuori, entro il contesto dei gruppi che vengono denominati «movimenti religiosi alternativi». Il tutto, sempre nell'ambito della Chiesa in Italia.

«L'azione dello Spirito Santo, che anima la vita e la missione del popolo di Dio durante il suo terreno pellegrinaggio, è sempre ricca di sorprese. Una di queste sorprese è costituita dal fecondo risveglio di nuove o rinnovate forze aggregative laicali, che vanno sotto il nome usuale di movimenti ecclesiali» (p. 13).

Partendo da questa premessa, che è anche una prospettiva adeguata per capire le realtà a carattere principalmente spirituale, l'A. tenta di trovare alcune vie d'interpretazione di queste realtà che superino i criteri, a volte troppo sociologici, adoperati da altri autori e che forse impediscono una visione chiara di questi fenomeni. Favale fa una proposta di classificazione²⁴, che a noi è sembrata valida, specialmente in quanto mantiene gli *obiettivi* di queste aggregazioni sempre in campo ecclesiale-spirituale²⁵.

Il fatto di aggiungere nello stesso capitolo anche cinque pagine dedicate ai «movimenti religiosi alternativi», tra cui vengono enumerate diverse sette, forse si poteva evitare. A mio avviso questi «movimenti religiosi» non sono affatto «alternativi», e domandano uno studio ben separato anche per sottolineare chiaramente l'estraneità alle vere radici dello spirito di Cristo²⁶.

²⁴ «Rimanendo nell'ambito di un tentativo d'interpretazione centrato sull'aspetto più tipicamente ecclesiale e cristiano della realtà "movimentista" in questione, si può avanzare una proposta di classificazione, che tenga conto di tre elementi: i *componenti* delle aggregazioni, il loro *rapporto* con l'autorità ecclesiastica e gli *obiettivi* che perseguono» (p. 19).

²⁵ Difatti, Favale distingue i movimenti in tre grandi aree di attuazione: 1) area d'impegno spirituale ed apostolico; 2) area di animazione cristiana del temporale, 3) area d'ispirazione cristiana che opera nel temporale (pp. 21-26).

²⁶ Ci dispiace non condividere il parere dell'A. sul perché di questo fatto: «L'aver fatto seguire alla descrizione della pluralità delle aggregazioni ecclesiali e delle loro opzioni quella dei "movimenti religiosi alternativi", anch'essi in via di espansione, ha lo scopo di sottolineare sia l'esistenza di una persistente domanda religiosa nel mondo occidentale, non soddisfatta del tutto dalle chiese storiche tradizionali, sia l'importanza che i gruppi, le comunità, i movimenti e le associazioni che si sviluppano all'interno della Chiesa cattolica... possono avere nell'aiutare quanti sono alla ricerca di una genuina esperienza religiosa» (p. 32). Penso che il secondo scopo si può raggiungere in un altro modo, e che il primo domanda un chiarimento previo sul senso della «domanda religiosa».

Ci piace sottolineare le *riflessioni conclusive* di Favale, nell'ultimo capitolo ove vengono esaminati i tratti caratteristici comuni, i limiti, rischi e speranze, i criteri di discernimento, ecc. e vengono evidenziati criteri molto validi sia per capire meglio queste realtà ecclesiale, sia per aiutarle a proseguire nella strada che il Signore ha aperto loro, sprigionando dall'esperienza personale di fede «forme nuove di testimonianza cristiana e d'impegno nella società» (p. 580). I rischi che Favale segnala opportunamente penso che si possano riferire a qualsiasi congregazione, ordine, associazione, ecc., della Chiesa²⁷.

Dobbiamo aggiungere, in fine, che con A. Favale – autore del primo e dell'ultimo capitolo, nonché dei capitoli dedicati all'Azione Cattolica italiana, all'Opera di Schönstatt, ecc. –, all'opera collaborano tra gli altri, Tarcisio Bertone, Paolo Ripa, Maria Mazzei, Francesco Botta, Giorgio Zevini, Luis A. Gallo, Jesús Castellano.

VII. Conclusione

Abbiamo iniziato il presente bollettino con l'analisi di due libri espositivi della dottrina concernente i diversi aspetti della Teologia spirituale, e dopo esserci soffermati su un progetto di vita cristiana abbiamo concluso esaminando altri due libri che tentano di penetrare la realtà spirituale vissuta nei movimenti, gruppi e associazioni varie, che sviluppano il loro influsso in tanti ambienti della Chiesa attuale.

Nell'ambito della vita spirituale il risultato è difficilmente misurabile e qualunque valutazione che non sia corrispondente ai piani divini può trarre in inganno. Non si può soltanto applicare il «per i loro frutti li conoscerete», perché i frutti immediati (sia positivi che negativi, sia appariscenti che quasi inesistenti) possono non corrispondere esattamente ai piani di Dio.

Da quanto abbiamo considerato si potrebbe concludere però che gli studi e la pratica della vita spirituale, della vita cristiana, tentano di aprirsi un varco tra non poche difficoltà, nel senso di riuscire a

²⁷ Tra gli altri rischi vengono segnalati: «radicalizzare la propria esperienza apostolica e spirituale, quasi si trattasse di una posizione di privilegio o di qualcosa di irripetibile» (p. 595), e «il diventare un rifugio consolatorio per persone innocue» (p. 587).

trarre tutto il profitto dalle affermazioni del Concilio Vaticano II sulla spiritualità vissuta nelle vicende del mondo e attraverso le più svariate situazioni affrontate da ogni cristiano.

In questi tentativi si possono ancora trovare parecchi vuoti da colmare sia per vedere in profondità le conseguenze teologiche della unità dei piani divini di creazione-redenzione-santificazione; sia nell'esperienza personale del processo d'incontro e unione con Dio, dalla preghiera alla contemplazione sia nella quiete che nella azione, che è anche il lavoro abituale, professionale.

Forse abbiamo bisogno di guardare in avanti e, senza dimenticare il passato, lasciare già dietro di noi ogni anelito di paradiso perduto, e cercare soltanto il cielo promesso, riuscendo a trovare già la piena realtà di Dio nella pienezza della realtà delle sue opere, della sua creazione, anche toccata dal peccato.

Viale Bruno Buozzi, 73
00197 Roma
Italia

Pagina bianca

UNIVERSALITÀ SPECIFICA DELLA TEOLOGIA SPIRITUALE

Annotazioni in margine a un dizionario

Arturo BLANCO

Sommario: 1. Il «Dizionario Enciclopedico di Spiritualità» - 2. La giustificazione scientifica dell'universalità specifica della teologia spirituale - 3. La fondamentazione teologica della spiritualità - 4. Altre vie di definizione della teologia spirituale - 5. Il riferimento al «senso spirituale» e ai «sensi spirituali» nella spiritualità cristiana dagli Apostoli ai nostri giorni - 6. Riflessioni conclusive.

Le riflessioni che seguono sono nate dalla lettura/consultazione del *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* (DES, d'ora in poi), a cura di Ermanno Ancilli e del Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum. È dunque d'obbligo una presentazione del Dizionario che introduca – distinguendole – le considerazioni in margine ad esso.

1. Il Dizionario Enciclopedico di Spiritualità

Si tratta della nuova edizione del già noto «Dizionario Enciclopedico di Spiritualità», pubblicato da E. Ancilli nel 1975. L'edizione che adesso offre Città Nuova Editrice (Roma 1990) può ritenersi nuova, sia perché alla guida dei lavori è subentrato il «Teresianum» (E. Ancilli è morto nel 1988), sia perché l'opera di aggiornamento e revisione ha raggiunto tutte le voci e ne ha elevato anche il numero, che arriva adesso a 776, distribuite in tre volumi, per un totale di 2703 pagine (la numerazione continua in progressione da un vo-

lume all'altro; per questo, nelle citazioni che faremo non verrà specificato il volume).

L'edizione anteriore si presentava come «il primo tentativo completo di un'organica trattazione che ha come oggetto principale la spiritualità cristiana nei nuovi contenuti dottrinali e nel suo ricchissimo sviluppo storico». E voleva caratterizzarsi per l'approccio principalmente dottrinale ai diversi argomenti, nonché storico, psicologico, pastorale. Tale caratteristiche sono anche presenti nella nuova edizione, arricchite a livello storico con nuove voci intitolate a maestri di spiritualità, che completano quelle già presenti nella prima edizione; a livello psicologico, con uno studio più profondo, ed accurato delle voci in proposito; a livello pastorale, con l'inclusione di alcune voci su temi e istanze della spiritualità attuale (ad es: donna, laici, ecologia, ecumenismo, liberazione, movimenti ecclesiali, ecc.).

Sembra, però, che la differenza più notevole tra le due edizioni consista nel livello raggiunto da questa seconda nella trattazione scientifica e sistematica dei diversi argomenti. L'edizione del '75 si proponeva come fine di «informare e formare circa i problemi della dottrina e della vita spirituale (anche non cristiana), seguendo una linea di seria divulgazione e di aggiornata documentazione». L'edizione del '90, muovendosi sempre dentro i limiti imposti da una estensione ristretta (dunque senza pretese di concorrenza con opere di altra portata, come il *Dictionnaire di Spiritualité*), presenta maggiore spessore teologico; e questo grazie a due precise ragioni riunibili: una più approfondita esposizione delle voci teologiche (Grazia, Chiesa, Cristocentrismo, Spirito Santo, ecc.), bibliche (Alleanza, Beatitudini evangeliche, Padre nostro) e sacramentali/liturgiche (Anno Liturgico, Battesimo, Eucaristia, Penitenza, ecc.); e una architettura generale delle voci riveduta alla luce di più esigenti criteri scientifici e sistematici.

Tali approfondimenti non intendono rivalizzare con le esposizioni degli stessi argomenti presenti in opere di teologia dogmatica, morale o sacramentaria. La direzione del Dizionario, con buon senso, ha evitato di sconfinare in campi altrui (del resto, lo richiedeva la ristrettezza dell'edizione, determinante di tanti limiti), però non ha voluto, né ha potuto – vista le connessioni della spiritualità con la dogmatica e la morale –, prescindere di una certa trattazione di questi argomenti, orientandola verso i punti che più interessavano la spiritualità e al contempo assicurandole quella qualità che la elevasse al di sopra dell'ordine divulgativo.

È sembrato alla direzione del DES che tali approfondimenti potessero essere insufficienti a dare la desiderata solidità e qualità scientifica all'opera. Così, i responsabili del Dizionario hanno compiuto un'ulteriore sforzo erigendo una impalcatura di relazioni/connessioni tra le diverse voci, che permettesse un'avvicinamento ancora più completo ai diversi temi. L'Indice sistematico posto in fondo al terzo volume (pp. 2707-2722) facilita una lettura sistematica delle voci del DES in modo da raggiungere «una visione organica ed articolata dell'intera e complessa tematica della spiritualità nei principi dottrinali, nella sua storia, nella concreta attuazione pastorale, nell'oggi della Chiesa e del mondo» (p. 2707). L'Indice è diviso in tre grandi sezioni: Teologia spirituale (Dottrina ed Esperienza), Storia della Spiritualità (Autori, testi, esperienze), e Pastorale della spiritualità (Orientamenti e mezzi). Nella prima si suggeriscono successivamente i fondamenti biblici, dogmatici e sacramentali, e in seguito i rapporti tra spiritualità e santità, santità e apostolato, diverse forme della santità cristiana, spiritualità incarnata ed escatologica. La seconda distingue spiritualità patristica, medievale, moderna, contemporanea, dell'oriente cristiano, anglicana e protestante, delle religioni non cristiane, e indica le voci che trattano le deviazioni storiche nella spiritualità cristiana. Infine, nella terza si suggeriscono – a scopo pastorale – le voci per studiare i rapporti tra psicologia e vita spirituale, i mezzi per promuovere la vita spirituale, e la situazione della spiritualità nel contesto attuale della Chiesa e del mondo.

La lettura suggerita dall'Indice sistematico raggiunge il suo scopo anche per la coerenza tra le diverse voci del DES. Certamente, ogni voce va firmata dal suo autore, che ne risponde, con le conseguenti differenze di valutazione e criterio. Però è da sottolineare il lavoro di coordinamento svolto dai responsabili del Dizionario, teso ad assicurare la necessaria omogeneità e complementarità tra le diverse voci. È vero che non mancano a volte contraddizioni tra quanto detto in una voce rispetto ad un'altra (cfr. ad es., la voce «Abba», di G. Pasquetto, con le voci «Padre celeste», di C. Gennaro, e «Padre nostro», di G. Helewa); sono però delle eccezioni: l'opera non si presenta come una collana di collaborazioni, ma come un corpo organico e coerente.

Tale coerenza deve molto al fatto che i responsabili del DES hanno voluto affidare ampi settori del Dizionario ad alcuni specialisti (L. Dattrino, M. Caprioli, C. Sorsoli, Melchiorre di Santa Maria

hanno avuto in cura praticamente quanto riguarda la Patristica; G. Pe-senti e T. Goffi, gli elementi di psicologia; E. Ancilli, P. Sciadini, M. Caprioli, I. Rodriguez, C. Gennaro, gli aspetti più specifici della vita spirituale; G. della Croce, E. Pacho, la storia della spiritualità medievale e moderna; J. Castellano, gli argomenti riguardanti la teologia sacramentaria e liturgica, nonché storia e spiritualità dei movimenti ecclesiali; A. De Sutter e G. Laudazzi, i temi dogmatici; ecc.). In questo senso, va sottolineata l'accortezza dei direttori del DES nell'incaricare lo svolgimento di alcuni punti più difficili ad autori di noto prestigio: a U. Vacca, le questioni riguardanti fenomeni mistici straordinari; a C. Fabro, alcune questioni di filosofia e pensiero moderno; a B. Neunheuser, alcuni punti dottrinali di maggiore calibro; a G. Penco, le questioni di storia monastica; a J.L. Illanes, quelle riguardanti secolarità e lavoro; ecc.

I responsabili del Dizionario lo indirizzano a professori e alunni di teologia spirituale e a quanti si occupano della formazione spirituale di altri (laici, sacerdoti e seminaristi, religiosi e religiose). Ci sono elementi sufficienti per ritenere che il DES sarà strumento prezioso di consultazione e di studio per tutte queste persone: il carattere sintetico delle esposizioni, la ricchezza degli argomenti e, soprattutto, il valore scientifico e pedagogico, assicurano una consulta proficua ed efficace. Inoltre, il Dizionario offre una panoramica sulla situazione attuale della teologia spirituale, non solo per quanto già detto, ma anche perché i responsabili del DES hanno accolto tra i suoi collaboratori persone scientificamente valide e anche molto diverse tra loro come impostazione teologica e come matrice spirituale. È proprio questa caratteristica che consente di proporre le seguenti riflessioni.

2. La giustificazione scientifica dell'universalità specifica della teologia spirituale

Punto di partenza di queste riflessioni è la constatazione dell'affermarsi della teologia spirituale. Come si dice all'inizio del Dizionario, è «oggi al centro dell'attenzione da parte della teologia e della vita della Chiesa» (p. V). Ne danno atto il crescente numero di centri docenti e di pubblicazioni specializzate in questo ambito. Si capisce dunque lo sforzo compiuto da molti studiosi per darle una fisio-

nomia propria nell'insieme della scienza teologica. È su questo tentativo che vorrei soffermarmi poiché – stando a quanto testimonia la letteratura attuale e lo stesso DES, specialmente nelle voci «Teologia spirituale», «Spiritualità cristiana», «Storia della spiritualità cristiana» – non sembra che si sia ancora arrivati a precisare in modo soddisfacente gli elementi che dovrebbero definire questo ambito in confronto agli altri nel seno della teologia cristiana. A. Guerra, ad es., scrive in questo senso: «la spiritualità è una scienza non chiaramente delimitata. Questa indeterminazione della spiritualità si ripercuote necessariamente sullo sviluppo di ognuno dei temi»¹.

Questa mancata chiarificazione, a mio avviso, è da attribuirsi senz'altro alla difficoltà stessa di un tale compito; ma anche all'iter storico che si è percorso cercando di assolverlo. Infatti la teologia spirituale è nata come sviluppo inevitabile degli studi chiamati «di ascetica» e «di mistica», quando si cercò di superare – per integrazione degli opposti – la discussione intorno alla convergenza/divergenza tra ascetica e mistica. L'unificazione contribuì a impostare e capire meglio alcuni problemi importanti, quali il non riservare l'ambito mistico alle *élites*, riconoscere l'intrecciarsi continuo a qualsiasi livello di dono gratuito e libera risposta dell'uomo, ammettere l'unità sostanziale dell'intero processo di maturazione cristiana, e altri. Si posero però dei problemi nuovi, perché la teologia spirituale così concepita apparve con la pretesa di essere uno studio teologico non più settoriale, ma universale, a pari con la dogmatica e la morale, e, al contempo, specifico, diverso dunque da questi due e da altri che potessero svilupparsi (ad es., la teologia pastorale, ecc.). Tale pretesa doveva ovviamente rendere giustificazione scientifica della sua universalità specifica. E fu proprio qui che l'iter storico risultò determinante. Analizziamo come.

Gli studi di ascetica e mistica, fin dall'inizio (secoli XIV-XV) si avvalsero delle testimonianze personali riguardanti la propria vita ed esperienza spirituale; e nei secoli successivi fiorirono grazie agli splendidi resoconti di grandi maestri come Teresa di Gesù e Giovanni della Croce. Quando già nel nostro secolo arrivò l'ora di un'ulteriore progresso, l'inerzia storica portò ad affrontarlo senza abbandonare quel fondamentale riferimento alla testimonianza della propria esperienza; cosicché la teologia spirituale venne definita come

¹ Voce «Esperienza cristiana», DES, p. 984.

riflessione ed orientamento della esperienza cristiana che ha come fonti specifiche le testimonianze scritte di esperienze singolari e come metodologia propria l'uso delle scienze umane riguardanti l'esperienza nelle sue diverse sfaccettature (psicologia, sociologia e altre), fermo restando il vincolo con la metodologia generale teologica e le sue fonti. Questa concezione è andata avanti ed è oggi sposata – con diverse sfumature tra loro – da noti autori, tra i quali J. Aumann, A. Queral, F. Ruiz Salvador. Ch. A. Barnard, ad esempio, propone la seguente definizione: «la théologie spirituelle est une discipline théologique qui, fondée sur les principes de la Révélation, étudie la expérience spirituelle chrétienne, en décrit le développement progressif et en fait connaître les structures et les lois»².

Altri autori, però, contestano la definizione della universalità specifica della teologia spirituale in base all'esperienza, perché ritengono che questa sia insufficiente a dar ragione della scientificità in generale e, più particolarmente, della teologicità di uno studio di spiritualità. Lo stesso J. Aumann fa eco a queste obiezioni, benché non desista della sua impostazione³. Innanzitutto – dicono questi autori – la definizione, sistemazione e verifica delle esperienze spirituali comporta gravi problemi metodologici. Si può non tener conto – perché possibile superarla – della complessità del concetto stesso di esperienza; ma non si può prescindere dall'ambiguità e inafferrabilità proprie di ogni esperienza spirituale, che si traducono in formulazioni inesatte e generiche, topiche e approssimative, contraddittorie, ecc. Poi, a livello già teologico, osservano che si deve badare al forte pericolo di riduzionismo aperto da un tale elemento specifico/configurativo (pericolo di riservare lo studio ai casi straordinari, ai fenomeni rari, alle testimonianze suggestive, ecc., tralasciando la normalità della vita cristiana), come hanno denunciato lucidamente R. Garrigou Lagrange, J. Arinterro, A. Gardeil, J. Maritain, LL. Duch, A. Guerra nel DES (voce «Esperienza cristiana») e molti altri autori (si deve ricordare qui l'insegnamento profetico e chiaroveggente del Fondatore dell'Opus Dei richiamando fortemente l'attenzione, già nel 1928, sull'universalità della chiamata alla santità e la possibilità reale di raggiungerla da parte di tutti i fedeli in mezzo al mondo,

² *Traité de Théologie spirituelle*, Cerf, Paris 1986, p. 66. Nel DES può trovarsi una presentazione simile da parte di J. Strus, nella voce «Teologia spirituale», pp. 2468, 2474-2477.

³ Cfr. *Spiritual Theology*, Sheed and Ward, London 1980, pp. 20-25.

alla famiglia, al lavoro). A questo pericolo inoltre si aggiunge quello di egemonismo da parte dell'esperienza singolare nei confronti delle fonti teologiche generali; pericolo non teorico, come bene denunciato da P.L. Barocco⁴ e testimoniato dallo stesso Ch. A. Barnard⁵. Questi autori, infine, avvertono che si deve vagliare accuratamente il valore dell'esperienza come categoria teologica e, più ancora, come fondamento di uno studio teologico. È proprio qui che, a loro giudizio, si trova la difficoltà più grande per accettarla come elemento definitorio della specificità della teologia spirituale.

Non è possibile ignorare queste obiezioni; e bisogna prendere atto specialmente dell'ultima. È vero che già prima A. Gardeil, poi J. Mouroux e R. Guardini, più recentemente K. Lehmann e altri, si sono adoperati efficacemente per evidenziare il ruolo che spetta all'esperienza nella fede cristiana e di conseguenza anche nella scienza della fede; ma questi autori hanno messo in rilievo anche i limiti di tale ruolo. Gli sforzi di E. Schillebeeckx, K. Rahner, G. O'Collins, X. Pikaza e altri per elevare l'esperienza spirituale a categoria teologica di valore assoluto, non hanno trovato il desiderato consenso dei teologi, anzi sono stati criticati da diverse parti in modo non indifferente. Non sembra quindi che si possa pacificamente affidare all'esperienza il compito di giustificare l'universalità specifica della teologia spirituale.

Infatti, è sempre necessario superare lo scoglio del rapporto tra il fondamento della vita spirituale cristiana – che non può esulare dall'ambito della grazia e delle virtù teologali, benché informando la natura e l'agire umano – e l'oggetto dell'esperienza chiamata a giustificare la riflessione teologica su questa vita. Se si vogliono evitare discontinuità compromettenti la validità dell'intero studio, e non si vuole neppure fare ricorso a ragiri nominalistici, non c'è altra via che accordare a tale esperienza un oggetto identico a quello delle virtù teologali. Ma a questo punto i problemi da risolvere si moltiplicano, visto che non si sa come trattare intorno alle esperienze – ammesso non concesso che ce ne siano – della Trinità o dell'Incarnazione, che sono le realtà che costituiscono l'oggetto proprio e necessario delle virtù teologali; e visto anche che tali esperienze certo non si presen-

⁴ *Il problema della spiritualità cristiana*, Coll. «Fede e Cultura», Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano 1977, pp. 376-380.

⁵ *o.c.*, p. 157.

tano a tutti – come invece succede con le virtù teologali – mancando così di universalità, che è appunto ciò che si cerca per giustificare la teologia spirituale. Va detto anche che a livello filosofico si è sentita la necessità di ampliare il concetto di esperienza (A. Lopez Quintas), sebbene lo sforzo compiuto in tale direzione non pare sia andato fino a questo momento oltre l'approssimativo⁶ e c'è da dubitare che si possa arrivare a un chiarimento definitivo in tale senso.

Accertate queste difficoltà, l'impegno di parecchi studiosi ha cercato nuovi indirizzi, riducibili basicamente a due: orientarsi verso una fondamentazione teologica della scienza della spiritualità da diversi punti di vista; e proporre altre categorie/spiegazioni teologiche che possano dar ragione della spiritualità come ambito universale e specifico nel seno della teologia cristiana. Ambedue hanno in comune il distacco dall'iter storico: senza rinunciare alle tante valide acquisizioni già fatte lungo i secoli, questi orientamenti sono consapevoli della novità del problema e si muovono su vie nuove per dargli adeguata risposta.

3. La fondamentazione teologica della spiritualità

Anche su questo punto il DES testimonia fedelmente l'attuale situazione dei lavori intorno alla teologia spirituale. Specie nell'Indice Sistemático di cui abbiamo già parlato, tratteggia come fondamentare la teologia spirituale da diversi punti di vista: biblico, dogmatico, sacramentale-liturgico, antropologico. Questa fondamentazione presuppone la distinzione tra spiritualità cristiana in generale e spiritualità cristiane specifiche, che vengono studiate come espressioni concrete e diverse della santità, sia per ragioni vocazionali/ministeriali (e il DES distingue spiritualità laicale, spiritualità della vita consacrata, spiritualità sacerdotale), sia per ragioni storiche (e il DES parla della spiritualità nell'età patristica, medievale, ecc.), sia infine per ragioni di fondazione/regolamentazione (e il DES passa in rassegna le diverse spiritualità eremitiche, monastiche, e via dicendo). A prescindere della validità di queste distinzioni particolari, sembra più che giusto cercare – sulla scia del grande rinnovamento teologico di

⁶ Vedi ad esempio, l'identificazione fatta dal Guerra tra esperienza e vita in esercizio: DES, pp. 937, 944.

questo secolo – la fondamentazione comune a tutte le espressioni della santità e della spiritualità cristiana; e rimandarle tutte allo stesso radicarsi nel mistero di Dio Uno e Trino che si dà agli uomini in Cristo, servendosi di altre mediazioni – che si rifanno a Cristo –, tra le quali la Chiesa e la Madonna, nonché gli Angeli e i Santi. Tale risulta – molto schematicamente descritta – la fondamentazione dogmatica; e di modo simile si sviluppano la fondamentazione biblica e quella sacramentale-liturgica.

Potrebbe sembrare che questo indirizzo rinunci a definire la universalità specifica della teologia spirituale; o che, al meno, non se ne occupa. A mio avviso, invece, tale indirizzo raggiunge e pone le basi per arrivare effettivamente a codesta universalità, giacché porta avanti un discorso di carattere generale sulla spiritualità e, in più, secondo una metodologia strettamente teologica, confluisce in sintonia/armonia con gli altri grandi ambiti teologici. Di fatto, questo tipo di studi ha contribuito notevolmente a risolvere il famigerato dissidio/divorzio tra teologia e spiritualità, riscontrabile nell'orientamento di fondo di parecchi teologi dell'una e dell'altra parte, e databile molto addietro nei secoli (a questo punto, è d'obbligo suggerire una fondamentazione anche morale, a meno che si ritengano identiche la teologia spirituale e la teologia morale). Inoltre, questo indirizzo risulta determinante per riconoscere scientificamente i tratti fondamentali della dimensione cristiana della spiritualità, individuando meglio di conseguenza le caratteristiche che specificano tale, o quale modello. Si tratta di un passo di grande rilievo, innanzitutto per l'aiuto che porta al discernimento spirituale e al giudizio sull'autenticità cristiana di una data spiritualità; poi, per la strada che apre alla giustificazione scientifica della teologia spirituale. Vediamo il perché.

Come già detto, il discorso sulla caratterizzazione/definizione della teologia spirituale ha risentito storicamente delle impostazioni che erano proprie degli studi di ascetica e mistica. Questi, a pieno diritto, potevano incentrarsi sulle testimonianze personali circa fenomeni e esperienze singolari di carattere ascetico e mistico. Facendo così sapevano di non andare oltre il particolare, sia dal punto di vista dell'oggetto (fatti straordinari, stasi, rivelazioni, ecc.), che del soggetto (giacché le sue circostanze e situazione non rappresentavano la totalità dei fedeli). E di fatto, hanno sempre parlato di spiritualità secondo un'ottica particolare, iniziando da una specifica spiritualità,

passando poi in rassegna le altre, e finalmente provando a generalizzare.

Queste generalizzazioni, però, si sono sempre urtate tra loro, perché in un modo o nell'altro erigevano una concreta spiritualità al di sopra delle altre. Non erano capaci di considerare insieme tutte le diverse spiritualità, sotto una prospettiva comune. I contrasti riuscivano inevitabili perché il discorso sulla spiritualità s'impostava sempre secondo un'ottica particolare, buona e santa che fosse. Il distacco dall'iter storico si rendeva necessario per avviare un discorso atto a parlare di spiritualità in modo generale, senza creare conflitti tra le diverse spiritualità cristiane specifiche. E si capì che un tale discorso doveva trovare il suo fondamento non nelle singole esperienze particolari di alcune persone, ma nella Rivelazione divina così come è scritta nella Bibbia e trasmessa dalla Chiesa, e così come è spiegata dai teologi. Con altre parole, doveva verificarsi anche nella teologia spirituale quanto Agostino e Tommaso avevano già detto dell'intera scienza della fede: «Auctoritatibus autem canonicae Scripturae (sacra doctrina) utitur proprie, ex necessitate agumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostrae revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt: non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus, in epistola ad Hieronymum (82): "Solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut, quantalibet sanctitate doctrinaeque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt vel scripserunt"»⁷. Solo ancorando lo studio della spiritualità sui fondamenti propri della teologia, è possibile uscire dal vicolo cieco delle impostazioni particolari e raggiungere la necessaria universalità.

C'è motivo, dunque, per ritenere che questo indirizzo, benché non individui quale o quali siano gli elementi definitivi dell'universalità specifica della teologia spirituale, è il primo e necessario passo per arrivare alla sua giustificazione. Però da solo non basta, poiché non impedisce il pericolo di ritenere la spiritualità non uno specifico ambito universale nel seno della teologia cristiana, ma solo una caratteristica di ogni studio teologico. Se è vero – come bene osserva-

⁷ *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

to da H.U. von Balthassar e da J. Leclercq, tra tanti – che la nota di spiritualità deve essere presente in ogni trattato della scienza della fede – in modo di farlo incidere veramente sulla vita personale, di renderlo operativamente «spirituale» –, non lo è di meno che la teologia spirituale non si identifica con il carattere spirituale della teologia. Quindi sono ancora da aggiungere altre considerazioni per poter chiarire lo statuto della teologia spirituale; in questa direzione si muove il secondo indirizzo di quanto soprascritto.

4. Altre vie di definizione della teologia spirituale

Anche questo orientamento è testimoniato dal DES. Diciamo subito che non si presenta alternativo a quello testé esposto, ma è piuttosto complementario ad esso nella misura in cui affronta le domande ancora senza risposta. È invece alternativo a quello che ripone nell'esperienza la chiave di volta della teologia spirituale. Queste spiegazioni si orientano verso soluzioni che, senza rinnegare il valore dell'esperienza personale, tuttavia non la assumono come categoria definitoria della teologia spirituale. Così, H.U. von Balthassar considera la spiritualità «il risvolto soggettivo della Dogmatica»⁸, B. Fraling sostiene che la spiritualità cristiana è la modalità operata dallo Spirito nell'esistenza di fede nella sua totalità; modalità in cui la vita dello Spirito di Cristo si forma e si sviluppa in noi una concretizzazione condizionata storicamente⁹, J. Sudbrack definisce la spiritualità come incontro con Cristo, come applicazione dell'evento della rivelazione all'uomo nella sua intera esistenza, come la vita concreta vissuta attingendo alla pienezza totale di ciò che è stato rivelato e donato come realtà importante per la salvezza¹⁰. A. Rotzetter ritiene che la spiritualità sia l'esistenza del cristiano in quanto donata dallo Spirito Santo e sviluppatasi, a partire dalla sua accoglienza nella molteplicità della vita¹¹, Fr. Vanderbroucke la individua come «reazioni della coscienza religiosa».

Queste indicazioni, a mio avviso, nelle loro diversità hanno in comune il voler mostrare la distinzione tra teologia e spiritualità sul-

⁸ *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, Einsiedeln 1960, pp. 126, 244.

⁹ Cfr. «Zeitschrift für Katholische Theologie» 92 (1970) 183-198.

¹⁰ Cfr. «Geist und Leben» 39 (1966) 24-44.

¹¹ *Seminar Spiritualität, I: Geist wird Leib*, Zurich 1979, pp. 19-39.

lo sfondo della loro unità e reciproca influenza. Lo fanno in modo diverso, però è riscontrabile in tutte – in modo più o meno esplicito – un'intuizione basilica: bisogna distinguere la fede – l'atto di fede e la vita di fede – secondo il suo contenuto e la sua struttura e sviluppo generali – ugualmente presenti in ogni credente –, dal suo sviluppo ad espressioni singolari, che variano di una persona all'altra. E bisogna, allo stesso modo, distinguere i tratti comuni della speranza e della carità dalle loro concrete e storiche manifestazioni in ogni persona ed epoca. Alla luce di questa indicazione e sulla base della fondamentazione teologica della spiritualità già vista, è possibile concepire una teologia spirituale di ambito universale e al contempo specifico. Universale, perché si rifà come oggetto all'intero campo della dogmatica, della morale, della sacramentaria e della liturgia, della Bibbia, sui quali si basa e dai quali appunto prende l'avvio. Specifico, perché studia questo oggetto non come la dogmatica (o la morale, ecc.), ma secondo l'influsso che lascia nella vita interiore ed esteriore delle persone, secondo la configurazione specifica che fa del loro spirito e conseguentemente anche del loro operato.

Sarebbe necessario, però, trovare a questa intuizione una formulazione che la renda atta all'uso scientifico; che evidenzii come si può trattare *in universale* ciò che accade *in singulare*. Infatti, espressioni come reazioni, influsso, atteggiamenti, applicazioni, e altre simili, sono insufficienti per fondare – come già notato a proposito dell'esperienza spirituale – una trattazione scientifica. La consulta dei grandi teologi e maestri di spiritualità offre un'indicazione che può essere di aiuto a questo scopo: la loro tendenza ad esprimersi facendo ricorso all'analogia con i sensi (vedere, gustare, sentire, ecc.). Come osservano A. Gentili e M. Regazzoni, «il riferimento ai sensi corporali offre l'analogia migliore per designare l'esperienza spirituale del cristiano»¹². Si può dunque studiare se il «senso della realtà spirituale» (con la sua dinamica e le sue caratteristiche) possa reggere come elemento definitorio dell'universalità specifica della teologia spirituale. La risposta potrà essere positiva soltanto se questo elemento viene inteso in modo tale da mettere la teologia spirituale in continuità/distinzione con quanto insegnato dagli altri ambiti teologici; e, allo stesso tempo, è riferibile a tutta la realtà spirituale nonché presente in tutti i fedeli (in altre parole, se garantisce ogni universalità oggettiva/soggettiva).

¹² DES, voce «Sensi spirituali», p. 2297.

5. Il riferimento al «senso spirituale» e ai «sensi spirituali» nella spiritualità cristiana dagli Apostoli ai nostri giorni

La Scrittura si serve spesso dell'analogia con i sensi e le sue operazioni – vedere, sentire, respirare, toccare, ecc. – per definire il rapporto dell'uomo con Dio. Possiamo brevemente richiamare qui il Cantico dei Cantici nonché l'invito del Salmo: «Gustate e vedete che buono è il Signore» (33, 9), ripreso da San Pietro (1 Pt 2, 3); la ripetuta presentazione paolina del cristiano come colui che ha il «senso del Signore», il «senso di Cristo» (1 Cor 2, 16; 2 Cor 2, 15-16; Rm 11, 34; Fil 2, 2-5) e in esso deve crescere fino alla perfetta maturità (1 Cor 3, 1-3; 14, 20; Ef 4, 13-24; Fil 3, 12-16); l'insistenza giovannea nell'esprimere l'evento spirituale cristiano usando i termini comuni della sensibilità (Gv 1, 25-33; 3, 1-21; 9, 1 ss.; 1 Gv 1, 1-3; ecc.).

La riflessione cristiana colse subito queste indicazioni per elaborare tutta una teologia dell'uomo nuovo, che è stato rigenerato in Cristo e che ha il senso del divino: vede il Figlio di Dio in Gesù (perché lo crede tale), ascolta le sue parole (fa proprie le sue dottrine), ha il suo odore (perché ornato dalle stesse sue virtù e sentimenti), lo gusta (nell'Eucaristia), lo tocca (nelle sue membra, che sono i fratelli), ecc. L'uomo nuovo è spirituale e percepisce le cose dello Spirito in modo analogo a come percepisce le cose del mondo attraverso i sensi corporali. Tali concetti si possono trovare in tutti i grandi autori cristiani fin dall'inizio: in modo incipiente in Clemente Romano e Ignazio da Antiochia, più esplicito in Ireneo e Clemente Alessandrino, sviluppato per la prima volta a livello teologico (in modo egregio, anche se alcune sue affermazioni rischiano di essere esagerate) in Origene, e da lui in poi ripreso – tra gli altri – da Evagrio Pontico, i Cappadoci, il Crisostomo, Agostino, lo Pseudo Dionigi, Severo d'Antiochia, Massimo Confessore, Diadoco di Fotia, Gregorio Magno. Da notare che queste considerazioni non si interruppero con la Scolastica, anzi conobbero ancora nuovo sviluppo e maggiore precisione grazie all'opera di Bernardo e Guglielmo di Saint-Thierry, e soprattutto di Bonaventura, Alessandro di Hales, Alberto e Tommaso. Nei secoli successivi trovò nuove espressioni (nel tardo medioevo è d'obbligo la menzione esplicita al meno di J. Ruysbroeck e Dionisio Certosino), specialmente grazie ai grandi mistici scrittori del sec. XVI, noti a tutti.

Da rilevare che tale dottrina sul senso/sensi spirituali (alcuni autori parlano di un unico senso spirituale, altri ne distinguono cinque rispettando l'analogia con il corpo), secondo la mente di questi autori non è valida solo per i perfetti – come se solo questi avessero il senso o i sensi spirituali –, né va intesa in modo univoco, come se escludesse gradi/tappe di sviluppo nelle singole persone o diversità di manifestazioni/espressioni negli individui (di fatto si pongono il problema della gerarchia tra i sensi, ecc.). Lo fa notare acutamente M. Canévet: «L'idée que les sens spirituels son ceux de l'homme parfait qui a les sens "exercées" et qui est capable de nourriture solide (cfr. Eb 5, 14, et Origène, Com. in Cant., I, GCS, p. 105) (...) pourraient donner a penser que les sens spirituels sont l'apanage des parfaits et non des débutants. Ce sera une question débattue plus tard, mais chez les Pères le sens spirituel existe dès le moment où il y a perception de Dieu et pas seulement d'une réalité matérielle. Cependant ce même sens s'affine au fur et a mesure que l'âme se purifie des passions que l'encombrent et des erreurs que l'obscurciscent, Dieu se proportionant chaque fois a la capacité que possède l'âme de l'accueillir. Plus les sens sont "exercés", plus la perception de Dieu est grande et éloignée de toute possibilité d'erreur. S'il n'y a pas hierarchie entre les divers sens, tous les Pères s'accordent a reconnaître un progrès dans leur possibilités de perception»¹³.

Come fa notare D. Mollat, «l'Incarnation est au principe d'une telle doctrine (dei sensi spirituali). Parce que "le Verbe s'est fait chair" ont peut dire que la révélation est entrée dans l'homme par tous les sens. Mais Jesus, en s'incarnant, n'a pas seulement asumé la condition humaine, il l'a trasfigurée et penetrée toute de "gloire" divine. Les cinq sens de l'homme ataignent réellement, dans le foi, le Christ glorifié. Ils ne sont pas abolis. Ils sont recrées dans l'Esprit. L'homme "rené dans l'eau et l'Esprit" (Io 3, 5) "voit" réellement le Fils de Dieu: il "entend" et "ecoute" sa parole; il le "touche", il se nourrit de lui; il le goute; il respire la vie dans l'Esprit Saint»¹⁴. Ciò nonostante, è da registrare che i riferimenti a questa dottrina – senza essere smentita – scompaiono – in alcuni casi quasi completamente – nella letteratura ascetico-mistica postridentina, e solo nel no-

¹³ Voce «Sens spirituel» in *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1990, t. 14, p. 602.

¹⁴ Voce «Saint Jean Evangeliste» in *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1974, t. 8, p. 224.

stro secolo può parlarsi di un certo risveglio. Sarebbe lungo analizzare le cause di questo temporaneo declino; del resto qui non è necessario, e basta osservare che non sono mancate le eccezioni, tra le quali spicca – tra l'altro, per la sua prossimità a noi – l'insegnamento del Fondatore dell'Opus Dei. La dottrina del nuovo beato della Chiesa si presenta in continuità profonda con quella dei grandi maestri che abbiamo appena tratteggiato; e al contempo con elementi di grande novità. In particolare, la presentazione della vita spirituale fatta da Josemaría Escrivá – quando si esprime secondo l'analogia con i sensi esterni – riesce a far capire che si tratta di una analogia valida per la vita spirituale di tutti i cristiani e comprendente l'intero campo di tale vita. Vediamo brevemente alcuni testi.

In «Cammino», il Fondatore dell'Opus Dei scrive: «La gente ha una visione piatta, attaccata alla terra, a due dimensioni. – Quando vivrai la vita soprannaturale otterrai da Dio la terza dimensione: l'altezza e, con essa, il rilievo, il peso e il volume»¹⁵. E nel numero successivo spiega ancora: «Se perdi il senso soprannaturale della tua vita, la tua carità sarà filantropia; la tua purezza, decenza; la tua mortificazione, idiozia; la tua disciplina, frusta, e tutte le tue opere, sterili»¹⁶. In poche righe viene ricordata e valorizzata tutta la riflessione della tradizione patristica sulla vita spirituale espressa in termini di senso/sensi, fino al punto di farla dipendente da essi («se perdi...»).

In «Amici di Dio», descrivendo l'itinerario spirituale dell'anima, dice: «Cominciamo con le orazioni vocali, le stesse che molti hanno appreso da bambini: frasi ardenti e semplici, rivolte a Dio e a sua Madre, che è anche nostra Madre (...). Dapprima una giaculatoria, poi un'altra, e un'altra ancora... finché questo fervore appare insufficiente, perché le parole sono povere... e allora subentra l'intimità divina, lo sguardo fisso in Dio, senza soste e senza mai stancarsi. Si vive allora come in cattività, come prigionieri. Mentre svolgiamo con la massima perfezione possibile, pur con i nostri errori e con i nostri limiti, i compiti propri della nostra condizione e del nostro lavoro, l'anima vorrebbe fuggire. Ci si volge a Dio, come il ferro attirato dalla forza della calamita. Si comincia ad amare Gesù in un modo più efficace, con un dolce palpito»¹⁷. Anche qui, in poche righe, con

¹⁵ Ares, Milano 1988, 23^a ed. it., n. 279, p. 118.

¹⁶ *Ib.*, n. 280.

¹⁷ Ares, Milano 1988, 4^a ed. it., n. 296, p. 327.

l'aiuto della simbologia sensibile – attrazioni, parole, stanchezza, prigionia, palpito... –, il Fondatore dell'Opus Dei si colloca sulla scia della spiritualità patristica e dei grandi mistici per descrivere il processo dell'ascensione spirituale verso Dio, mostrando in più come sia accessibile a tutti fino alle vette ultime e proprio in mezzo alle tante occupazioni e lavori propri della gente comune.

6. Riflessioni conclusive

È evidente quindi – stando alla dottrina cristiana più antica e tradizionale, dall'inizio fino ai nostri giorni, basata sulla Scrittura – che si possa descrivere la vita spirituale, le sue manifestazioni e il suo sviluppo, in base all'analogia con la vita dei sensi corporali. Di conseguenza non sembra fuorviato tentare una caratterizzazione della teologia spirituale in base a questa analogia, visto che le permetterebbe di soddisfare le esigenze di continuità/discontinuità con gli altri ambiti teologici, e di universalità oggettiva/soggettiva di fronte alla realtà spirituale. Il «senso spirituale» infatti va visto come senso in modo analogico, per indicare la coscienza/percezione consapevole delle cose spirituali in tutta la sua ampiezza e profondità, e con tutte le varianti quantitative e qualitative possibili. Sarà legittimo, ad es., parlare di senso o visione soprannaturale, senso dell'eternità e della caducità, senso del peccato e della riparazione, senso della filiazione divina, senso della povertà, e via dicendo. E si potrà anche parlare di una tale «sensibilità» in modo ordinario o in modo straordinario (senso del peccato, ad es., come percezione di cattivo odore nelle persone che non sono in grazia di Dio, come successe a Caterina da Siena, ecc.).

Accogliere questa prospettiva – a livello d'ipotesi di lavoro – come specificante della teologia spirituale non escluderebbe la valorizzazione della esperienza nella vita cristiana; aiuterebbe invece ad esprimerla meglio – come suggeriscono in tanti – usando una categoria concettuale più biblica e più teologicamente elaborata dalla tradizione e dai grandi maestri (appunto, quella del senso/sensi). Né questa prospettiva modificherebbe l'impianto attuale della tematica e della metodologia della scienza della spiritualità (qualche ritocco è inevitabile), anzi lo rafforzerebbe, perché più intrinsecamente vin-

colato alla fondamentazione teologica (dogmatica, morale, ecc.), giacché tale «sensibilità» spirituale – in qualsiasi espressione o grado – necessariamente nasce dalla vita della grazia o dalla attuazione delle tre virtù teologali e si basa su di esse – si muove dunque nello stesso ambito e ha lo stesso oggetto –, sotto l'influsso santificatore dello Spirito Santo e secondo le modalità strutturali e libere dell'uomo.

Ateneo Romano della Santa Croce
Piazza S. Apollinare, 49
00186 Roma

Pagina bianca

RECENSIONI

N.F. FISHER, *The Parables of Jesus. Glimpses of God's Reign*, 2^a edizione, Crossroad, New York 1990, pp. XIV + 178.

L'opera è una edizione rielaborata di *The Parables of Jesus. Glimpses of the New Age*, pubblicato quattro anni fa. Il prof. Fisher, pastore della Chiesa Metodista Unita, è presidente del *Garrett-Evangelical Theological Seminary*, presso cui insegna. Nella prefazione dice di non intendere lo studio delle parabole come creazioni letterarie, pur riconoscendo il valore che racchiude uno studio di questo genere. Il lavoro è indirizzato ad un pubblico non specializzato e presenta delle caratteristiche didattiche, soprattutto per le domande che si fanno alla fine di ogni capitolo.

Tutto il libro è imperniato sulle parabole nella prospettiva del regno di Dio, e intorno ad esso e alle sue diverse manifestazioni e caratteristiche, vengono presentate le diverse parabole evangeliche. Attraverso l'opera si intravede che il concetto di regno di Dio non è qualcosa che si possa definire in termini netti e precisi, perché comporta la manifestazione del Figlio di Dio e il suo ministero fra gli uomini. Si tratta comunque, come viene detto già dal primo capitolo, dell'irruzione dell'azione di Dio nel mondo, il che comporta una nuova legge, delle grandi esigenze. Il regno di Dio è piuttosto un potere operativo, una «signoria di Dio», un fatto significativo che ci scopre il governo divino (qui si nota l'influenza di autori come R. Schnackenburg e N. Perrin: p. 13). Si tratterebbe pertanto di una realtà divina – l'agire della grazia negli uomini – che allo stesso ha una dimensione escatologica e temporale.

Ed è nella cornice del regno – dice l'A. – che Gesù adopera le parabole. Esse sono la forma più caratteristica del linguaggio di Gesù, e anche la più fedele: «of all the collections of traditions from Jesus' teachings that were available to the Gospel writers, the parables were probably the closest to Jesus' original words» (p. 20). Sono inoltre le guide più appropriate per descriverci il regno di Dio, dice

Fisher, e occupano un terzo di tutta la predicazione di Gesù. Prima di analizzare le parabole, l'A. si intrattiene sul differente uso che Gesù ne fece: esse si trovano nelle dispute con i farisei, nella rappresentazione icastica del regno di Dio – che non si può vedere direttamente ma getta la sua luce sulle scene delle parabole: pp. 29-31. I vari capitoli dell'opera presentano diversi aspetti del regno, così come viene mostrato attraverso i «barlumi» (glimpses), le luci istantanee delle parabole, che illuminano il sentiero del lettore o ascoltatore del Vangelo.

L'irruzione del regno di Dio si può far vedere attraverso l'attacco ai poteri del diavolo (regno diviso), nel suo arrivo improvviso, nelle nuove prospettive ed orizzonti che richiedono, come il vino nuovo, degli otri nuovi. D'altro canto, la gioia del regno si manifesta nelle parabole della misericordia (dracma, figliuol prodigo...) e in quelle della scoperta (tesoro, perla). Se il regno di Dio comporta un capovolgimento delle nozioni convenzionali, dice l'A., lo si deduce dalle parabole dei due figli, dei due debitori, del fariseo e del pubblicano, del buon samaritano. Queste parabole non vengono soltanto interpretate: alle volte esse «interpretano» il lettore/ascoltatore, come nel caso di Simone il fariseo che aveva emesso un giudizio, e poi si trovò coinvolto nella parabola raccontata da Gesù.

Una svolta la si vede anche quando si è sorpresi dalla grazia (lavoratori nella vigna). Le richieste del regno di Dio esigono poi una risposta, e pertanto bisogna calcolare i costi (costruzione della torre, re che si prepara per la guerra), prendere delle misure drastiche (amministratore infedele). La decisione deve essere urgente e si deve manifestare nella misericordia verso gli altri (servo spietato), rinunciando all'egoismo (posti nel banchetto). La sicurezza che sgorga dal regno di Dio trapela dal suo mistero, capito in profondità soltanto da quelli che vi appartengono. Questo mistero comporta sofferenze e sacrifici, necessari per far apparire il regno (parabole di crescita). La prontezza di Dio a donarci il suo regno implica anche fare del nostro meglio per corrispondere (amico inopportuno, giudice iniquo).

Tutte queste parabole non sono che modi svariati di far vedere i diversi aspetti del regno di Dio, dice l'A., che si domanda: è il regno di Dio qualcosa che è già arrivato, o si deve aspettare la sua imminente venuta? A questo risponde che Gesù lo considerò in tutti e due i modi: realizzato in parte con la sua vita terrena, compiuto in pienezza nell'era escatologica. Così si intravede attraverso le parabole (p. 121). Un ultimo capitolo («vivere nel regno di Dio») sviluppa l'applicazione delle parabole al nostro tempo, aiutandoci così a capire noi stessi nel nostro mondo (p. 137). A questo riguardo si parla di una nuova era, dell'attesa del Messia, dell'ecologia, dell'economia e della politica, del contrasto delle cose inattese (tratti delle parabole che producono uno *shock*: pp. 144-145).

L'A. non entra nel merito della discussione esistente fra parabola e allegoria; ciononostante, accenna alla possibilità di ammettere dei tratti allegorici in alcune delle parabole (pp. 110-111), proprio perché altrimenti non si farebbero risalire a Gesù degli interi brani del vangelo considerati da sempre come detti suoi. Così, ad esempio, nella spiegazione della parabola del seminatore. Comunque il

problema non viene trattato che tangenzialmente (nelle note al cap. 7), anche se alla fine del libro presenta, in un'appendice, i diversi tipi di parabole nei sinottici. Questa divisione fa capo alla classificazione che ne fa A. Jülicher. Un'ulteriore spiegazione si trova nel piccolo *glossario*, prima della bibliografia.

Senza nascondere i suoi punti di vista, l'A. presenta una visione molto interessante delle parabole. Il pregio dell'opera è nel punto di vista soprannaturale con cui viene ravvisata l'interpretazione delle parabole, in contrasto con le verità generiche e moralizzanti di Jülicher. Mi azzarderei inoltre a dire che tutte le sue affermazioni possono essere sottoscritte da un cattolico.

Bernardo Estrada

C. WESTERMANN, *The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament*, Fortress, Minneapolis 1990, p. 211.

Forse non è necessario fare una presentazione di questo noto esegeta luterano, che per lunghi anni è stato professore di teologi all'Università di Heidelberg, e dove continua a lavorare come professore emerito. A mio avviso il titolo inglese non riflette bene il contenuto del libro, il cui titolo originale è *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament* (Similitudini e Parabole nell'AT e nel NT). In quest'opera l'A. ha sviluppato un tema che aveva già abbozzato nel 1983, ad un congresso della Society of Old Testament Study.

Westermann confessa che si sentiva a disagio con l'interpretazione delle parabole e che, dopo averle analizzate, ne ricavava un estratto intellettuale, il così chiamato *tertium comparationis* (si riferisce innanzitutto all'esegesi parabolica di Adolf Jülicher), e poi lasciava da parte la parabola stessa come non più necessaria (p. 2 s.). In contrasto con questo modo di interpretazione, l'A. intraprende nella prima parte lo studio delle similitudini e parabole nel Vecchio Testamento, il che costituisce la maggior parte del libro (151 pagine). Nella seconda parte non si potrebbe parlare di uno studio delle parabole nel Nuovo Testamento, bensì di un percorso storico che l'A. intitola «storia della ricerca sulle parabole»: si rifà soltanto ad alcuni autori, ritenuti molto significativi, perché considerano le parabole come «immagini», alla stregua dello Jülicher: Bultmann, Jeremias, Dodd, Eichholz, Linnemann, Goulder. Di contro presenta degli autori che tengono conto della parabola come metafora: Ricoeur, Jüngel, Weder, Frye, Stoffer-Heibel. Alla fine di questa divisione l'A. trae alcune conclusioni, e presenta la sua classificazione delle parabole evangeliche.

La prima parte è divisa a seconda dei libri veterotestamentari, e non contiene dei capitoli. All'inizio l'A. tratta le similitudini profane che si trovano in quello che lui chiama «detti tribali», nel Cantico dei Cantici e nel libro dei Proverbi. Già da questi primi esempi viene messo in risalto che una delle prime funzioni dei paragoni è quella di lode o censura: difatti tutti i «detti tribali», che secondo

l'A. risalgono in parte al periodo dei giudici, hanno questa caratteristica. E ancora di più, fin dalle prime pagine si mette in evidenza un'idea che poi verrà sviluppata lungo il libro e presentata nelle conclusioni (p. 150): le similitudini possono rimanere le stesse e ciononostante essere impiegate per esprimere delle idee diverse: così, l'immagine del leone si applica ai guerrieri della tribù di Giuda (Genesi 49), e anche a Dio come giudice in alcuni testi profetici (Osea 5, 12-14). Da qui si può affermare, dice l'A., che le similitudini ricevono la loro funzione dal contesto in cui si trovano (p. 7). Questo ha delle grosse conseguenze nell'interpretazione delle parabole, non per il fatto della polisemia, già abbastanza conosciuto, ma perché esse non sarebbero soltanto detti illustrativi o argomentativi, ma detti la cui funzione viene talvolta determinata dal contesto.

Nei libri storici i paragoni non si trovano mai nella parte legale di essi, e sono molto scarsi nella loro parte narrativa (tutte le similitudini insieme sono inferiori in numero a quelle che ci sono in Is 1-11) (p. 12); possono far parte delle narrazioni contenute nei libri, ovvero essere detti indipendenti dentro il contesto, conclude Westermann (p. 17). L'analisi più estesa è invece quella degli oracoli profetici, che sono stati classificati in quelli che annunciano il giudizio di Dio, e quelli che costituiscono un atto di accusa (pp. 32-33). Nei primi profeti sono gli oracoli di Osea i più ricchi di paragoni. Riguardo ai grandi profeti, in Is 9, 7 – dice l'A. – si trova la similitudine più concentrata e più breve sul giudizio ed il suo compimento; gli oracoli di salvezza sarebbero tardivi, corrispondenti – secondo lui – al messaggio salvifico del Deutero-Isaia (p. 52 s.). In Is 5 e Is 28 si troverebbero invece delle narrazioni paraboliche esprimenti il giudizio. Altre analisi letterarie vengono poi fatte su Is 40-55, dove i paragoni hanno i tratti di un evento definito, e Is 55-66, dove rappresentano invece uno stato continuo (pp. 87-105). In Geremia risalterebbe il motivo della chiamata e missione del profeta assieme all'annuncio del giudizio (pp. 64-65); ciò che conta in lui è la sua vita profetica che dà profilo alle similitudini (p. 71). Quelle di Ezechiele sarebbero similitudini «esplosive» ed esuberanti, che escono dagli schemi e dai modelli precedenti soprattutto perché determinano la transizione dalla profezia alla apocalittica (p. 78). Un pensiero parabolico si troverebbe nel capitolo 34 (il buon pastore), dove la similitudine si sarebbe sviluppata in parabola composta di due membri. Anche in Ezechiele si trovano delle allegorie – una sua caratteristica – e delle similitudini dove non si osserva lo stretto parallelismo. Insomma, nei profeti pre-esilici gli annunci sarebbero di giudizio e di accusa, e dei due insieme (p. 109); nei profeti post-esilici si tratterebbe talvolta di accumulazione di paragoni, che sono inoltre più frequenti (p. 111).

Nei salmi ci sarebbero diversi atteggiamenti: di lamento davanti alle sofferenze, il che farebbe vedere, secondo l'A., la fragilità dell'esistenza umana; i lamenti davanti alle minacce ed insidie dei nemici; le maledizioni (secondo Westermann, estranee alla teologia dei Salmi: p. 121); le petizioni; le espressioni di fiducia, dove Dio viene descritto come roccia, bastione, fortezza. Le similitudini nei

salmi di lamento e di lode vanno insieme e alle volte si identificano (p. 131). Considerando insieme le similitudini dell'Antico Testamento, si potrebbe dedurre, dice l'A., che sono un elemento essenziale di ciò che accade fra l'uomo e Dio, che hanno un significato specifico nei testi dialogici (profeti, salmi) ma non in quelli narrativi e legali.

Rispetto al Nuovo Testamento, le inclinazioni del Westermann sarebbero per la considerazione metaforica della parabola, ma non in modo astratto; si tratterebbe piuttosto di considerare la metafora come parola semplice, come frase (similitudine) o come storia (parabola). D'accordo con il messaggio e il ministero di Gesù, l'A. inquadra le parabole in quattro tipi: 1) di cambio improvviso o della misericordia; 2) di crescita; 3) di annuncio di giudizio; 4) di istruzioni per l'attività presente o futura. Le parabole, come nel Vecchio Testamento, sono interpellative: la loro funzione dipende dal contesto, e perciò non si potrebbe parlare di un unico messaggio delle parabole di Gesù.

Oltre all'analisi delle innumerevoli similitudini nell'Antico Testamento, un lavoro che finora non era mai stato fatto, il libro ha il pregio di inquadrare le parabole nel contesto del ministero e dell'attività salvifica di Gesù. Su di lui si è poggiato G. Baudler, professore alla Facoltà di Teologia cattolica di Aachen, per scrivere *Jesus erzählt von sich. Die Gleichnisse als Ausdruck seiner Lebenserfahrung* (Herder, Freiburg in Br. 1989), che mette più in risalto questo aspetto. Inoltre, per l'A. le parabole non sono delle immagini: sono delle similitudini sviluppate che rafforzano i diversi aspetti dell'attività di Gesù. Richiama l'attenzione il fatto di non trovare una bibliografia, anche se ci sono delle citazioni nel testo, lungo l'opera. A parte alcune considerazioni discutibili sui Libri ispirati, perché considerati soltanto dal punto di vista letterario, lo studio delle parabole del Westermann è utile principalmente per il collegamento fra i paragoni del Vecchio e del Nuovo Testamento come base del discorso parabolico di Gesù. Non è un'analisi delle parabole nella linea illustrativa e argomentativa come è quella di A. Jülicher, ma nella linea del contesto in cui si trovano.

Bernardo Estrada

E. ZOFFOLI, *Mistero della sofferenza di Dio, il pensiero di san Tommaso*, Pontificia Accademia di san Tommaso, Città del Vaticano 1988, pp. 82.

In questo breve libro l'A. si propone di esaminare dal punto di vista della Rivelazione, se e come sia possibile parlare della «sofferenza di Dio». Il tema è assai interessante e si centra di preferenza sull'aspetto speculativo del problema (p. 5).

Entusiasta difensore dell'ortodossia, l'A. realizza un lavoro critico che in se stesso non pretende essere polemico, ma, certamente senza volerlo, in certi casi lo è. Lasciando da parte i frequenti riferimenti critici (negativi o ironici) verso

alcuni autori e le loro dottrine, Zoffoli deplora in queste pagine gli indirizzi della «nuova teologia» che in certi casi ha la pretesa di «ripensare la natura di Dio, il dogma trinitario e l'incarnazione del Verbo, presumendo di proporre un'interpretazione non solo più ispirata alla cultura contemporanea, ma anche più fedele alla Rivelazione» (p. 7). È questo il punto intollerabile per il nostro A.

Stimolato dal desiderio di contribuire al chiarimento dottrinale, ma anche senza pretese di originalità, gli argomenti qui sviluppati si rifanno alla metafisica in genere e al tomismo in particolare, in una costante preoccupazione di fedeltà alla Tradizione. Si cerca così di mettere in risalto la fondatezza della suddetta «sofferenza di Dio», alla luce dei principi dell'essere e delle direttive del Magistero. A questo riguardo, sono abbondanti e di grande ricchezza le citazioni dei Padri e di san Tommaso.

Il nocciolo del problema al quale si cerca di rispondere è se dobbiamo affermare in Dio un reale coinvolgimento nelle vicende della creatura in genere e dell'uomo in particolare; come conciliare la perfezione assoluta di Dio – e di conseguenza la sua immutabilità e impassibilità –, con le innumerevoli espressioni bibliche, rivelatrici di una Provvidenza paternamente sollecita e «impegnata» per l'uomo, fino a dare l'impressione di far proprie le sue condizioni di miseria fisica e morale; in altre parole si chiede se «Dio, con la sua iniziativa animata da un ineffabile amore per il mondo, ha subito – sia pure liberissimamente – un qualche “cambiamento” sì da cominciare ad essere quel che prima non era, acquistare un modo d'essere che prima non aveva?» (p. 9).

L'A. prende come oggetto delle sue riflessioni critiche le tesi di alcuni autori, citati nel corso del lavoro (Galot, Küng, Mühlen, Moltmann, Cantalamessa, Rahner, Forte, tra i più rappresentativi). Questi autori (scelti senza alcun intento polemico) – come chiarisce Zoffoli –, danno una risposta affermativa al problema, «attribuendo a Dio in quanto Dio, un divenire, nel senso non solo progressivo dell'acquisto, ma anche regressivo della perdita, qual è appunto la sofferenza, almeno stando al più ovvio significato dei termini. Questo – sembra –, il nucleo essenziale in cui molti convergono, pur con la comprensibile divergenza delle forme, dei toni e delle ragioni che li hanno indotti a rifiutare la tradizionale nozione di Dio come Atto puro» (p. 9).

Prendendo spunto di alcune parole del card. Ratzinger, Zoffoli tenta di indicare i limiti del metodo adoperato da questi autori nell'uso della sacra Scrittura, e il rischio di un'interpretazione teologica guidata dal soggettivismo e dallo storicismo risultanti da un'indebita separazione tra Scrittura e Chiesa (pp. 10-11). Si costata anche l'influenza protestante nella lettura della Bibbia in ambiente cattolico (pp. 11, 39).

La tesi che riassume la nuova cristologia si può esprimere dicendo che Dio è essenzialmente Amore; e il suo amore implica necessariamente la capacità di compatimento; quindi, il sacrificio costituisce la manifestazione più autentica dell'amore. Da qui si possono tirare gravi conclusioni come quella di Moltmann: «Dio

è certamente uno, ma la croce ce lo presenta in tre persone. Infatti, sono tre persone divine a soffrire sulla croce: il Padre per la separazione del Figlio; il Figlio per la separazione del Padre; e lo Spirito il quale è l'amore stesso trafitto dalla separazione» (p. 65, in calce). Così la «Kenosi» e la «alienazione» viene introdotta nella Trinità stessa.

Una volta impostato il problema, esso viene analizzato nei capitoli III e IV nei suoi 2 grandi aspetti: l'immutabilità dinamica di Dio in Se stesso (cap. III), e nell'Incarnazione del Verbo (cap. IV), per poi applicarlo al tema della «sofferenza» in Dio (cap. V e VI). Nell'esposizione s'intrecciano dei brani scelti sia degli autori sopra citati, sia del Magistero che dei Padri e di san Tommaso, accompagnati di osservazioni critiche e precisazioni con un senso abbastanza chiaro e ovvio.

Lasciando un po' da parte il confronto critico, vediamo alcuni punti salienti di queste pagine. Il nucleo essenziale della tradizione cristiana, che fonda la dottrina sulla «sofferenza in Dio» è:

a) la verità delle due nature nel Cristo, divina ed umana, sussistenti nell'unica Persona del Verbo;

b) la verità della reale distinzione delle due nature;

c) la conseguente legittimità di attribuire a Dio ciò che è proprio dell'uomo e viceversa, fondata sull'unione ipostatica che lascia le due nature realmente distinte e perfette, ciascuna nel suo ordine;

d) l'assoluta impossibilità di attribuire alla natura divina le proprietà di quella umana come se l'unione si fosse operata secondo l'identificazione delle due nature (monofisismo) (p. 39).

La dottrina cristiana ha sempre affermato e crede che Dio è veramente nato e morto, ma che ciò gli è stato possibile in quanto uomo. Il Verbo che è Dio, restando impassibile come il Padre, è nato e morto nella e per la natura umana assunta, la sola capace di nascere e di morire; quindi, «Supposito divinae naturae attribuenda est passio non ratione divinae naturae, quae est impassibilis, sed ratione humanae naturae» (S.Th. III, q.46, a.12, c).

I Padri dei primi secoli intuirono benissimo questa dottrina, preoccupati di rispondere alle istanze della cultura del loro tempo; anche oggi possiamo trovare in loro una risposta alle questioni riguardanti la cristologia e la sofferenza in Dio. L'A. ci offre dei brani bellissimi e pieni di contenuto, di Origene, sant'Ambrogio, san Gregorio Niseno, sant'Ilario, ecc. (pp. 42-44). Sono anche espliciti e abbondanti gli interventi del Magistero in materia (p. 45 a 47).

Per spiegare il mistero della sofferenza di Dio, bisogna affermare che l'Incarnazione del Verbo è la più grande comunicazione di Dio stesso all'uomo; l'assunzione della natura umana che ha come senso l'esaltazione dell'uomo (*humana augens*), non l'abbassamento di Dio (*divina non minuens*). Perciò, si è trattato di un gesto della Misericordia divina, non di un'abdicazione della sua dignità (p. 66).

Il dubbio che per la sua immutabilità Dio rimanga inerte, estraneo, impassibile, si risolve – spiega l'A. –, in virtù dell'unione ipostatica, l'unione più intima possibile tra Dio e l'uomo (p. 68).

Che pensare dunque della «sofferenza di Dio»? Si arriva così alla conclusione nella quale Zoffoli afferma categoricamente che «la sofferenza a Lui attribuita, motivata dall'infelice condizione dell'uomo peccatore, è solo metaforica, non avendo altro fondamento reale che nell'Amore, quale supremo gesto del bene, capace soltanto di “comunicarsi”, non di alienarsi».

Con parole di sant'Agostino, «“tutto il vero male possibile è solo nel peccato e nella pena dovuta al peccato”. E allora, se Dio è impeccabile, è anche necessariamente impassibile» (p. 72). E continua: «Dio ha sofferto realmente, perché è stata del Verbo (Dio come il Padre) la natura umana, soggetta alla passione e alla morte». Ciò rivela quel «che l'uomo peccando, oserebbe fare contro Dio (...) vale a dire: la morte di Cristo evidenzia l'offesa realissima che la protervia umana recherebbe a Dio se Egli potesse soffrire veramente.

Segue che la passione è la suprema rivelazione della gravità del peccato e, insieme, della santità di Dio che intende superarlo con la potenza redentrice del suo amore» (p. 72).

L'esposizione di Zoffoli è chiara, decisa e ricca di argomenti. Bisogna non dimenticare che ci troviamo davanti al grande mistero di Dio e il suo rapporto con il mondo e con l'uomo. E ancora una questione aperta, ma che ha dei limiti ben precisi nell'immutabilità divina e nella «communicatio idiomatum». Quando si parla della «sofferenza di Dio in Cristo», il termine «sofferenza» si adopera nel suo pieno significato, con tutte le sue risonanze umane, come si ha detto chiaramente in queste pagine.

Ciononostante, sembra che si possa dire qual cosa in più riguardo alla sofferenza di Dio in se stesso, ovviamente dentro dei limiti già indicati. Si tratta di un'affermazione analogica, e pertanto, in un certo senso somigliante e nel contempo molto dissomigliante a quel che noi intendiamo per «sofferenza», inseparabile dalla passibilità e dalle conseguenze affettive. In un modo misterioso e ineffabile, che non riusciamo ancora ad esprimere, il peccato, le nostre manchevolezze, la non corrispondenza alla grazia e in genere, il comportamento della creatura hanno, devono avere, una qualche «risonanza» in Dio, che non è pura passività né indifferenza.

Se non potessimo in nessun modo affermare questo, l'agire umano resterebbe chiuso e ridotto a pura immanenza, e si dovrebbe dunque negare anche il senso del pentimento, della contrizione, della penitenza; sembra difficile pensare al valore della mortificazione cristiana, come qualcosa che resta unicamente e totalmente nella creatura. Pensare in un Dio alieno del tutto ai nostri peccati e alla nostra sofferenza, sarebbe assurdo.

Catalina Bermúdez

J. RATZINGER, *La Chiesa*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 144.

Un libro non si conosce dalla copertina e nemmeno dal numero di pagine. Questa piccola opera riunisce sei conferenze e un'omelia. Essa dà la chiave di lettura per l'insieme, cioè, la libertà umana a confronto con l'opera di Dio, la Chiesa.

I primi tre capitoli corrispondono a tre conferenze indirizzate a un gruppo di vescovi del Brasile. Hanno come argomento di fondo i rapporti fra la Chiesa locale e la Chiesa universale. L'A. dice di essere convinto che i problemi che sorgono da questi rapporti possono trovare le giuste risposte soltanto se si tiene presente la testimonianza neotestamentaria sull'origine e natura della Chiesa.

Il cardinale esamina i diversi passi che fa Gesù nell'istituire e fondare una comunità in stretta continuità con il Popolo di Dio dei tempi precedenti, una comunità però che è caratterizzata dalla novità di essere centrata in Lui. In corrispondenza con le intenzioni del suo Fondatore, la Chiesa nascente si autodesigna *ecclesia* con la piena consapevolezza di costituire l'assemblea della Nuova Alleanza, adunata intorno a Gesù Cristo il quale si comunica nel suo corpo e nel suo sangue. È sempre il Signore che riunisce attorno a sé il suo Popolo sia la Chiesa locale, sia la Chiesa universale. Allo stesso tempo, la formula paolina «corpo di Cristo» esprime questa unità dell'*ecclesia* ed anche la sua fonte vivente che è la vita scaturita da Cristo (cfr. L. Cerfaux).

I capitoli 2 e 3 del libro sono uno studio breve e chiaro delle origini del primato di Pietro e dell'episcopato. Fin dall'inizio, i discepoli che si uniscono a Gesù per la fede sono coscienti di essere diventati una nuova comunità facente capo a lui. Non è un gruppo amorfo. Partendo dai documenti l'A. dimostra che il primato romano non è un'invenzione dei Papi, ma un elemento essenziale dell'unità della Chiesa, che risale al Signore stesso e che si è fedelmente sviluppato nella Chiesa nascente. In quanto alla successione apostolica dei vescovi, le fonti mostrano che i primi cristiani erano convinti che gli Apostoli avevano deciso di proseguire sotto la direzione d'autorità stabili e che questa successione corrispondeva alla volontà espressa del Signore.

Perciò l'ordine dell'unità che esiste con l'ufficio del successore di Pietro e i reciproci riferimenti tra i vescovi e con il Papa, appartengono all'essenza della Chiesa come voluta dal Signore. La perdita di questo ordinamento la ferirebbe nella specificità del suo essere Chiesa.

Nello studio delle fondamenta della gerarchia, il cardinale già ha accennato ad alcuni punti che sono sviluppati nel suo intervento sul sacerdozio fatto davanti ai padri sinodali riuniti per lo studio di questo tema nell'ottobre 1990 e che ora appare come capitolo 4 del libro. Gesù crea la nuova figura dei Dodici e dà loro la sua potestà, creando un ufficio totalmente nuovo che non è derivato dall'Antico Testamento. Egli stesso ha trasmesso la struttura della propria missione e la propria esistenza di missione agli apostoli, affidando loro il proprio mandato e legandoli così alla propria potestà. Con alcuni esempi neotestamentari di rilievo,

L'A. mostra come si può arrivare alla conclusione che al termine dell'epoca apostolica ci troviamo in presenza di una teologia compiuta del sacerdozio neotestamentario che fonda l'identità del sacerdote cristiano. In una frase molto bella egli dice che il ministero sacramentale della Chiesa non fa che esprimere la novità di Gesù e mantenerla attuale nel corso della storia.

In questo mondo, non c'è libertà assoluta; essendo la libertà dono, è cosa creata, è condizionata dal Creatore-donante. Nel compimento del loro ministero, i vescovi ed i sacerdoti devono osservare l'ordine stabilito da Gesù, il Dio-uomo, affinché la loro attuazione sia davvero benefica per i fedeli e per se stessi. Tutto questo è vero quando si tratta della riforma nella Chiesa. Nel discorso ai partecipanti del «Meeting» di Rimini, che costituisce il capitolo 5, l'A. parla della vera riforma che è essenzialmente personale, che esige la purificazione dal peccato. Avendo parlato del dono delle chiavi fatto da Gesù a Pietro, già aveva detto che la Chiesa viene fondata sul perdono.

Ora insiste che la Chiesa è una comunità di peccatori convertiti, che vivono nella grazia del perdono. Soltanto a partire da questo rinnovamento del singolo nasce la Chiesa.

Nel capitolo 6 intitolato «Coscienza e verità» sviluppa l'argomento della liberazione dell'uomo. La libertà si fonda sulla verità. Altrimenti l'uomo diventa schiavo dei propri desideri, del consenso del gruppo, delle esigenze del potere politico o sociale, o del formalismo dove il contenuto non conta più. Nel capitolo precedente già aveva detto di ritenere che il nucleo della crisi spirituale del nostro tempo abbia le sue radici nell'oscurarsi della grazia del perdono. Qui mostra che il coraggio di riconoscere la propria colpa non fa male; anzi, è normale. Fa sì che l'uomo sia capace di amore e si apra alla redenzione. La colpa si lava con la riconciliazione e rende la verità finalmente liberante.

Nell'omelia che fa da epilogo all'opera, l'A. ribadisce che la libertà consiste nel servizio alla verità; e trattandosi della Chiesa, la verità è che la Chiesa è opera di Dio e non un partito o gruppo fatto dagli uomini.

Lo scritto è il prodotto di un uomo della Chiesa. È un'opera di un Maestro che conosce la storia esegetica, che sa impiegare le scoperte valide per rimanere il più vicino possibile alla parola biblica.

Inoltre, è l'opera di un Pastore che guarda al bene delle anime. In nessun momento manca un'applicazione al singolo, sia vescovo, sacerdote, o laico. Ed inoltre identifica le impostazioni e gli atteggiamenti che non conducono a pascoli buoni.

Nell'appello che l'A. fa al senso di responsabilità e al buon uso della libertà, egli non ferisce nessuno. Anzi, il suo appello è così delicato che, probabilmente, non sarà udito da chi deve ma non vuole ascoltare.

Il libro sarà molto utile soprattutto ai professori di ecclesiologia e agli studenti di questa materia. Per tutti, è un'opera chiara e profonda, scritta con grande intelligenza e con cuore.

Robert P. Bucciarelli

A. RODRIGUEZ LUÑO, *Etica*, Le Monnier, Firenze 1992, pp. VI + 309 (orig.: *Etica general*, Eunsa, Pamplona 1991, pp. 342).

Forse mai come nel nostro tempo si è parlato e si è scritto tanto di morale e di etica (analogamente ad altri temi intimamente legati con esse) e, al contempo, forse mai come nel nostro tempo l'etica e la morale sono state così maltrattate. Da qui deriva l'interesse di libri come quello che presentiamo, che aiutino a riscoprire il vero senso del bene morale ed incoraggino a praticarlo con costanza. Il prof. Rodriguez Luño, ordinario di Etica Filosofica nella Facoltà di Filosofia dell'Ateneo Romano della Santa Croce, è autore di diverse monografie e di numerosi articoli, che mostrano la sua competenza per intraprendere il difficile, ma esaltante compito di scrivere un manuale di etica.

L'opera si divide in quattro parti per un totale di undici capitoli. La prima parte, «Introduzione all'etica filosofica», studia la costituzione dell'etica come disciplina. Inizia con una nozione preliminare di etica come indagine razionale e sistematica della vita morale secondo la prospettiva della totalità, che si pone in continuità con la conoscenza morale spontanea. Questa nozione è approfondita, allorché si tratta dell'oggetto dell'etica: gli atti umani (oggetto materiale) secondo la loro bontà o malvagità (oggetto formale) in quanto umani (in quanto rendono l'uomo buono o cattivo come persona). Poi si mostra lo statuto scientifico dell'etica, come scienza speculativo-pratica e normativa; l'A. espone e critica le obiezioni di matrice positivista all'etica normativa; e studia il problema dell'universalità e singolarità della verità morale. Il secondo capitolo verte sulla costituzione dell'etica come disciplina filosofica; molto giustamente l'A. vede in tale costituzione uno dei problemi più complessi di questa scienza, poiché alla fin fine molti dei malintesi etici si ricollegano ai diversi livelli in cui i vari autori pongono il problema metodologico e ai differenti modi di considerare l'oggetto dell'etica; problemi entrambi in intimo rapporto con l'idea stessa che si ha della filosofia e del suo oggetto generale. Il prof. Rodriguez Luño ripercorre con acutezza diversi punti di partenza e fondazioni filosofiche della morale, specialmente quella empirista, quella trascendentale e quella fenomenologica; certamente sono fondazioni che rispondono, più o meno, a certe istanze di verità, ma soltanto una filosofia realista – pur salvando queste istanze – arriva a una fondazione ultima della morale. Per completare il quadro epistemologico dell'etica, il terzo capitolo studia le sue relazioni con altre discipline: psicologia, sociologia, metafisica, antropologia e religione; l'opera sottolinea l'importanza – certamente diseguale – che esse hanno per la filosofia morale: l'intima relazione esistente tra di loro rende possibile e necessaria una fruttuosa collaborazione; tuttavia è innegabile l'esistenza di non pochi problemi nei rapporti vicendevoli: quasi sempre l'origine di tali problemi si trova nella confusione dell'oggetto dell'etica con quello delle altre discipline, che sfocia nei diversi psicologismi, sociologismi, fideismi, ecc.; perciò, senza postulare un'indebita indipendenza tra le diverse scienze, occorre rispettare la metodologia propria di ognuna e non oltrepassarne i limiti.

La seconda parte – «Il soggetto morale» – inizia con un capitolo sulla persona come soggetto dell'attività morale: siccome l'etica si occupa delle azioni umane è logico riferirsi ai diversi inquadramenti sottostanti alla teoria dell'azione: teleologico (economicistico ed utilitaristico), causale, intenzionale, linguistico, comunicativo e sillogistico-pratico. Dopo di che l'A. fa vedere la necessità di un inquadramento globale nella prospettiva antropologico-morale; in tal senso si mostra l'unità e la complessità della persona come soggetto ontologico – la persona umana non è la somma di natura e ragione, ma un individuo di natura razionale – e come soggetto morale – l'uomo è soggetto morale soprattutto in quanto dotato di conoscenza intellettuale e volontà libera –. Più spazio viene dedicato, nel quinto capitolo, alla teoria dell'azione volontaria, definita come quella che procede da un principio intrinseco ed è accompagnata dalla conoscenza formale del fine; si studiano poi le caratteristiche dell'azione volontaria, i diversi tipi di volontarietà e l'oggetto diretto e indiretto della volontà, la cui distinzione non è sempre facile da stabilire in pratica, ma che risulta di notevole interesse per risolvere concreti problemi etici. Trattando dei diversi atti della volontà, l'A. dedica uno studio speciale all'amore, che è il suo atto primario e origine degli altri atti della volontà (intenzione, scelta, godimento, ecc.). Poi si descrive l'azione volontaria, in cui si intrecciano l'ordine intenzionale («anima» dell'agire umano) con l'ordine dell'esecuzione («corpo» di tale agire); il capitolo si conclude mostrando la distinzione e la relazione tra operare volontario, speculazione e fare produttivo. La libertà è il tema dell'ultimo capitolo di questa parte; dopo un breve e interessante quadro storico sui problemi filosofici connessi con la libertà, il prof. Rodriguez Luño ne mostra le due dimensioni: l'autodeterminazione (sono io a decidere di me stesso) e l'intenzionalità (la direzione della volontà verso il suo oggetto). L'atto libero è il frutto della collaborazione tra intelletto e volontà e in esso ha un momento importante la ragione pratica, penetrata e mossa dalla volontà per regolare dall'interno le attività in ordine al fine proposto. Dopo lo studio della libertà in se stessa, si mostrano i suoi rapporti con l'affettività, con la verità e la moralità e con l'imputabilità morale: l'A. argomenta con perizia come la libertà non può sopravvivere in un contesto in cui la verità è assente.

La terza parte del libro verte sull'ordine morale; dopo un'introduzione sul problema della struttura dell'ordine morale, si sviluppa in due capitoli; uno studia il bene morale come fine della volontà (la vita felice) e l'altro si riferisce al bene morale come regola della volontà (retta ragione, virtù e norme). Il primo – capitolo settimo – mostra la vita felice come ragione formale, ultima e necessaria del volere umano; la felicità, però, ha le caratteristiche dell'universalità e dell'indeterminazione il che, se da una parte rende possibile la libertà di scelta dei beni concreti, dall'altra impone il compito di trasformare questo ideale indeterminato in un progetto reale di vita; perciò l'A. spiega la determinazione teorica dell'essenza concreta della vita felice e del suo ruolo nell'etica, e le disposizioni personali necessarie perché tale determinazione orienti l'agire effettivo degli uomini; qui

risulta particolarmente importante la causalità dispositiva delle virtù. L'ottavo capitolo ha come obiettivo sviluppare e determinare la stretta relazione esistente tra vita felice e prassi morale vista dal lato di quest'ultima, cioè precisare i criteri di cui l'uomo dispone per la realizzazione progressiva e continua della vita felice nella propria vita quotidiana; sebbene molti moralisti abbiano fondato il concetto di etica sul criterio del dovere o delle norme, san Tommaso – secondo un pensiero che si fa ogni volta più diffuso – additava la virtù come il genere supremo del bene morale: è ciò che si potrebbe chiamare aspetto «assiologico-oggettivo» della virtù, diverso dall'aspetto «psicologico-soggettivo» studiato più avanti, due aspetti – chiarisce l'A. – che sono in realtà inseparabili. Siccome la vita buona è il retto dispiegarsi della conoscenza e dell'amore, le virtù etiche, in quanto aprono la volontà alle esigenze dell'amore e limitano la veemenza degli impulsi sensibili e dell'agitazione esterna, sono la via per sviluppare la vita felice; pertanto sono le virtù a giustificare le norme e non viceversa: un'etica limitata alle norme, soprattutto quelle proibitive, sarebbe una moralità deficiente, se non corrotta. Il capitolo termina con una fine analisi che precisa e depura i concetti di retta ragione e di legge naturale come criteri di moralità.

La quarta parte si riferisce alla realizzazione dell'ordine morale e inizia – capitolo nono – con la dimensione psicologica della virtù; affinché si dia un retto agire umano non basta la buona volontà, è necessaria anche la rettitudine delle altre facoltà che intervengono nell'azione; e qui ha il suo posto la virtù che, come abito operativo buono, perfeziona le potenze disponendole a realizzare atti buoni con facilità, prontezza, con piacere e naturalezza nelle diverse circostanze e di fronte a diversi oggetti. Poi si studiano i tipi di virtù, la loro acquisizione, il significato del termine medio e la connessione fra di esse tramite la prudenza, che spiega l'impossibilità dell'esistenza di una virtù etica isolata dalle altre. Il decimo capitolo verte sulla conoscenza pratica: per applicare alle concrete azioni la conoscenza morale universale, occorre una conoscenza morale particolare, cioè l'apprensione e la valutazione personale dei fini che attraggono, delle possibilità di agire che si presentano e delle azioni che si sono realizzate; tale conoscenza pratica si caratterizza per la sua singolarità e per la sua dipendenza dalle proprie disposizioni di animo. Dopo aver spiegato la natura dell'imperio prudenziale, l'A. fa vedere il suo rapporto con le virtù e le disposizioni affettive, il che permette di intendere che la conoscenza pratica è un'attività fondamentalmente morale e deve essere uno dei primi obiettivi dell'educazione etica. In seguito analizza la coscienza morale come giudizio che personalizza le esigenze delle virtù e delle norme, e ricorda l'estrema importanza della formazione della coscienza, non soltanto tramite il discernimento e la riflessione, ma anche con la pratica delle virtù e la lotta contro i vizi. L'ultimo capitolo – l'undicesimo – sviluppa i criteri per il giudizio morale delle azioni umane, come a dire il modo di risolvere in pratica i problemi etici; perciò inizia con le radici o fonti della moralità (oggetto, fine e circostanze) e spiega il significato morale di esse; mostra poi la moralità delle passioni secondo la

loro conformità o meno alla retta ragione. Di grande importanza pratica è lo studio etico delle azioni con effetti indiretti e delle condizioni per la cooperazione al male. Il peccato, filosoficamente considerato, si mostra come atto contrario alla ragione, ma – ricorda l'A. – neppure il filosofo, aiutato dalla metafisica e dalla teologia naturale, può dimenticare il suo carattere di allontanamento da Dio. Una dozzina di pagine, profonde e interessanti, vengono dedicate all'esposizione e alla critica della concezione proporzionalista e consequenzialista del giudizio morale.

Senza dubbio ci troviamo di fronte a un libro di spiccata densità speculativa, in cui l'A. mostra la sua padronanza della letteratura etica, classica e recente, per cui non gli sfuggono gli scottanti problemi morali che si è posto e si pone l'umanità. In questo senso l'opera fa un continuo riferimento alla realtà vissuta che, oltre a chiarire i concetti, mette in risalto il carattere realistico dell'etica proposta. Tuttavia, sebbene sia un manuale, non è possibile leggerlo in fretta, poiché diversi brani richiedono un'attenta meditazione per arrivare al fondo del pensiero sviluppato; perciò risulta opportuna l'inclusione di paragrafi con i caratteri tipografici più piccoli che possono tralasciarsi in una prima lettura; anche la numerazione marginale e i frequenti riferimenti interni aiutano ad un maggiore approfondimento ed interrelazione dei temi trattati. Insomma, il prof. Rodriguez Luño offre un'opera molto utile, non soltanto ai filosofi, ma a tutti quelli che hanno interesse per le ragioni e la pratica della vita felice; come indica il prof. Caffarra nella prefazione «benché il testo sia un trattato di etica filosofica, non posso non raccomandarne la lettura attenta anche agli studiosi di etica teologica. Sono sempre più convinto che una delle radici più importanti (o la radice principale?) dell'attuale crisi teoretica in cui versa la teologia morale, sia di carattere filosofico» (p. V).

Enrique Colom

W.E. MAY, *An Introduction to Moral Theology*, Our Sunday Visitor, Huntington (IN) 1991, pp. 239.

Scrivere o parlare oggi di etica è diventato quasi un fenomeno sociale. La questione morale è vivamente sentita a tutti i livelli, dalla vita quotidiana, ai rapporti interpersonali, al vissuto sociale, all'economia, alla politica, alla scienza, alla filosofia, alla fede. Le nuove prospettive aperte in tutto il mondo con i fatti dell'est europeo e del Medio Oriente, alle soglie del terzo millennio, sottolineano ancora di più l'urgenza della riflessione morale. Ma risulta ancora un fenomeno per molti versi ambiguo, e molte delle voci che concorrono al dibattito sono piuttosto disorientate e creano più che altro confusione in un argomento così importante e così delicato per le sue implicazioni personali, che ha invece bisogno di un clima sereno e rigoroso di studio e riflessione.

Un importante contributo di chiarificazione e approfondimento lo costituisce questo libro del prof. William E. May, da poco titolare della cattedra Michael McGivney di teologia morale all'Istituto Giovanni Paolo II di Washington, DC. Frutto maturo di molti anni di lavoro e di insegnamento, e soprattutto di una profonda vita di fede, *An Introduction to Moral Theology*, è una esposizione succinta, incisiva, e molto viva, delle nozioni fondamentali della morale cattolica, come annuncia nella *Prefazione* il card. di Washington, DC, James A. Hickey. Infatti, la riflessione teologica, specie quella morale, non può mai essere una semplice attività intellettuale, ma coinvolge la propria vita e attinge ad essa. Soltanto in questa prospettiva si può capire in profondità il collegamento tra morale e vita cristiana, e quindi che cosa significa seguire il Signore Gesù.

Il libro consta di una *Introduzione* che presenta i punti centrali che articolano la vita morale, i quali vengono poi sviluppati in 6 capitoli: 1) *Dignità umana, agire umano libero, e coscienza*; 2) *La legge naturale e la vita morale*; 3) *Principi e norme morali assolute*; 4) *Peccato e vita morale*; 5) *La fede cristiana e la nostra vita morale*; 6) *La Chiesa come maestra di morale*. Alla fine c'è un indice analitico molto particolareggiato.

Sin dall'inizio, il prof. May ci situa nella corretta prospettiva per rispondere alla grande questione morale, da lui formulata nei seguenti termini: «chi siamo e che cosa dobbiamo fare per essere pienamente ciò che siamo?». Il profondo rapporto tra il soggetto personale e il suo agire sta alla base dell'etica, sia in quanto vita morale che in quanto riflessione su di essa. Infatti, la persona umana sa per propria esperienza che costruisce se stessa attraverso le sue azioni, che la sua pienezza dipende dalle sue libere scelte.

Il punto di partenza è la nostra condizione di persone umane, dotate di una dignità incommensurabile. Tale dignità comporta, da una parte, che possiamo conoscere, anche con la luce della ragione naturale, la *verità* su di noi («ciò che siamo») e l'esigenza intrinseca di una piena realizzazione di tale verità («ciò che dobbiamo fare per essere pienamente ciò che siamo chiamati ad essere»), e, dall'altra, che possiamo portarlo a compimento («fare ciò che abbiamo scoperto di dover fare per essere pienamente ciò a cui siamo chiamati»). È molto ricorrente nel libro questo binomio che esprime la tensione dinamica della persona umana verso la pienezza, e che porta al prof. May a parlare, in continuità con la tradizione cattolica, di una doppia dignità: quella originale, che è un dono ricevuto con l'esistenza, e quella che dipende dalle nostre libere scelte.

Ecco il nocciolo della morale. Come evidenzia molto bene il prof. May, *siamo* persone sin dall'inizio della nostra esistenza, non lo diventiamo col tempo. Ma lo siamo *incoativamente*, non in pienezza, al massimo. Spetta a noi, in quanto esseri intelligenti e liberi, di configurare le nostre vite e portarle a compimento mediante il nostro agire libero. La morale tiene quindi insieme questi due momenti: essere in pienezza e agire.

Di qui l'importanza delle singole azioni per la vita morale. Gli atti umani non sono qualcosa che «ci capita», non sono eventi fisici che vanno e vengono come il cadere delle foglie. Sono piuttosto l'espressione esteriore della scelta di una persona, la rivelazione o messa in evidenza della sua identità morale. Sono, quindi, realtà spirituali che rimangono nella persona finché non si fanno scelte contrarie. Al centro dei nostri atti, in quanto liberi e personali, c'è una scelta libera, autodeterminante, che rimane in noi configurando il nostro essere morale. Il prof. May può così presentare in modo adeguato l'intrinseco rapporto tra la moralità dei singoli atti e il carattere morale della persona, che è uno degli argomenti attuali più dibattuti. Proprio perché i singoli atti manifestano la vita morale e la configurano, è di capitale importanza la loro moralità. Altrimenti vengono confinati nella periferia della persona, come qualcosa senza valore e senza rilevanza, e di conseguenza la vita morale diventa qualcosa di astratto e formale senza nessuna incidenza sui mille atti singoli che di fatto compongono la nostra esistenza quotidiana.

Dopo queste premesse, il discorso si va snodando secondo una sequenza logica molto coerente. I capitoli 2 e 3 sono dedicati alla conoscenza della *verità*. «Ciò che siamo» e «ciò che dobbiamo fare per esserlo pienamente» appartiene al disegno divino che con sapienza e bontà ha associato l'uomo alla Provvidenza con cui Dio si prende cura dell'uomo e del mondo. Tale disegno divino è chiamato *legge* in quanto costituisce la norma suprema della vita umana. Lo studio della *legge naturale* altro non è, quindi, che lo studio della conoscenza che l'uomo ha del disegno divino, dai suoi principi più generali fino alle norme più concrete. La *ragione* ha qui un ruolo primordiale per individuare le esigenze intrinseche della nostra piena realizzazione. In questo modo il prof. May riesce a dissipare uno dei pregiudizi attuali più comuni: considerare la legge e le norme morali come qualcosa di estrinseco, di imposto dal di fuori, che coartano la nostra libertà, e che non hanno nulla a che vedere con la nostra dignità umana.

In questi capitoli, il prof. May ci offre una analisi molto accurata del pensiero di S. Tommaso e della dottrina del Concilio Vaticano II, per passare poi a sviluppare alcuni punti concreti. In ciò dichiara espressamente di seguire le opere di tre autori contemporanei: G. Grisez, J. Finnis e J. Boyle (purtroppo poco conosciute in Italia anche perché non sono state ancora tradotte). Questi autori stanno da tempo lavorando per chiarire e approfondire alcuni punti centrali della tradizione morale cattolica al riguardo. In concreto, May ne indica tre: 1) l'identificazione dei beni umani, oggetto delle nostre inclinazioni naturali, che articolano le dimensioni fondamentali della pienezza umana; 2) la identificazione e la formulazione dei diversi livelli di principi e precetti morali, intrinsecamente dipendenti dalla suddetta pienezza umana; e 3) la identificazione e la formulazione di una serie di principi intermedi che consentono il passaggio alle norme morali concrete, evidenziandone così la loro dipendenza anche dalla realizzazione integrale dei beni umani, e che perciò vengono chiamati *modi di responsabilità*.

Questo contributo di chiarificazione, in continuità con la tradizione morale cattolica, in particolare con il pensiero dell'Aquinate, è particolarmente importante, sottolinea il prof. May, perché rende ragione del ruolo delle norme concrete nella configurazione e manifestazione della vita morale. Infatti, esse non sono altro che la formulazione della moralità dei singoli atti, in quanto che concorrono alla realizzazione o non realizzazione della nostra pienezza. In questo modo si supera sia il pericolo sempre incombente di sfigurare la vita morale riducendola a un insieme di permessi e proibizioni, di cui la tradizione morale del passato non è stata sempre immune, e che poneva con urgenza il bisogno di un rinnovamento per recuperare l'interiorità della vita morale, come è stato chiaramente indicato dal Concilio Vaticano II, sia l'estremo contrario, non meno insidioso, di chi volendo evitare il fisicismo e il legalismo di considerare le nostre azioni come fatti isolati *prodotti* dalla persona e che dovrebbero adeguarsi alle *norme standard di produzione*, finisce col relativizzare tutte le norme morali e col lasciare la vita morale all'arbitrio dell'agente, sia che si tratti di una non meglio precisata *intenzione*, sia che si tratti della *ottimizzazione dei risultati*. La cartina di tornasole di tutto ciò è la negazione dell'esistenza di azioni intrinsecamente cattive, cioè sempre e comunque, perché sono radicalmente contrarie alla nostra pienezza, e conseguentemente di norme morali che formulano tale immoralità in modo assoluto e universalmente valido. Tale negazione è stata proposta, tra le altre, dalle diverse correnti attuali denominate diversamente *utilitarismo*, *conseguenzialismo*, o *proporzionalismo*. Il prof. May fa una coraggiosa e accurata critica di tali correnti, mostrando la dissoluzione della vita morale che comporta la negazione dei *moral absolutes*.

L'uomo può conoscere la verità morale, e questo è importante sottolinearlo, con la ragione naturale. Ma è alla luce della fede, alla luce della Parola di Dio che si è fatta carne in Cristo, che scopriamo la profondità insondabile della dignità della creatura umana, immagine e somiglianza di Dio, chiamata a partecipare alla sua vita intratrinitaria, e a collaborare con Gesù nel perfezionare la Creazione e nel redimerla dal peccato. Ed è soltanto con la azione dello Spirito Santo, che infonde in noi la grazia divina, che siamo capaci di vivere le esigenze della nostra altissima dignità. Per questo il prof. May conclude che la nostra vita morale è una risposta alla chiamata di Dio a essere fedeli alla Parola che ci ha affidato. Di fronte alla realtà del peccato, tante volte presente nella nostra vita, l'esistenza cristiana si configura come un cammino di conversione verso la pienezza dell'amore in Cristo. Questo è il contenuto dei capitoli 4 e 5, nei quali il prof. May ci fa vedere come la vita morale cristiana, cioè la pienezza in Cristo, sia l'autentica realizzazione, trasformata ed elevata, dei beni umani, cioè della morale naturale. In questa prospettiva, le nostre azioni acquistano una particolare rilevanza in quanto che contribuiscono alla istaurazione del Regno di Cristo, già presente qui sulla terra nella Chiesa, e che si va estendendo fino a quando «Cristo sarà tutto in tutti». La *nuova legge* della vita in Cristo è «l'amore di Dio che è stato infuso nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo» (Rm 5, 5). Perciò l'amore a Dio e al prossi-

mo, da una parte, riassume in sé tutte le norme morali, e, dall'altra, dà nuove prospettive al loro contenuto, come si vede nelle *Beatitudini*. Poiché la nostra trasformazione in Cristo non è ancora completa, ma «l'uomo interiore si rinnova di giorno in giorno» (2 Cor 4, 16), le norme morali esprimono le esigenze della vocazione cristiana.

Il capitolo 6 è dedicato alla missione di trasmettere l'insegnamento morale di Cristo che la Chiesa ha ricevuto da Lui stesso. Affinché in ogni luogo e in ogni tempo, la realizzazione pratica della vita cristiana sia pienamente fedele alla vita e alle parole di Cristo, come lo sono state, ognuna in modo diverso secondo il proprio carisma, quelle dei santi, lo stesso Cristo ha affidato al Magistero della Chiesa la garanzia dell'infallibilità nell'insegnamento della verità. Il prof. May espone in modo molto accurato diversi punti di questo importante argomento, oggi al centro di un grande dibattito, soprattutto negli Stati Uniti, da parte della cosiddetta «teologia del dissenso». In particolare, tratta l'autorità e l'autorevolezza del Magistero nell'insegnamento di norme morali concrete, l'infalibilità del Magistero universale e ordinario a questo riguardo, il ruolo dei teologi e il loro rapporto con il Magistero, e il corretto atteggiamento dei fedeli nei riguardi dell'insegnamento morale proposto dal Magistero in modo autorevole anche se non infallibile. Alla luce del Vaticano II e della recente *Istruzione* «sulla vocazione ecclesiale del teologo» risulta che la riflessione teologica ha una missione di servizio che non può mai mettersi in contrasto con l'autorità dei Pastori, ai quali compete in modo proprio la missione di insegnare la verità, e per cui godono, nelle dovute condizioni, del carisma dell'infalibilità.

Il libro è saldamente ancorato, da una parte, nelle Scritture così come sono interpretate dalla Tradizione e dal Magistero della Chiesa, e, dall'altra, nella tradizione morale cattolica, in particolare S. Tommaso d'Aquino e gli sviluppi e l'interpretazione che del suo pensiero hanno fatto autori contemporanei come G. Grisez, R. García de Haro, e S. Pinckaers, esplicitamente citati da May. Ma è soprattutto l'opera di G. Grisez, col quale ha collaborato diverse volte, che costituisce la cornice di riferimento di tutta la riflessione, e di cui si riconosce ampiamente debitore. Per molti versi questo libro offre una presentazione sintetica e sistematica del lavoro di studio e di riflessione sulla morale cattolica che nel corso degli ultimi vent'anni ha fatto questo gruppo di autori anglosassoni: G. Grisez, J. Finnis e J. Boyle, affiancati dallo stesso May.

Il prof. May dimostra, d'altronde, di conoscere molto bene i principali libri di teologia morale pubblicati in quest'altra sponda dell'Atlantico, come si vede dalle abbondanti citazioni di essi. E ciò gli fa certamente onore, poiché al di là della distanza geografica e della diversità delle lingue, continua a esistere tra i due mondi un divario culturale e intellettuale che certe volte è più profondo di quanto non si pensi. Molte iniziative sono state prese per colmarlo (tra le altre, la stessa sede dell'Istituto Giovanni Paolo II a Washington, DC) e lo stesso prof. May è da tempo all'avanguardia di questo processo di avvicinamento. Nell'*Introduzione*,

May fa riferimento esplicito ai libri di C. Caffarra (*Viventi in Cristo*), S. Pinckaers (*Les sources de la morale chrétienne*), e R. García de Haro (*Legge, coscienza e libertà; L'agire morale e le virtù*), e al fatto che soltanto quello di Caffarra è tradotto all'inglese, mentre si augura che gli altri vengano tradotti presto. Dall'altra parte, dobbiamo notare che nessuno dei libri di May (né degli autori a cui si ispira principalmente: Grisez, Finnis, Boyle) sono stati tradotti all'italiano. Senz'altro, un proficuo interscambio tra le due produzioni letterarie gioverebbe molto alla riflessione morale. Questo libro di May si dimostra perciò molto valido, non soltanto come un primo approccio all'insegnamento della morale cattolica, ma anche per quanti vogliono approfondire le sue nozioni fondamentali. Il titolo di *Introduzione* esprime la consapevolezza della vastità e della densità di un campo come la *teologia morale*, ma la trattazione degli argomenti è sistematica ed esauriente, e l'Asa combinare la profondità propria di uno studio universitario di qualità, con la chiarezza che lo rende accessibile al gran pubblico.

Aurelio Ansaldo

D. VON HILDEBRAND, *Liturgy and Personality*, 3^a ed., 2^a ris., Sophia Institute Press, Manchester (NH) 1990, pp. 182.

D. VON HILDEBRAND, *Transformation in Christ*, Sophia Institute Press, Manchester (NH) 1991, pp. 340.

In un saggio pubblicato nel 1966 (*Phenomenology of Values in a Christian Philosophy*, nell'opera collettiva G.F. McLEAN (ed.), *Christian Philosophy and Religious Renewal*, CUA Press, Washington, DC, 3-21), von Hildebrand prendeva spunto da una battuta del poeta francese Paul Claudel, che coglieva nel segno il disagio sempre più crescente, anche tra cattolici, nei confronti della *morale*: «Nessuno potrà mai farci amare la morale. Possiamo amare soltanto Gesù». Queste parole stigmatizzavano il divario, e addirittura l'opposizione, che si erano venuti creando tra queste due realtà: morale e vita cristiana.

Da una parte, la vita cristiana, sentita come un rapporto personale con Gesù, tutto incentrato sull'amore, intriso di semplicità evangelica, che valorizza il carattere unico e irripetibile di ogni singola persona, che va diretto al cuore dell'uomo (nella sua più nobile dimensione), che dà spazio alla sua libertà, che lo riempie di letizia, e che si presenta come un altissimo ideale, il quale impegna al massimo l'uomo e, senza nascondere le esigenze che comporta, rende più facile e amabile seguire Gesù da vicino, così come l'amore umano rende più facili tutte le fatiche degli innamorati.

Dall'altra parte, la *morale*, sentita come qualcosa di impersonale e di estrinseco: un insieme di regole quanto mai minuziose (precetti e divieti) da osservare alla lettera. Una siffatta immagine negativa, mortificante e dispregiativa della mo-

rale, non poteva non renderla odiosa e addirittura contraria all'autentico spirito del Vangelo. Di qui i diversi rifiuti della morale, le diverse ribellioni contro il suo giogo insopportabile, ripetute lungo questo secolo, e che tutt'oggi costituiscono un problema vivissimo. La situazione precipitò poi in tal modo che il Concilio Vaticano II ne raccolse la sfida ed indicò i principi teologici per il rinnovamento della morale e della vita cristiana.

Sin dai primi sintomi del malessere negli anni '20-'30, il filosofo tedesco nato a Firenze colse la gravità del problema e si adoperò – in quasi tutte le sue opere – per ricucire lo strappo tra morale e vita cristiana, mostrandone il vero volto dell'una e dell'altra. Avvertì con lucidità che una tale situazione esprimeva disagio non soltanto nei confronti della morale, ma anche nei confronti della vita cristiana. Infatti, per gli uomini e le donne che vivono in mezzo al mondo (la stragrande maggioranza), la stessa vita cristiana si presentava come qualcosa di irraggiungibile, di troppo lontano e troppo elevato, riservata a quelli che con vocazione particolare si staccavano dal mondo. E fu proprio la ricerca di autenticità evangelica di un contatto personale e vivo con Gesù, di una via per superare lo iato tra vangelo e quotidiano, che portò alcuni a demonizzare la morale per consentire alla vita cristiana di espandersi senza costrizioni, di esprimere le sue ricchezze, di farsi guidare dallo Spirito Santo.

Paradossalmente, però, una tale soluzione, per quanto affascinante e stimolante potesse sembrare, non poteva non dimostrarsi molto problematica, poiché in realtà continuava la scissione dell'uomo in due sfere, che non riescono mai a toccarsi, rimanendo estrinseche l'una all'altra: natura e grazia. Perciò il ricupero evangelico della vita cristiana doveva passare attraverso il rinnovamento della morale, e viceversa. Ed è ciò che von Hildebrand cercò di approfondire e sviluppare con le sue analisi filosofico-teologiche.

Infatti, dopo la sua tesi di laurea e la sua tesi di abilitazione per l'insegnamento universitario secondo l'ordinamento tedesco, le prime opere pubblicate da von Hildebrand riguardavano proprio argomenti nei quali si rifletteva di più questo disagio e che perciò ponevano con urgenza il problema del rapporto tra morale e religione, e quindi del loro rinnovamento. Basti pensare a: *Purezza e verginità* (originale tedesco del 1927, apparso poi in diverse lingue, in italiano per i tipi di Borla soltanto nel 1964), *Il matrimonio* (originale tedesco del 1929, pubblicato subito in italiano dalla Morcelliana, che ne fece poi diverse ristampe fino alla 4ª nel 1959), e poi le due che stiamo presentando, scritte mentre insegnava in Europa, per continuare poi negli Stati Uniti con la trilogia sull'*etica* e tante altre, fino alla sua morte nel 1977. Purtroppo erano da tempo esaurite e non risultava facile reperirle, sia nelle lingua originale (tedesco o inglese), sia nelle diverse traduzioni (non esiste ancora in italiano l'importantissima *Etica*).

Dopo un periodo di oblio, l'interesse per il suo pensiero si è risvegliato, soprattutto negli Stati Uniti, ad opera sia della sua erede intellettuale e spirituale, la prof.ssa Alice von Hildebrand, che dei suoi discepoli tra quanti seguivano i suoi

corsi alla *Fordham University* di New York. Alcuni di questi, tra i quali il prof. Josef Seifert, hanno poi dato vita alla *Internationale Akademie für Philosophie* (Liechtenstein, Europa), che sta contribuendo a far conoscere e approfondire le riflessioni di questo grande pensatore. Nell'ambito di lingua inglese, il *Sophia Institute*, con sede a Manchester (Stati Uniti), ha cominciato da qualche anno a ristampare le diverse opere. La pubblicazione ravvicinata di queste due, profondamente collegate nel loro contenuto, ci dà l'occasione di presentarle insieme.

Liturgy and Personality (LP) apparve originalmente in tedesco nel 1933 (due anni dopo fu pubblicato in italiano dalla Morcelliana, che ne fece una 2^a ed. nel 1948). La versione inglese, pubblicata nel 1943, fu poi rivista e ristampata nel 1960. La nuova edizione del 1986 (ristampata quattro anni dopo), viene arricchita con una prefazione di Alice von Hildebrand che ci fornisce un particolare prezioso: «(...) questo libro è una testimonianza personalissima della vita spirituale dell'autore. (...) Per questo motivo von Hildebrand poté scrivere questo gioiello spirituale in solo 23 giorni! Come lui stesso dice nelle sue *Memorie*: "il frutto era maturo; tutto quanto ci voleva era prenderlo dall'albero"» (pp. xiii-xiv).

Transformation in Christ (TC) è ancora di più frutto della vita spirituale dell'autore. Fu scritto negli anni difficili della persecuzione nazista, di cui von Hildebrand fu oggetto particolare per le sue coraggiose denunce della mostruosa ideologia, e che lo costrinse a fuggire prima in Austria, poi in Francia, Svizzera, Portogallo, e finalmente in America. Nello stesso anno in cui abbandonava l'Europa fu pubblicato a Einsiedeln-Köln dalla Benzinger con lo pseudonimo di Peter Ott. Soltanto nella 3^a ed. del 1950 fu messo il nome dell'autore. Fu pubblicato in inglese nel 1948 e ristampato sette volte fino al 1973 (l'unica edizione italiana, della Morcelliana, risale al 1952). Questa nuova edizione è anche presentata da Alice von Hildebrand.

Questi libri non sono però semplicemente il racconto di sublimi esperienze religiose, anche quando ciò potesse spiegare le successive riedizioni e ristampe. Sono una attenta analisi filosofico-teologica di una realtà di fatto: la vita dei cristiani che si impegnano per incarnare nella loro esistenza quotidiana la vita di Cristo. E ciò sta a dimostrare anche il rapporto reciproco tra lo studio scientifico dei misteri rivelati e la vita di fede: l'uno porta all'altra, e non può esistere l'uno senza l'altra. Proprio qui si trova uno dei punti centrali del suo pensiero, il quale si dimostra particolarmente decisivo per il rinnovamento della morale. Dietrich von Hildebrand non fa speculazioni in astratto, ma cerca sempre la verità là dove si trova: nell'esperienza della realtà, nei fatti. Nella vita cristiana, in quanto fatto di esperienza vissuta, quale si svela a noi soprattutto nella vita dei santi, si può cogliere in pieno la cittadinanza cristiana della morale. La vita cristiana si dimostra, infatti, non soltanto la morale più eccellente, ma l'autentico compimento di questa. Risulta, quindi, pienamente coerente che il suo impegno filosofico fosse accompagnato dal necessario collegamento per restituire alla vita morale il suo vero volto di pienezza umana. Benché l'uomo possa, con la luce naturale dell'intellet-

to, dare ragione della vita morale e mostrarne lo splendore, questa rimane incompleta, insufficiente, di fronte alla grandezza della vita nuova in Cristo.

Sin dalle prime righe di *Transformation in Christ*, von Hildebrand ci situa nella corretta prospettiva per superare il divorzio tra natura e grazia, tra umano e cristiano, tra vita morale e vita nuova in Cristo: «(...) il fine a cui Dio nella sua ineffabile misericordia ci ha chiamati non è soltanto una perfezione morale, che non sarebbe qualitativamente diversa da quella naturale, ricevendo soltanto un significato soprannaturale dalla grazia nascosta, bensì è la pienezza soprannaturale di virtù del Cristo, la quale anche qualitativamente costituisce qualche cosa di completamente nuovo in confronto di qualunque virtù puramente naturale». La grazia divina, la vita in Cristo, non sono qualcosa di giustapposto a una natura umana preesistente, la quale sarebbe autonoma nei confronti della fede, ma in ogni uomo, come in Cristo, formano una unità perfetta, senza confusione e senza divisione. Soltanto in Cristo, l'uomo diventa pienamente uomo, perché è stato creato e fatto figlio di Dio in Cristo, e dopo il peccato è stato ricreato e redento in Cristo.

Perciò, la vita morale si configura come un costante processo di sviluppo della vita nuova, di identificazione con Cristo, di redenzione dal peccato, ma questa trasformazione deve essere totale, deve arrivare fino alle ultime pieghe del nostro essere più profondo e delle realtà del mondo, fino alla instaurazione definitiva del Regno di Dio. È, quindi, una morale della santità, perché spinge continuamente verso la pienezza umana e cristiana. Invece, una morale che si ritiene sufficiente nella sua autonomia dalla fede, che non dà spazio e non si apre all'intervento della grazia, ma anzi la considera strana, diventa «moralismo», cioè riduzione della morale a un comportamento standard secondo regole arbitrariamente fissate, sia dalla natura, sia dagli uomini, e quindi ricerca agonizzante di giustificazione della norma per se stessa.

Infatti, «l'effetto della vita soprannaturale nell'*ethos* della persona, ossia il formarsi in noi di quella vita che è illuminata dal volto dell'*uomo nuovo* in Cristo» costituisce un salto di qualità tale che il cristiano non può più comportarsi, anche riguardo a tutte le realtà del mondo e pur nel rispetto della loro struttura propria, come un pagano. I diversi capitoli del libro snodano i diversi aspetti della *trasformazione in Cristo*, che progredisce gradualmente verso il compimento definitivo e non secondo successive tappe di sviluppo. La vita morale acquista dimensioni nuove, sconosciute senza la fede, poiché non si struttura più secondo lo schema classico delle virtù cardinali (dipendente dalle passioni naturali), ma attorno alle virtù cristiane, che sono forma dell'amore: pentimento, semplicità, umiltà, fiducia in Dio, pazienza, mansuetudine, misericordia, compunzione, sobrietà, abbandono; in definitiva, le Beatitudini. Qui, come in tanti altri punti, von Hildebrand si dimostra grande conoscitore di S. Agostino.

E proprio la *trasformazione in Cristo* si fa anche, e in un modo specifico, attraverso la Liturgia. Ecco la connessione intrinseca tra i due libri. La radicalità di tale *trasformazione* si manifesta nel fatto che la Liturgia sviluppa in modo eminent-

te ogni persona fino a farne una grande *personalità*, anche umana. Nella Liturgia la persona si forma nel corretto atteggiamento verso Dio, verso gli altri, e verso il mondo. E questo non perché la Liturgia sia un processo pedagogico di educazione, ma proprio perché mette la persona in contatto diretto con Cristo. Infatti, «la trasformazione più profonda della personalità non avviene quando questa è ricercata con ogni mezzo, ma quando è frutto di un atteggiamento che ha valore in se stesso. Come nel caso dell'amore che è totalmente indirizzato verso il suo oggetto, l'amore che essenzialmente è una pura risposta al valore, che può esistere soltanto come una risposta al valore della persona amata, e che non esisterebbe più non appena diventasse una tecnica pedagogica per il progresso personale» (LC 7).

Nella Liturgia, l'uomo si rivolge a Dio per Se stesso e non per qualcos'altro, in un atteggiamento di amore, di adorazione, di lode. Si tratta di un rapporto personale, non individualista, di ognuno isolato dagli altri, ma nella *comunione della Chiesa*. Quindi l'uomo si rivolge agli altri uomini, ai beni e ai valori umani, alla luce di Dio, Bene e Valore Supremo, anche per loro stessi e non per qualcosa d'altro. Attraverso la Liturgia passa il rinnovamento della vita cristiana, e quindi anche quello della morale. Infatti, la vera *personalità* altro non è che la pienezza della vita cristiana, la santità, alla quale sono chiamati tutti gli uomini, come ha affermato solennemente il Concilio Vaticano II.

La *trasformazione in Cristo* è, è stata, e sarà sempre lo spirito della Liturgia, nelle sue diverse forme, passate, presenti o future. Tale spirito non è legato a una determinata forma liturgica, ma è presente in tutte. Così anche questi libri, sebbene facciano riferimento esplicito, nelle citazioni, alla liturgia romana del tempo in cui furono scritti, la trascendono perché non rimangono nelle forme esterne, ma parlano di *verità eterne*. Ci auguriamo che vengano presto ripubblicati in italiano e possano così contribuire in modo efficace all'autentico rinnovamento della morale e della vita cristiana, sulla scia del Concilio, tutt'ora incompiuto.

Aurelio Ansaldo

A. CHAPPELLE, *Les fondements de l'éthique. La symbolique de l'action*, collection IET, Ed. de l'Institut d'Etudes Théologiques, Bruxelles 1988, pp. 210.

Il sottotitolo di questo saggio, *la symbolique de l'action*, ci indica l'asse intorno al quale si sviluppa il suo contenuto. Da tempo, l'attenzione degli studi di etica e/o di morale si sta rivolgendo verso l'azione umana, quale via di ricupero di una realtà che era rimasta senza radici, sospesa nell'aria, lontana dalla vita reale degli uomini, alla ricerca della propria identità. Questo libro vuole appunto riscoprire i fondamenti ontologici dell'agire umano e della sua moralità.

La moralità dell'uomo si può capire e spiegare soltanto se prima si capisce e si spiega l'agire umano. Perciò le premesse ontologiche che l'A. colloca all'ini-

zio: «L'etica suppone una visione dell'uomo e del mondo. L'agire umano e l'essere dell'uomo vanno sempre insieme. Etica e ontologia non si possono separare», sviluppate poi nella lunghissima *Introduzione*, che di proposito occupa quasi tanto quanto gli altri quattro capitoli del libro. Pur nella sua relativa ampiezza, non è che un riassunto, sistematico e sintetico, delle «determinazioni antropologiche indispensabili per capire il *simbolismo dell'azione*» (p. 15). Ora, il legame tra *essere e agire* non è qualcosa di nuovo: appartiene alla tradizione filosofico-teologica che, partendo da Aristotele, ha avuto in S. Tommaso d'Aquino il suo momento culminante. Ed in questo alveo si inserisce pienamente il libro del prof. Chapelle. Ma è nel contempo profondamente innovatore, poiché ri-pensa e ri-presenta il rapporto tra *essere e agire* in un modo molto suggerente e originale.

Il simbolismo dell'*azione* rimanda alla persona nella sua esistenza singolare, che si configura come un profondo rapporto tra storia e libertà. La persona è unica nella sua concretezza e temporalità. Non può essere capita in modo astratto, a-temporale, concettuale, ma soltanto nella specificità della sua esistenza nel tempo, anche per quanto riguarda il suo essere in rapporto agli altri. L'agire umano è *simbolico* in quanto la persona ci si mostra nell'itinerario della sua libertà. Ed un tale itinerario passa invariabilmente attraverso l'esperienza del male e del peccato. Prendendo spunto della parabola del figliol prodigo, che è emblematica della situazione dell'uomo nel mondo, il prof. Chapelle ci porta a riflettere sull'*impasse* della libertà umana a causa del peccato. Come il figliol prodigo, l'uomo si trova solo, nella miseria materiale e spirituale, sprovvisto della propria dignità di persona. Ma il ricordo del Padre apre la via del ritorno a casa: il perdono e la speranza, doni gratuiti di Dio. Questo itinerario ci fa capire che la vera libertà si costituisce dopo il perdono e la speranza, perché soltanto allora la persona può arrivare al *donò di sé*.

Sarebbe perciò vana, insiste l'autore, qualsiasi riflessione etica che non tenga conto di questa radicale esperienza della libertà umana: da una parte, il peccato, dall'altra, il perdono e la speranza del bene garantite da Dio. È ciò che l'A. farà poi nei cap. III e IV. Ed è proprio da qui che bisogna partire per capire e spiegare il *simbolismo dell'azione*. Questa non può essere concepita senza rapporto alla storia della libertà personale e quindi alla gratuità del perdono. È ciò che l'A. chiama *l'attenzione per il dopo*: «L'etica non è soltanto moralità, rapporto dell'atto umano alla volontà e alla intelligenza; essa riguarda piuttosto la storia, il divenire delle libertà spirituali. Non è primariamente né esclusivamente nella colpevolezza che scopre il senso della sua storia, ma nel perdono. Nel perdono, l'etica si fa carico della storia, ancora da fare, ma già fatta nel suo principio liberatore delle libertà» (p. 111). L'A. ci propone qui una distinzione molto particolare tra *etica e morale*, che non è quella tra filosofia e teologia.

Alla luce di questa fenomenologia della libertà e di questa ontologia dal volto umano, il prof. Chapelle analizza i diversi elementi classici della morale e ne propone una nuova sistemazione. Nel cap. I si studia l'eticità dell'azione umana

sulla base del suo carattere libero e spirituale. Il cap. II è dedicato agli elementi costitutivi dell'atto etico: legge, obbligatorietà, coscienza, opzione. Più che di un imperativo, si tratta di un *indicativo etico*, poiché sono collegati all'amore: «l'atto etico trova dunque nel perdono l'energia spirituale che suscita e mobilita, attira e realizza la libertà incarnata. Poiché il perdono ricorda alla persona la gratuità del suo essere» (p. 148).

L'attenzione per il *dopo*, si manifesta anche nel fatto che il perdono e la speranza sono nel contempo punto di partenza e punto di arrivo. Con ciò l'A. vuole prevenirci da un grave pericolo di cui non sempre è stata esente la tradizione morale classica, anzi si trova alla radice dello smarrimento attuale. Isolare ogni singola azione, fissandola nella fatticità della sua realizzazione, porta a un riduzionismo morale: non si vede più l'azione in rapporto alla persona, né la conseguente qualità morale che l'azione comporta per la persona, ma si vede soltanto la conformità dell'azione a una norma estrinseca. Ma questo riduzionismo morale si dimostra, paradossalmente, incapace di condurre l'uomo alla *beatitudine eterna*. Invece, una morale della speranza, come questa che ci propone il prof. Chapelle, ci può aiutare a recuperare la piena dimensione morale dell'esistenza umana, anche perché la speranza del bene ci porta alla virtù, alla realizzazione effettiva del bene.

Si tratta, dunque, di un saggio molto denso e profondo, pienamente radicato nella storia, come dovrebbe essere ogni riflessione etica. L'A. dimostra una grande capacità di dialogo con le diverse filosofie morali, da quelle classiche (Aristotele, gli stoici, Agostino, Tommaso), a quelle moderne (Spinoza, Kant, Hegel), a quelle contemporanee (Ricoeur, Fessard, Péguy, Blondel). In questo modo, il prof. Chapelle affronta il rapporto tra etica e storia, uno dei più grandi problemi attuali, come afferma nella *Prefazione* il prof. Hennaux facendo riferimento al Congresso Internazionale di Teologia Morale svoltosi a Roma nell'aprile 1986. Si tratta di un saggio anche prettamente filosofico, nonché di grande interesse teologico. Infatti, il perdono e la speranza sono una realtà di fatto nell'esperienza morale, su cui non soltanto si può, ma si deve riflettere anche filosoficamente.

Aurelio Ansaldo

J. FINNIS, *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*, The Catholic University of America Press, Washington, DC 1991, pp. 204.

«La fede cristiana nell'esistenza di norme morali assolute, è una replica dello slogan stoico: *Fiat iustitia, ruat coelum... Sia fatta giustizia, anche se casca il cielo?*». Con questa domanda il prof. Finnis riassume in modo molto indovinato una delle questioni morali oggi più pressanti e più discusse. Per molti, infatti, che esistono limiti assoluti, cioè sempre e comunque invalicabili, al progresso umano, alla costruzione di un mondo sempre più perfetto, all'impegno per portare la giustizia,

l'amore e la pace a tutti gli uomini e le donne, altro non è che assolutizzare una *natura* impersonale a scapito della piena realizzazione delle persone, sia singolarmente che comunitariamente. Che senso ha sottomettersi a delle norme di una legge astratta e formale che sancisce un certo ordine del mondo come fine a se stesso, se ciò comporta la frustrazione delle persone? Che poi un tale primato della *giustizia* sull'uomo andasse bene per gli stoici, non dovrebbe stupirci più di tanto, tenendo conto della loro immaturità filosofica e teologica. Ma che proprio vada anche bene per la fede cattolica, ciò è da ritenere chiaramente antievangelico. Un coro di voci si è alzato nel mondo cattolico contro un tale assolutismo morale.

L'argomento si è dimostrato talmente decisivo che ha chiamato in causa gli stessi fondamenti della morale: la crisi delle norme ha sconquassato tutto un edificio che sembrava consolidato dopo una lunghissima tradizione. Da più di vent'anni la maggior parte degli studi e degli scritti di morale riguardano proprio le norme morali assolute, talvolta con toni molto accesi. Ma ci si perde con facilità nella matassa di critiche, controcritiche, domande, risposte, ragionamenti ribattuti, repliche, controrepliche, sfumature e precisazioni.

Fare il punto della situazione, esporre con chiarezza gli argomenti, e studiare in modo approfondito la questione, sono i principali contributi di questo libro. L'A., professore all'*University College* (Oxford, Inghilterra) e al *John Paul II Pontifical Institute* (Washington, DC), è molto conosciuto nell'ambito filosofico e teologico anglosassone per i suoi studi di etica, di filosofia del diritto, e di teologia morale. Insieme con altri autori cattolici (principalmente G. Grisez, J. Boyle, W. May) è da tempo impegnato per offrire una esposizione sistematica della morale, che, da una parte, sia in continuità con la tradizione e, dall'altra, sia aperta alle sfide e alle esigenze del mondo contemporaneo e tenga il passo del rinnovamento prospettato dal Concilio Vaticano II. Si trova perciò in una posizione privilegiata per confrontarsi con le etiche secolaristiche e con tutti i tentativi *revisionisti* della tradizione morale, che sono fioriti soprattutto nel mondo di lingua inglese, in particolare quelli che hanno adottato il cosiddetto metodo *conseguenzialista* o *proporzionalista*. Oltre a numerosi articoli, i suoi principali libri sono *Natural Law and Natural Rights* (Clarendon Press, Oxford 1980, ristampato poi diverse volte), *Fundamentals of Ethics* (Georgetown University Press, Washington, DC 1983), e *Nuclear Deterrence, Morality and Realism* (insieme con Grisez e Boyle, Oxford University Press, Oxford and New York 1987).

Il libro ha origine in quattro conferenze sui *Moral Absolutes*, dettate dall'autore a settembre del 1988, e che costituiscono le prime di una serie annuale in onore di Fr. Michael J. McGivney, sponsorizzata dal *Pontifical Institute John Paul II*, di Washington, DC, e dai Cavalieri di Colombo, istituzione da lui fondata nel 1882. Anche se il prof. Finnis avverte che *the lectures leave much unsaid* (le conferenze non esauriscono l'argomento), ci troviamo di fronte a una mappa dettagliata del dibattito morale attuale che ci consentirà di arrivare alle sue radici e di rifondare e rinsaldare il fatiscente edificio della morale. Il libro consta, conse-

guentemente, di quattro capitoli. Nel primo (*Foundations*), si spiega che cosa sono i *moral absolutes* e perché sono così importanti. Nel secondo (*Clarifications*), si analizzano alcuni elementi centrali: le azioni intrinsecamente immorali, la distinzione morale tra causare e permettere una ingiustizia, il problema morale della legittima difesa e della pena capitale. Nel terzo (*Christian Witness*), si traccia una storia della continuità nella tradizione cattolica al riguardo; e nel quarto (*Challenge and Response*), si abbozza una risposta alla sfida posta dalla negazione generalizzata delle norme morali assolute.

Sin dall'inizio del libro viene chiarito che il nodo centrale della questione morale è il rapporto tra norma, azione e bene nella loro caratterizzazione morale. Affermare l'esistenza di norme morali assolute significa riconoscere che ci sono singole azioni intrinsecamente immorali, cioè in *se* e *per se* contrarie al bene delle persone. Infatti, il bene morale altro non è che il bene delle persone, cioè la loro piena realizzazione come persone. Ora, tale compimento umano integrale, nella molteplicità delle sue dimensioni fondamentali, ha delle esigenze assolute di attuazione concreta, cioè deve essere evitato tutto quanto lo impedisce, lo danneggia, lo distrugge, e ciò comporta la qualifica definitiva di immoralità per le singole azioni di questo tipo. Come argomenta molto bene il prof. Finnis, affermare i *moral absolutes* non è affermare il *primato di norme impersonali sui valori personali*, ma proprio affermare il primato dei valori, della persona, dell'amore, del Regno di Dio, della vita nuova in Cristo, la cui dignità suprema viene così protetta e difesa nella loro attuazione pratica. Le norme non sono fine a se stesse, ma hanno un carattere referenziale, puntano a qualcos'altro da sé: indicano i valori, i beni da attuare e da rispettare assolutamente nelle singole azioni, proprio perché sono beni e valori *in se*, sono beni e valori delle persone.

Per il contrario, qualora il bene delle persone non abbia delle esigenze assolute di attuazione e di rispetto, non esisterebbero allora azioni intrinsecamente immorali, e quindi neanche norme morali assolute: non ci sarebbero singole azioni da indicare come contrarie alla pienezza umana. Ma così, paradossalmente, la pretesa di rendere illimitate le possibilità di realizzazione delle persone, sia singolarmente che comunitariamente, si ritorce contro le stesse persone, perché si dimostra vuota e formalistica: non riconosce, di fatto, nessun contenuto specifico alla suprema dignità delle persone. Si trova qui, forse, una delle prime confusioni: identificare, da una parte, assoluto con astratto, generale, formale, e, dall'altra, relativo con singolare, concreto, specifico. In effetti, il problema si pone a livello delle norme che riguardano le singole azioni, cioè come possano dare delle indicazioni morali assolute, non a livello dei principi generali. Questi, senz'altro, sono assoluti, poiché indicano gli orientamenti basilari dell'esistenza umana: l'amore a Dio e al prossimo; non commettere ingiustizie; non fare agli altri ciò che uno non vorrebbe per sé; condurre una vita virtuosa. Ma le nostre singole azioni, come possono mettere in pratica tutto ciò? Come sappiamo se una nostra azione attua o meno, in concreto, questi orientamenti di base? Ci sono delle indicazioni precise al riguardo?

Il problema di fondo è, quindi, il rapporto tra le nostre singole azioni e la pienezza umana, sia delle singole persone che di tutta la comunità anche nella sua dimensione storica. Il metodo proporzionalista lo vede in termini tecnici. La giustizia, la pace, il bene, vengono concepiti come un «progetto», quantificabile e misurabile nei suoi obiettivi a lungo e mezzo termine e nella strategia precisa da adottare. Ciò che conta è ottimizzare il risultato delle nostre azioni, e quindi la moralità si trova nel bilancio, positivo o negativo, degli effetti che ne seguono. Tale impostazione comporta una «tecnificazione» dell'agire umano e conseguentemente della morale. Infatti, le nostre azioni vengono valutate secondo criteri di efficienza e produttività. Certamente, il primo principio dell'agire umano è *fare il bene ed evitare il male*. Ma si tratta di un principio pratico che non è in grado di rispondere alle questioni morali: fare qualsiasi bene in qualsiasi modo?; evitare qualsiasi male in qualsiasi modo?; non si potrebbe fare un male a fin di bene, poiché tutto sommato il risultato globale è positivo?; come valutare le nostre azioni quando hanno delle conseguenze negative?; in caso di conflitto, non sarebbe meglio scegliere il male minore? Per rispondere adeguatamente a queste domande, bisogna chiarire ed approfondire alcuni punti, come fa il prof. Finnis. Innanzitutto, la riflessione filosofica e teologica sull'agire umano ci svela la sua dimensione immanente, intransitiva, riflessiva. Le nostre singole azioni, in quanto atti della persona, non sono primariamente rivolte ad *extra*, alla produzione di cose, ma ad *intra*: sono espressione e manifestazione dell'interiorità della persona, e ritornano ad essa, cioè vi lasciano una impronta. La persona, non è qualcosa di finito, di bell'è fatto, ma ha delle potenzialità dinamiche di realizzazione. Inoltre, tali potenzialità non sono automatiche né vengono attuate necessariamente. La persona è un soggetto libero, padrone di se stessa, ed ha quindi il compito di attuarle, scegliendo le modalità concrete nelle singole azioni. Non tutte però contribuiscono alla sua piena realizzazione. Il dramma della libertà umana consiste proprio nel fatto che la persona può scegliere male: può scegliere di attuare un aspetto parziale a scapito del tutto, impedendo così la propria pienezza e quella degli altri.

Per questo motivo, la moralità delle singole azioni è intrinseca ad esse, dipende dalla impronta, positiva o negativa, che lasciano nell'interiorità della persona, e non dai risultati esterni né dal bilancio delle conseguenze. Anche perché le conseguenze delle nostre azioni sfuggono spesso al nostro controllo e si dispiegano nel tempo in modo tale che non risulta possibile conoscerle tutte. D'altra parte, la pienezza umana, sia delle singole persone che di tutta la comunità, non è una realtà contingente, non è un obiettivo producibile dall'artificio umano, non è un oggetto quantificabile né misurabile matematicamente. Riguarda piuttosto la *qualità dell'essere persona*, e questa è una realtà permanente nella profondità della nostra esistenza, indipendentemente dalle vicissitudini empiriche che possano avvenire in superficie. Il progresso nella comprensione scientifica e filosofica della persona non comporta un cambiamento sostanziale di questa, ma proprio un penetrare sempre più nelle profondità di un grande mistero.

A questo punto, è molto importante una doppia distinzione: la prima, tra bene (e male) fisico e bene (e male) morale, e la seconda, tra *causare* e *permettere*. Ognuno è responsabile delle proprie azioni, di ciò che vuole e di ciò che fa, ma non di quanto non è causato da lui. Inoltre, il vero male è quello morale: il peccato, la scelta libera e responsabile di una azione contraria, *in sé* e *per sé*, alla pienezza umana. Ed è questo il male che possiamo e dobbiamo evitare, perché dipende dalla nostra libertà causarlo o meno. Tanto è vero che dobbiamo essere disposti, come già disse Socrate, «a soffrire l'ingiustizia piuttosto che causarla», o secondo l'espressione cristiana tradizionale, «a morire piuttosto che peccare». Il male morale è così grave che non va causato, malgrado le conseguenze di questo rifiuto siano i più gravi mali fisici come la propria morte o quella altrui, che noi prevediamo e che siamo costretti ad accettare, ma di cui non siamo responsabili. Invece, la pretesa proporzionalista di «impedire il male *ad ogni costo*» comporta il livellamento di tutti i mali e di tutte le sue cause e responsabilità, poiché quello che conta è *evitare il maggior male possibile*, anche causando un male valutato minore in sé o nelle sue conseguenze. E così, ad esempio, per salvare la vita di un più grande numero di persone, sarebbe lecito ucciderne uno minore (come avvenne in alcuni casi nella II Guerra Mondiale). Non ci sarebbero, quindi, azioni in se stesse immorali, poiché tutte possono servire come mezzo per un «bene più grande» e quindi vengono moralmente giustificate.

E siamo così arrivati all'ultimo grande nodo del dibattito: la specificazione morale delle nostre azioni. Per il metodo proporzionalista, quello che conta è il risultato finale, poiché le singole azioni non hanno valore in sé, ma vengono viste in prospettiva di produzione di un oggetto, per cui tutte le norme morali specifiche non possono essere altro che tautologie. Non posso dire se l'uccisione di una persona è o no immorale; posso dire soltanto che «l'uccisione *ingiusta* di una persona è immorale». L'insegnamento tradizionale si era centrato, da una parte, sul rapporto tra oggetto, fine e circostanze, e dall'altra, sui criteri di moralità delle azioni a doppio effetto. Ma alcune spiegazioni non erano del tutto chiare, e le applicazioni ad alcuni casi estremi risultavano problematiche. Il quinto comandamento del Decalogo, non uccidere, è una norma morale assoluta? Come spiegare allora la liceità della pena capitale, della legittima difesa, della guerra? Le domande più assillanti sorgono oggi nel campo della bioetica: che fare nel caso delle gravidanze a rischio? Come determinare se una certa realtà è un mezzo per un fine oppure un effetto secondario? Come valutare se un determinato atto, ad esempio, la sospensione del trattamento, è un atto di eutanasia, e quindi illecito, o un atto di giustizia, e quindi lecito? Il prof. Finnis fa qui un lavoro straordinario di chiarificazione, che si può dire costituisce tra le migliori pagine del libro. Ripristina il pensiero di S. Tommaso d'Aquino, con una interpretazione accurata e stimolante che supera l'antitesi oggetto-intenzione e mostra il loro rapporto intrinseco nella qualificazione morale delle singole azioni. Questo punto risulta particolarmente decisivo per una solida fondazione della morale, come evidenziano gli studi fatti dal nostro autore.

La tradizione morale, sin dai tempi dei grandi filosofi greci (Socrate, Platone, Aristotele) ha, perciò, confessato la verità delle azioni intrinsecamente immorali e delle corrispondenti norme morali assolute. La fede cristiana ha illuminato ulteriormente tale verità. Infatti, la pienezza cristiana è costituita dalla partecipazione nel Regno che Cristo è venuto a istaurare: tutti siamo chiamati a collaborare nella sua edificazione con le nostre azioni qui sulla terra. Perciò, i precetti della seconda tavola del Decalogo proteggono le dimensioni fondamentali della pienezza umana e della realizzazione del Regno. Ci svelano il disegno divino, iscritto nei nostri cuori, e che ci guida nelle nostre scelte, indicando le esigenze concrete dell'amore a Dio e al prossimo, e quindi le azioni contrarie. Solo la fede ci fa capire che, contrariamente a quanto dicevano gli stoici, è il male morale che distrugge le persone e il mondo, e che, malgrado il peccato, Cristo è venuto a redimere l'uomo e tutto il creato. Ma la vittoria definitiva sul male, il compimento della Redenzione avverrà soltanto *quando Cristo sarà tutto in tutti*, al di là della storia. Intanto noi possiamo cooperare con Dio a portare a compimento il suo disegno di amore, con le nostre buone azioni, e quindi, rispettando le esigenze di realizzazione della giustizia, indicate dalle norme morali assolute.

Aurelio Ansaldo

V. MATTIOLI, *Laboratorio umano*, Ed. Augustinus, Palermo 1990, pp. 238.

L'interesse per gli argomenti riguardanti la genetica umana è cresciuto in modo inarrestabile lungo tutto il nostro secolo e costituisce ormai un tema abituale della cultura contemporanea: sono di primario interesse appunto per il loro immediato rapporto con la vita dell'uomo dal suo nascere fino alla morte. Questo rapporto, inoltre, è pressoché totale, nel senso che coinvolge non solo la dimensione somatica, investe anche la libertà. Si tratta indubbiamente di argomenti tecnici e scientifici che, però, si sviluppano sempre alla luce di precise concezioni sulla natura e sul destino dell'uomo, che, a loro volta, riflettono scelte personali degli studiosi. Un'area, dunque, quanto mai aperta a nuove acquisizioni scientifiche e a riflessioni teorico-sapientziali sul senso e il valore di tali scoperte.

Il saggio che adesso esaminiamo vuole essere un contributo filosofico ed etico sulla portata morale del progresso della genetica nei nostri giorni. Imperniato su solide basi scientifiche, esso si rivolge in primo luogo agli scienziati e ai medici, senza essere inaccessibile ad un pubblico più ampio. L'opera assume l'impostazione generale di un invito alla maturazione serena e ragionata del proprio giudizio su fecondazione in vitro, interventi sugli embrioni, diagnosi prenatale, fecondazione di cellule umane con cellule animali, banche di semi e di embrioni, cure della sterilità, ecc. «Scopo di questa ricerca – scrive l'A. – non è dare una soluzione ma evidenziare principi ed elaborare riflessioni che possano aiutare a meglio focalizzare tutto il settore della procreazione artificiale, pensato spesso in maniera ap-

prossimata e superficiale, e affermare l'ampiezza e la gravità delle realtà coinvolte» (p. 11). Fedele sempre a questa impostazione, il professore dell'Università Urbaniense lascia che sia il lettore a tirare le conclusioni delle numerose analisi compiute nel libro, senza esplicitare giudizi che si impongono da sé.

Il pregio più notevole dell'opera va quindi ricercato nella forza degli elementi forniti per arrivare alla maturazione del criterio su questi argomenti. Va rilevata innanzitutto l'ampiezza e la profondità di questi elementi. L'A. infatti inizia il suo discorso (cap. 1) fermandosi sull'antropologia, guardata non da una posizione pre-scelta, ma visitando le diverse teorie sull'uomo che oggi vengono offerte. Significativa la giustificazione di questo primo passo: «Le dimensioni fisica, biologica, sociale, economica, culturale sono vere, ma evidenziano le varie sfaccettature della realtà "Uomo" più che dirci cos'è quest'Uomo di cui gli uomini predicano gli attributi. È necessario ricorrere alla filosofia, la quale evidenzia ciò che l'uomo è e ciò che "deve" essere in confronto a ciò che è» (p. 20). L'esigenza di un approccio globale ai quesiti posti dalla moderna genetica è particolarmente sentita dall'A., che le muove incontro senza indugi, indagando sul suo vero fondamento. Senza un'analisi su ciò che è l'uomo e su come deve agire, tutte le altre considerazioni che si possano fare – giuridiche, mediche, biologiche, ecc. – rischiano di travisare i problemi, in quanto sono settoriali e subordinate. L'A. insiste a più riprese nel pericolo di assottigliamento che gravita su tali spiegazioni parziali che possono, se cedono a questo pericolo, diventare riduttive. Dunque, «l'antropologia dell'essere razionale finito diventa il punto di vista prospettico della ricerca del fondamento» (p. 21).

Ma quale antropologia? Come dicevamo, l'A. passa in rassegna diverse proposte antropologiche di stampo biologista, tecnicista, economicista, freudiano, per concludere con queste parole che richiamano ancora l'esigenza di globalità: «Si è parlato di biologia della persona. Oggi la persona va considerata nella sua totalità. Se da una parte l'analisi fenomenologica contemporanea ha rimarcato la presenza del corpo sino ai confini più profondi del nostro essere, dall'altra le categorie puramente corporali sono incapaci di spiegare l'uomo. È per lo spirito che il corpo umano ha un significato. Da qui l'abbandono di certe correnti di pensiero» (p. 24). Certo, la ricerca della globalità rimanda alla dimensione filosofica, come abbiamo già notato; ma questo stesso desiderio di totalità richiama un concetto di persona non riduttivo, non esclusivamente corporale, che l'A. ritiene possa soddisfarsi soltanto in una precisa cornice metafisica: «non qualsiasi filosofia è valida, ma soltanto quella che si fonda sull'essere ed evidenzia il primato della persona» (p. 21). L'A. si ferma però brevemente sui lineamenti principali di questa filosofia, gli preme di più osservare che «anche la metafisica, che con il suo discorso sull'essere ha infranto queste barriere, scopre i suoi limiti proprio quando all'inizio sembrava non averne (...). Il discorso metafisico non può che trasformarsi in teologico. La concezione personalista dell'uomo trova il suo completamento nell'antropologia teologica» (pp. 24-25). Rispettoso delle diverse dimensioni presenti

nella realtà «uomo», l'A. – sempre in forza della ricerca di totalità – chiama l'attenzione anche sulla dimensione soprannaturale, sulla vocazione alla vita eterna, offrendo così una panoramica veramente completa, l'unica che possa consentire una risposta pienamente adeguata ai problemi posti dalla moderna genetica.

Il prof. Mattioli si trattiene poi in riflessioni che vogliono mettere in rilievo aspetti dell'umano che a prima vista sembrano estranei tra loro, ma che in realtà non lo sono; è il caso, ad esempio, della apparente non-convergenza di etica e scienza, di medicina e religione. In sintonia con gli insegnamenti recenti del Magistero pontificio, l'A. offre adesso le pagine forse più incisive e profonde del libro. Ne citiamo alcuni brani. «La concezione personalista, che si fonda sulla teologia biblica, supera la visione dualistico-platonica. La vita fisica ha un valore in sé e non solo strumentale. Il corpo non è nemico dell'anima e l'anima non è imprigionata dal corpo» (p. 28). «La differenza tra medico e veterinario è proprio questa: il secondo cura soltanto un ammasso di cellule, una materia senza futuro e senza destino; il medico invece cura sì una realtà biologica, ma nobilitata dal contatto con Dio e dai suoi destini eterni» (ib.). «La stessa scienza in quanto tale manifesta nel suo porsi critico di fronte alla realtà limiti e insicurezze. È proprio questo dinamismo, il voler superare se stessa che la spinge a un expansionismo progressivo (...). Tale insoddisfazione, non inserita in una giusta visione antropologica, rischia di alterare la serenità del ricercatore e di fare del progresso scientifico lo scopo della propria vita, da raggiungersi «a qualunque costo». La stessa ricerca rischia allora di diventare «capricciosa», a volte anche pericolosa e dannosa. Questi inconvenienti sono intrinseci alla capricciosità, anche se non voluti direttamente dal ricercatore. A lui il buon senso di vigilare sempre su se stesso e la sua attività affinché mai possa cadere in queste trappole» (p. 36). E ancora: «Non c'è scienza senza etica e l'etica è assolutamente indispensabile per lo sviluppo scientifico. L'etica non è un ostacolo al progresso; caso mai è un impedimento allo scientismo, allo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo sotto il pretesto scientifico. Non è della scienza dire ciò che è conforme o in contrasto al bene dell'uomo. Il sapere scientifico dovrà sempre interrogare l'etica per non sbagliarsi. È dall'etica che dovrà aspettarsi la verifica e il permesso di agire. Il vero affrancamento della scienza non è dunque dall'etica ma dalle ideologie e dalle politiche che vorrebbero strumentalizzarla e piegarla ai loro scopi e programmi» (pp. 44-45). «Logica intrinseca della scienza è l'aspirazione a scoprire tutte le verità, come per la tecnica è realizzare tutti i possibili. È proprio nei contenuti di queste esigenze che può nascondersi l'inganno. La verità sull'uomo non è riduttiva ma integrale. La sua immagine e somiglianza con Dio e la partecipazione al Suo essere non potrà mai essere obliterata dallo scienziato se questi non vuol rischiare di non abbracciare tutta la verità sull'uomo. Ugualmente, non tutti i possibili sono realizzabili. Per alcuni è doveroso che lo scienziato coinvolga tutto se stesso al di là di ogni limite; per altri invece è importante che sia capace di condurre la ricerca con razionalità e amore, a costo di sospenderla quando si accorge che non sta più lavorando per il vero bene totale

dell'uomo ma solo per la gloria di se stesso, per la sua notorietà, il successo e il denaro che può ricavarne, anche se tutto questo viene evidentemente camuffato con un abbondante spirito di filantropia. Questa apparente limitazione della tecnica, a una riflessione più profonda si presenta come la sua salvezza. Il fondamento della sua non-assolutezza non risiede nella tecnica ma nella constatazione di essere anch'essa un'azione «umana». La tecnica (azione) non può essere sganciata dall'agente (uomo), che proprio da lui acquista significato e motivazione. È l'uomo stesso che diventa giustificazione del proprio operato. Ciò che desta preoccupazione allora non è la ricerca pura e la tecnica in quanto tale (altissime espressioni della mente umana), ma lo stesso uomo quando dimentica le sue origini e i suoi fini» (pp. 58-59).

Alla luce di queste fondamentali considerazioni, l'A. può entrare nei particolari degli argomenti, occupandosi del trattamento degli embrioni (cap. 2) e del concepimento in vitro (cap. 3). Due saranno i principi che presiederanno alle concrete risposte: per gli embrioni, il «principio di venerazione» (p. 80); per il concepimento, il «principio di totalità» (p. 245).

L'A. ricorda alcuni dati sul modo di trattare gli embrioni, senza tacere che alle volte sono stati venduti a case di cosmetici (pp. 80-83). Osserva che «scienziati e medici non sono sempre d'accordo sul rispetto verso l'embrione. Il contrasto non deriva da diverse posizioni strettamente scientifiche quanto piuttosto da una differente visione globale dell'uomo» (pp. 83-84). Rifacendosi al prof. Lejeune, fa notare che «prendere un essere umano ad uno stadio estremamente giovane del suo sviluppo ed utilizzarlo come materiale sperimentale immaginando che si tratti di un animale significa fare un errore scientifico enorme» (ib.). Dopo altre considerazioni su casi particolari, l'A. conclude il secondo capitolo con acute riflessioni proposte interrogativamente: «questi trattamenti, quali influssi possono esercitare sul bambino e futuro uomo dal punto di vista fisico e psichico? Sono conformi alla dignità umana dell'embrione? È giusto e dignitoso trattare questi esseri che appartengono al genere umano in una maniera così "meccanica"?» (p. 108).

Particolarmente esaustivo è l'approccio al concepimento artificiale. L'A. descrive il fenomeno con tutte le varianti possibili e va senza mezzi termini al fondo del problema quando si pone la domanda: «Diritto al figlio o diritto sul figlio?» (p. 121). Ne viene fuori ancora una volta l'importanza decisiva della propria mentalità sulla soluzione che sarà data: infatti, se da una parte il desiderio di avere un figlio è positivo perché manifestazione di una cultura di vita, dall'altra parte, però, molte volte il figlio viene visto come «oggetto», non come persona, come «soggetto». «In una società che "cosifica" tutto e tutto vuol piegare al principio del piacere-gusto-voglia-capriccio, dove ogni desiderio può trasformarsi in un diritto incontrastato (utilitarismo ed edonismo); in una società dove si viene derisi se non si approfitta di qualunque occasione per divertirsi, non si riesce sempre a comprendere come di fronte a desideri legittimi e innocenti (quello appunto di un figlio) ci possa essere un limite posto dalla natura stessa del soggetto in questio-

ne: è la stessa struttura antropologico-personalista del figlio che si pone come limite al desiderio e ai tentativi della coppia, confermando che tale desiderio non è un assoluto ma nella sua attuazione è rapportato e condizionato dalle caratteristiche di quello stesso individuo che si vuol chiamare alla vita» (p. 124).

Nelle pagine successive del capitolo, il lettore troverà una circostanziata esposizione del concepimento in vitro, con l'opportuna analisi delle sue varianti, dove l'A. dimostra una notevole competenza scientifica in materia e sintonia con gli orientamenti del Magistero più recente, tra i quali quelli dell'Istruzione «Donum vitae». La valutazione delle diverse tecniche si rifà, come prima, al principio personalista di globalità che qui assume anche la precisa esigenza di non-scindibilità tra le dimensioni unitiva e procreativa della genitalità umana (pp. 127-153).

Nell'ultimo capitolo, l'A. molto opportunamente affronta i risvolti giuridici dell'ingegneria genetica; un aspetto che era d'obbligo trattare per soddisfare l'impostazione di globalità ricercata lungo tutta l'opera. Il prof. Mattioli mette in rilievo l'urgenza di leggi che servano a tutelare i diritti dell'uomo fin dal suo concepimento e orientino meglio le ricerche degli scienziati in modo da servire più efficacemente l'uomo e la società.

Poi informa dei passi compiuti già in questo senso, valutandone la loro validità dal punto di vista antropologico ed etico, che in alcuni casi – ad es., il rapporto Warnock – risulta assai insufficiente (pp. 188-189). Anche qui l'A. è intento soprattutto a suscitare la riflessione, senza suggerire delle concrete proposte: «il punto cruciale non è tanto un comportamento piuttosto che un altro quanto l'evidenziazione e difesa di principi di fondo che possono venire compromessi nelle singole applicazioni» (p. 232).

Ci sembra che questo saggio raggiunga il suo scopo. In esso il lettore apprezzerà pure un soffio di sano ottimismo, di visione positiva della esistenza umana, oggi particolarmente necessaria. Anche questo rientrava nelle intenzioni dell'A.: «il presente lavoro – scrive nella prefazione – vuol essere un omaggio alla vita che nel momento più delicato dei suoi primordi, nella sua stessa aurora, si manifesta in tutta la sua misteriosità, maestà e splendore prorompendo dal buio materno come una stella luminosa verso la luce» (p. 11).

Arturo Blanco

M.A. MONGE, *Etica, salud, enfermedad*, Palabra, Madrid 1991, pp. 280.

È normale che un medico lavori in ospedale. Accade spesso che un sacerdote sia cappellano di una clinica. Non è raro che un teologo si dedichi in maniera predominante a questioni di etica medica. Quello che risulta non tanto abituale è trovare un medico, dottore in teologia morale, autore di diversi saggi di etica medica, che fa il cappellano in una struttura sanitaria. Questo è il caso dell'A. di questo libro, Miguel Angel Monge, appunto medico, sacerdote, docente di etica pro-

fessionale in diverse scuole infermieristiche e cappellano della Clinica Universitaria dell'Università di Navarra (Spagna), titoli che ci possono già far capire l'interesse di questo libro.

Nell'Introduzione, l'A. spiega quale sarebbe la sua intenzione: offrire alle persone che si dedicano professionalmente al mondo della salute e a tutti quanti s'interessano di questi temi, un riassunto dei principi etici fondamentali, affinché nel loro lavoro professionale o nei momenti in cui devono affrontare qualcuna di queste situazioni, trovino una risposta a quei problemi e possano essere guidati nel suo agire da un criterio etico sicuro».

Con questo obiettivo, Monge sviluppa gli argomenti più attuali nel campo dell'etica medica. La prima parte è dedicata allo studio di questioni etiche fondamentali: gli atti umani, nozioni di antropologia cristiana, la coscienza e il suo ruolo nell'agire dell'uomo, la legge morale naturale, la libertà, i criteri che servono per giudicare moralmente quello stesso agire, la cooperazione al male. Nella seconda parte si toccano molti dei temi abituali nei testi di *Bioetica*: doveri di fronte alla vita nascente, l'aborto, il dolore e la sofferenza, la droga, il malato terminale, l'eutanasia, i trapianti, la determinazione della morte, la sterilizzazione, i problemi che riguardano la sessualità, la fecondazione artificiale, l'eugenesia, la sperimentazione, etc. Gli ultimi capitoli trattano invece l'interessante argomento del rapporto tra personale sanitario e malati: il diritto del paziente a conoscere la verità sulla propria situazione, il segreto professionale, l'umanizzazione della malattia, l'attenzione spirituale degli infermi.

Con una tematica così estesa, è evidente che il libro necessariamente dovrà essere un riassunto, come Monge si proponeva. Ma, di fronte alla quantità d'informazione (specializzata o meno) che riceviamo ogni giorno trovare una sintesi può costituire un indubbio vantaggio. Soprattutto se, come accade in questo caso, il criterio per farlo è eminentemente pratico. Si potrebbe dire che ci troviamo dinanzi a un *vademecum di etica*: un libro utile per cercare quell'informazione essenziale per risolvere un caso urgente, per affrontare inizialmente un problema. Poi se c'è bisogno di approfondire, s'include – sia in calce, sia alla fine di ogni capitolo – una bibliografia non troppo estesa, ma abbastanza aggiornata.

Il linguaggio chiaro, senza un uso eccessivo di termini tecnici, permette anche di raggiungere un altro scopo voluto dall'A.: quello di poter essere letto da tutti. Trattandosi di problemi non considerati più come esclusivi dei medici, anche questo va apprezzato. È necessario che le nuove tecniche mediche siano conosciute e valutate eticamente non soltanto dai tecnici, ma pure dai malati coinvolti e anche dal cittadino che, in qualche modo, darà il suo assenso alle leggi riguardanti questi problemi.

Monge privilegia il Magistero della Chiesa come argomento di autorità: in questo modo offre una grande sicurezza dottrinale e anche mostra la coerenza dell'insegnamento morale cattolico. Purtroppo, il carattere di riassunto gli impedisce di sviluppare argomenti antropologici o di etica naturale che vengono soltanto ab-

bozzati: in questo modo, mentre si facilita la conoscenza dei principi etici del cattolicesimo, non ci si riesce a mostrarne, in tutta la sua ampiezza, il valore universale, valido anche per le persone che non accettano l'autorità della Chiesa.

In conclusione, un libro non riservato agli specialisti di etica, ma che colma un vuoto nel panorama delle diverse pubblicazioni indirizzate e al personale sanitario e al pubblico in genere: proprio per questo risulta più interessante. Si tratta non soltanto di un lavoro divulgativo – imprescindibile nella odierna società, perplessa di fronte ai nuovi problemi emersi dallo sviluppo della tecnica medica –, ma anche di una via di uscita da quella cerchia in cui gli specialisti corrono il rischio di chiudersi. Sono sicuro che l'A. non soltanto raggiungerà ma anche oltrepasserà il desiderio espresso nelle ultime righe dell'Introduzione: servire tutti quanti i componenti di quella che Fox chiamò la «Grande professione medica», ognuno con le proprie caratteristiche, ma tutti uniti nella continua dedizione ai malati con l'animo di farli guarire o almeno di lenire le loro sofferenze, di proteggerne la vita e la salute, cercando di alleviarli il più possibile.

Salvatore Colomo

AA. VV., *Estudios sobre la Encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Unión Editorial, Madrid 1990, pp. 699.

En el Prólogo del libro se indica la intención con que la mayoría de los autores han elaborado sus comentarios sobre la Encíclica *Sollicitudo rei socialis*: a) favorecer y promover el estudio y la investigación de la Doctrina Social de la Iglesia; b) difundir el pensamiento contenido en el Magisterio Social de la Iglesia Católica, y c) promover la aplicación de las enseñanzas sociales de la Iglesia Católica en la sociedad.

La coordinación de los estudios ha sido realizada por Fernando Fernández, impulsador de los temas sobre Doctrina Social de la Iglesia, que ha volcado su experiencia anterior en un trabajo similar sobre la Encíclica *Laborem exercens*. F. Fernández aclara en el Prólogo, que se ha «decidido someter el texto a un análisis pluridisciplinar y “cruzado”», en un intento de aunar «solidariamente» el conjunto de ciencias humanas y sociales, sobre las que incide la Encíclica.

Siendo imposible desarrollar un comentario detenido sobre cada uno de los veinticuatro trabajos, nos limitaremos a describir de modo esquemático aquellos aspectos de mayor incidencia teológica contenidos en las reflexiones de los autores. Seguiremos el orden con que se suceden los distintos artículos, agrupándolos en bloques homogéneos.

Las reflexiones de Mons. Javier Martínez sirven como introducción, enmarcando el contexto de la Encíclica y de la Doctrina Social de la Iglesia. Teodoro López complementa la exposición anterior situando la Doctrina Social en su verdadero estatuto, de Teología moral, indicando algunas líneas de reflexión en or-

den a profundizar sobre la naturaleza teológica de la enseñanza social de la Iglesia; deja clara que su misión es iluminar desde la fe los problemas socioeconómicos que se deban estudiar.

Centradas estas bases, aparece un grupo de colaboraciones que analizan el *desarrollo* desde el punto de vista global y desde aspectos particulares. Leonardo Polo, con su visión filosófica, aborda magníficamente el estudio de la Encíclica en dos partes. En la primera se refiere al fraccionamiento de las distintas dimensiones de la vida humana, consecuencia de la autonomía formulada por las ideologías liberadoras de la Edad Moderna. En la segunda, propone una solución positiva sobre las tres cuestiones del *radical humano* aparecidas en Occidente a lo largo de la historia. Andrés Ollero aporta un planteamiento esclarecedor sobre «la autonomía de lo temporal», analizando este aspecto esencial para la actuación de los cristianos, que como «expertos en humanidad», deben reflejar en su comportamiento que son hombres de fe. Completa esta parte de la obra, un estudio antropológico de Aquilino Polaino que conecta la realidad moral de las «estructuras de pecado», con la realidad psicopatológica, de los «patrones de comportamiento» que configuren un determinado estilo de vida, contrario a la naturaleza humana, e impide el desarrollo personal y social.

La Encíclica señala una situación anómala de la humanidad, poniendo sus orígenes en un problema moral, que viene heredado. De ahí la excelente oportunidad del estudio que realiza José Andrés Gallego, sobre la epistemología histórica, abordando el modo de transmitirse y «entenderse» las actitudes morales a lo largo del tiempo.

Un tercer bloque de trabajos analiza «los instrumentos» con que se deben plantear las reflexiones sobre las posibles soluciones. Miguel Alfonso Martínez-Echevarría, expone que la economía política forma parte de un orden ético, y la necesidad de reflexionar sobre ello, aclarando que el desarrollo de las personas y sociedades no se circunscribe sólo al progreso económico.

Rafael Rubio compara en su estudio los criterios morales expuestos en la *Sollicitudo rei socialis*, con el análisis sobre las actividades económicas y sus implicaciones morales relativas a la persona, que configuran un conjunto orgánico de principios de acción persona y social coherentes con la fe. Termina este bloque con un estudio de Enrique M. Ureña sobre la interrelación entre teología, moral y economía, analizando la problemática entre los lenguajes teológico y moral, de una parte, y el económico por otra.

El cuarto bloque acomete el estudio de cuatro aspectos fundamentales de la Encíclica. Ignacio Falguera aborda el *desarrollo* como responsabilidad moral y cristiana en el progreso histórico de las personas y de los pueblos, haciendo un análisis filosófico-moral sobre lo que existe de verdadero en el modo que tienen los *lustrados* de entender el «progreso», para poder armonizarlo con las tesis formuladas en la Encíclica. Enrique Colom analiza el tema del *desarrollo* subrayando que no existe una autonomía de la economía frente a la ética, mostrando el interés

de la Iglesia por el desarrollo de *todo* el hombre, en sus diversas dimensiones: temporal, social, personal y trascendente. Plantea la necesidad de considerar cuáles son los fines del hombre, antes de afrontar personalmente las decisiones empresariales, como condición para poder resolver los problemas humanos con el debido orden y armonía.

Antonio Argandoña estudia la *solidaridad* como virtud natural y cristiana partiendo de la dignidad y sociabilidad del hombre. Hace también, una exposición sobre la compatibilidad de la economía de mercado con la solidaridad, a partir de la reflexión sobre los caracteres que definen el sistema económico; ofrece varias ideas sobre el ejercicio de la *solidaridad*. Jose Luis Illanes realiza un análisis teológico sobre las «estructuras de pecado» en la misma línea estudiada por la Encíclica, haciendo una «lectura teológica de los problemas modernos». Destaca la complejidad de elementos entrelazados en el *desarrollo* descritos en la Encíclica, que no se limita a constatar los hechos y problemas, sino que plantea una reacción personal, una *conversión*, como primer y fundamental paso para la construcción de una sociedad justa. Incluimos en este bloque el estudio de José Antonio doral sobre «hipoteca social» de la propiedad. Imagen que ayuda a entender las dos características esenciales de la propiedad: el *elemento personal* unido al *destino universal de los bienes*. Se trata de un estudio desde su perspectiva de jurista, poniendo en relación la participación en el bien común y el impulso de la solidaridad, en contraste con los *sistemas* actuales que centran la economía en el *tener*.

El último bloque de autores estudia los aspectos que constituyen la *espina dorsal* de la Encíclica, y sirven como complemento eficaz que ilustra en análisis teológico. José Manuel Peláez estudia la *organización internacional* y su enfoque *geopolítico* poniendo de manifiesto la interacción de los problemas del desarrollo como problemas que afectan a la humanidad entera, y que exigen, por tanto, soluciones globales. Javier Irastorza expone una reflexión sobre la auténtica noción de *desarrollo*, en contraste con otras definiciones basadas sólo en el desarrollo económico, que desvirtúan el verdadero sentido del término. José T. Raga hace un estudio de los aspectos éticos derivados del comercio exterior y sus manipulaciones, como es el caso del proteccionismo, que choca frontalmente con los principios expuestos en la Encíclica. Rafael Termes realiza un estudio técnico sobre la génesis y desarrollo de los problemas de la deuda externa, con una reflexión ética sobre la necesaria cooperación entre los pueblos industrializados y los no desarrollados. Aporta además, unas hipótesis de comportamiento de los bancos implicados, junto a otras consideraciones técnicas. Domingo Melé estudia el tipo de empresa y de empresario requerido por *el desarrollo*, que debe funcionar teniendo presente las responsabilidades con los trabajadores y con la sociedad en su conjunto. Santiago García aborda la importancia de valorar la empresa, los sistemas y las formas de dirigir, apoyándose en su capacidad de destacar al hombre como la clave de todo ello. Federico Rodríguez hace unas reflexiones sobre la actuación de los cristianos, recordando que la Doctrina Social de la Iglesia no es una *ideolo-*

gía sino un espíritu que mueve a buscar soluciones prácticas. Salvador Rus aborda el tema de los derechos humanos desde un planteamiento filosófico-antropológico-jurídico, como algo central de la Encíclica, y de la enseñanza de Juan Pablo II, que están basados en la dignidad de la persona. Rafael Gómez Pérez plantea un modo más divulgador del concepto *solidaridad*, analizando las dificultades que encontró la Encíclica para ser aceptada por la opinión pública.

Frente a la aparente impresión de heterogeneidad por la variedad de los autores, el libro ha logrado una unidad de exposición siguiendo el orden del esquema de la Encíclica, y evitando la repetición de materias. Desde su calidad de peritos en filosofía, historia, teología, psicología, economía, etc., los autores aportan su experiencia profesional en sus reflexiones sobre la Encíclica, logrando entrelazar y complementar los distintos puntos de vista, resultando en conjunto una aportación importante y enriquecedora, a tener presente en los posibles estudios particularizados sobre los distintos temas que se analizan.

Es un libro para leer con detenimiento, reflexionando y acudiendo a los puntos de la *Sollicitudo rei socialis* comentados. Saca conclusiones, hace reflexiones y nexos de unión aportando aspectos prácticos a tener presente en los estudios de investigación teológica sobre Doctrina Social de la Iglesia. Si bien, la última parte, más técnica, puede tener mayor interés para profesionales de esas materias.

Antonio Dols

P. SERNA BERMÚDEZ, *Positivismos conceptual y fundamentación de los derechos humanos*, EUNSA, Pamplona 1990, pp. 411.

El autor estudia críticamente las bases epistemológicas y ontológicas del positivismo conceptual, entendido como el conjunto de aquellos principios de justicia objetiva que, conservando la visión positivista del derecho, tanto en el plano metodológico como teórico (normativismo estatalista), podrían dar razón a la elaboración material del derecho. Los derechos humanos formarían parte y parte importante de este núcleo de principios, por lo cual, el trabajo de Serna es precisamente someter a prueba, en el caso concreto de los derechos humanos, la tesis del positivismo conceptual.

En palabras del autor, «¿cuál es, pues, la fundamentación de los derechos humanos que puede ofrecer con su aparato crítico el positivismo conceptual?» (p. 22). La respuesta viene dada por medio del análisis crítico de algunas de las posturas que en la actualidad se revelan los intentos más significativos de fundamentar los derechos humanos desde el positivismo conceptual. Así, recoge el pensamiento de autores como Bobbio, Hart, Rawls, Nino, Peces-Barba y E. Díaz, entre otros; y, sirviéndose de ellos sin detenerse en un desarrollo completo, pero ateniéndose fielmente al pensamiento global de cada uno – traza con líneas claras la corriente o concepción que les une bajo el denominador común llamado positivismo conceptual.

La obra está constituida por una amplia introducción, cuatro capítulos y diez páginas conclusivas.

En primer lugar Serna se detiene en poner de manifiesto los supuestos, ontológicos y epistemológicos subyacentes al concepto positivista del derecho. Señala que los autores que adoptan el normativismo-positivismo parten de una concepción fenomenista del derecho como norma coactiva y, si son coherentes, llegan a fundamentar el derecho en el poder; esto mismo lleva a una equiparación práctica entre validez y eficacia de las normas jurídicas, y a la reducción del derecho a fuerza.

Tales consideraciones conducen a la conclusión de que la noción normativista del derecho, con todo lo que implica, no resulta compatible con los derechos humanos, que no podrían ser derechos mientras no estuvieran recogidos por la norma. Y, como señala Pedro Serna, esto mismo impone adoptar un «modelo dualista» para el análisis de los derechos humanos: «la llamada “filosofía de los derechos fundamentales”, que los contempla desde el punto de vista de la teoría de la justicia, de su realidad axiológica, y el “derecho de los derechos fundamentales”, que los estudia en la forma y en la medida, en que entran a formar parte del ordenamiento jurídicos» (p. 69).

El autor reflexiona sobre el primer elemento de este «dualismo», sacando sus consecuencias mediante el recurso a textos de distintos autores, especialmente G. Peces-Barba. Así, consigue poner de manifiesto: la escisión entre la filosofía y el derecho de los derechos fundamentales; los puntos de partida de dicha filosofía, es decir, la índole conceptual de los derechos fundamentales y su consiguiente carácter histórico. Analiza la crítica normativista del derecho natural, así como las consecuencias de lo que el autor considera una «confusión fundamental»: la equiparación de derecho natural clásico y derecho natural racionalista (o iusnaturalismo racionalista).

Puesto que la referida división entre la filosofía y el derecho en los derechos fundamentales, unida al rechazo del iusnaturalismo y del positivismo ético, no excluyen la posibilidad de una cierta fundamentación, pero sí originan un hiato entre la realidad jurídica de aquellos derechos y su posible fundamento, Pedro Serna se introduce en aquel campo de la realidad en el que puedan establecerse sin excesivos sobresallos las raíces de los derechos: la ética.

El hilo conductor del análisis de Serna se compone de los modelos de racionalidad que disponen Bobbio, Perelman, Rawls y Nino. En el capítulo III queda ampliamente reflejada y argumentada la insuficiencia de tales modelos para fundamentar los derechos y, en general, la moral.

A partir de ese análisis, el Autor aborda, y esa es la materia del último capítulo, el tema de la relación entre el poder creador del derecho y los derechos humanos, haciendo referencia principalmente a Peces-Barba, el iusfilósofo que «tal vez sea (...) quien más claramente ha sintetizado y aplicado a los derechos el modo de pensar que se viene sometiendo a consideración» (p. 250). El objetivo es des-

cribir la teoría de la justicia y el concepto de derechos humanos resultante de los puntos de partida recogidos en el capítulo anterior.

Así, después del examen del fundamento filosófico que los representantes del positivismo conceptual dan a los derechos humanos, Pedro Serna se interroga sobre qué principio produce el paso desde la filosofía a la recepción de los mismos por parte del derecho positivo; lo cual equivale a interrogarse sobre el fundamento de la positivización.

Según el positivismo, los derechos humanos necesitan ser incorporados al derecho positivo para alcanzar su plena existencia. Ahora bien, para que tal incorporación no sea una necesidad utópica, es condición que se dé en el derecho positivo una correspondiente necesidad de dar cuerpo normativo a la filosofía de los derechos. «La conexión – explica Serna – se produce, en el pensamiento de nuestros autores, a través de la idea de “legitimidad”, puesto que niegan que la validez jurídica depende de la justicia, pero en principio no niegan que, de un modo u otro exista dicha justicia» (p. 294).

La cuestión de la «legitimidad» – o «la relación que guarda el derecho con la moralidad vigente» (p. 294) – lleva a la exposición de la teoría democrática de la justicia y los valores que la configuran, pues la respuesta que los autores estudiados dan al problema se estructura en un doble nivel: la legitimidad formal, configurada por el poder político democrático; y la legitimidad material, equivalente a la protección y el respeto de los derechos humanos, entendidos como la realización de los valores de libertad, pluralismo e igualdad. Las conclusiones del agudo análisis de la cuestión, realizado por Serna, merecen un atento estudio de las páginas correspondientes, que culminan con el apartado «El sentido último de los derechos humanos». En éste, presenta un concepto acabado de los derechos humanos en el positivismo conceptual y esboza una visión filosófica sobre su sentido último.

La obra de Pedro Serna Bermúdez es una excelente contribución al proceso de fundamentación de los derechos humanos.

Maria A. Ferrari

AA. VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*, a cura di A. LOBATO, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1990, pp. 191.

Io non ho coscienza. La mia coscienza si chiama Adolf Hitler. La frase emblemática, atribuida a Göring ma non meno presente in altri dispotismi del nostro tempo, potrebbe riassumere il grave problema della coscienza politica. Così fa A. Lobato nel presentare questo volume, denunciando *i tentativi di «liberare» il singolo dal peso della coscienza* (p. 6); questa fuga dalla responsabilità personale di fronte ai compiti politici, genera un *grande «malessere» perché non può sopportare più la oppressione della propria personalità* (p. 7).

Un altro Convegno della Società Internazionale Tommaso d'Aquino (Roma, novembre 1989) incentrato sulla morale sociale, ci offre nove contributi di apprezzabile qualità. Sviluppa i temi in continuità col precedente Convegno tenutosi a maggio (*Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo*, 1990: cfr. recensione su (1/1991) di *Annales theologici*) e s'inserisce con incisività nel travaglio culturale cristiano, alla ricerca di linee chiare di riflessione e di azione nella società odierna. Gli interventi, di ampiezza e documentazione molto diversa, trattano sulla missione della Chiesa, la morale politica e la cultura. La presentazione di A. Lobato (pp. 5-8) spinge con energia a non trascurare l'impegno personale, umano e cristiano, nell'ambito della corresponsabilità nell'edificare il bene comune.

Piace trovare, come apertura delle collaborazioni, un attuale commento del cardinale P. Palazzini sull'ecologia (pp. 9-22) con ampio riferimento ai testi del magistero pontificio, da Paolo VI a Giovanni II, e ad alcuni studi recenti. Così si offre un'approfondita riflessione teologico-morale sull'uso dei beni creati in funzione del bene della persona. Scendendo alle linee operative, considera l'urgenza di una nuova solidarietà che, andando oltre il risveglio puramente emotivo della coscienza ecologica, coinvolga i singoli e i popoli, gli Stati e la comunità internazionale. Riguardo al senso personale di solidarietà, indica che solo la profonda conversione degli atteggiamenti individualistici o edonistici permetterebbe il *passaggio dalla volontà di dominio o di appropriazione alla volontà di servizio* (p. 22).

O. Benetollo (pp. 23-29) presenta una riuscita antologia di testi tomistici sull'uomo come agente della vita politica. Il filo conduttore della sintetica esposizione, mette in risalto la trascendenza sociale dell'agire umano e la profondità della concezione tomista di bene *comune*, così lontana dall'individualismo che dal collettivismo anonimo. Notiamo, tra l'elenco delle virtù operanti nella vita sociale (pp. 32-33), una citazione pertinente di Tommaso d'Aquino, come una delle chiavi della sua equilibrata dottrina su autorità e libertà, diametralmente opposta alla concorrenza conflittuale degli egoismi: *l'integrazione principale della legge umana è di stabilire l'amicizia degli uomini fra di loro* (*Summa theologiae*, I-II, q. 99, a. 2 c). La politica umana, dunque, appartiene al benefico disegno provvidenziale del Creatore e resta come dimensione essenziale dell'agire umano; non è un castigo né un male minore (p. 39). Alla fine viene segnalata la necessità di sviluppare i temi tomisti – appena abbozzati nel medioevo a proposito dei peccati che gridano al cielo – sulla distribuzione dei beni temporali secondo i bisogni primari degli individui (pp. 36-38). Avvertiamo comunque l'inesattezza nel citare come testo tomistico (pp. 36-37) l'opuscolo *De regimine principum*, libro II, a partire della metà del cap. 4: com'è noto, in base alla testimonianza unanime dei più antichi manoscritti, quella parte non è autentica.

Con la scelta di alcuni testi pontifici da Leone XIII a Giovanni XXIII, F. Biffi (pp. 40-56) ci fa conoscere il ricco patrimonio di dottrina cattolica sull'uomo politico, che è stato riproposto o elaborato nella Chiesa attraverso quasi un secolo di sforzi. Tra l'altro, dimostra che gli aperti orizzonti offerti dai testi del Vaticano

Il non sono sorti dal nulla o dall'improvvisazione, ma trovano le loro radici profonde nel lavoro coerente svoltosi lungo vari decenni (p. 56). In particolare è illuminante il netto riferimento al battesimo come sorgente dell'impegno apostolico del cristiano nella vita pubblica (pp. 40-41); potrebbero pure trovarsi altri, nella stessa linea, con utile riferimento alla cresima. Non hanno perso attualità, neppure dopo l'esortazione *Christifideles laici*, le avvertenze di Giovanni XXIII (p. 51, nota 7) sulla necessaria serietà nella formazione della scienza e della coscienza cristiana, allo scopo di risanare la frattura tra fede e operato temporale; tutte le virtù cristiane si mettono alla prova, escludendo sia l'attivismo cieco che l'astensionismo *spiritualista*. Siccome il dinamismo per costruire un giusto ordine temporale non offre delle soluzioni pratiche univoche e include il rischio delle opzioni, dal cristiano si esige uno sforzo di continuo superamento e di rispetto personale verso gli erranti. Infatti, ci ricorderà con Pio XI, l'attività politica «rientra nell'ambito della più ampia carità» (p. 47).

S. Fernández-Ardanaz ci offre (pp. 57-110; il più esteso dei contributi qui raccolti), uno studio storico, documentato, sulle fonti e recenti studi sugli atteggiamenti delle prime generazioni cristiane davanti all'autorità dell'Impero romano. Percorriamo così in modo diacronico i testi del Nuovo Testamento e la letteratura contemporanea fino alla III guerra giudaica, nel primo terzo del secolo secondo, osservando la progressiva differenziazione tra cristiani ed ebrei nei confronti dell'Impero pagano. Viene negata autorevolmente l'interpretazione rivoluzionaria dell'opera o del messaggio di Gesù (pp. 57-58), e non dimentica la «conversione o cambio radicale di mentalità» (p. 70) operatosi in alcuni dei primi discepoli a questo riguardo. È dettagliato il panorama dei diversi atteggiamenti sorti sia tra i cristiani palestinesi che tra quelli extra-palestinesi lungo l'evolversi degli anni, soprattutto a misura dell'irrigidimento ebreo contro l'Impero. Insomma, si mostra con chiarezza la radice ontologica della novità morale-politica: i cristiani, in quanto figli di Dio, posseggono una superiore dignità e libertà, che fa loro accettare l'autorità civile, dipendente da Dio, nei suoi diritti ma anche con i suoi limiti; la loro presenza nel mondo attua il regno dei figli di Dio, che agiscono secondo la forza sovrana della carità e del perdono, dando testimonianza della loro onestà civile fino al martirio di sangue. Tra le molte osservazioni contenute nell'ampia esposizione ne scegliamo due: «Il nucleo della coscienza politica dei primi cristiani si basa, allora, sulla rinuncia alla violenza, sull'adozione del principio dell'amore verso i nemici, sulla consapevolezza di non essere schiavi di niente e di nessuno. Tutto questo permette loro, e riempie di pieno contenuto, la libertà è l'obiezione di coscienza» (p. 81); il Nuovo Testamento registra «la necessità del *riconoscimento sociale*, non soltanto come motivo apologetico di difesa del buon nome, ma soprattutto come strumento di "glorificazione del Nome di Dio"» (p. 110). Gli esegeti del Nuovo Testamento potranno analizzare l'apporto dato all'argomento dalle precisazioni qui raccolte: risposta di Cristo a Pilato (Gv 19, 11-a), applicata dal secolo IV alla dottrina sull'origine del potere temporale (pp. 86-88); cambio coe-

rente di prospettiva tra la lettera ai Romani, previa alla persecuzione neroniana, e le lettere posteriori (Pastorali e I di Pietro: pp. 105-109).

Una densa analisi di A. Lobato (pp. 111-137) tratta sulla politica «alla misura dell'uomo», inserita nell'ambito della morale: «nella comprensione adeguata dell'uomo si avverte che la sfera morale è primaria e fondante» (p. 122). La dialettica uomo-società dovrà risolversi nel segno dell'unità, evitando gli inconvenienti totalitari dell'identità e quelli amorali della separazione (pp. 113-129). Forse la parte più interessante è la seconda (p. 120 ss.), dove espone gli elementi di soluzione sull'ambivalenza del potere, seguendo un breve quadro storico. Per primo Aristotele, che «apre una linea di comprensione dell'uomo singolo nella città» (p. 128), ma non arriva al fondamento della dignità della persona né all'universalità della partecipazione politica. Molto dopo, Tommaso d'Aquino, erede di lunga tradizione cristiana, difende la capacità di ogni uomo per la vita intellettuale (p. 130), la dignità e libertà del singolo come essere personale, la priorità sociale della giustizia (pp. 131-132). «La realtà personale degli uomini nello Stato condiziona, quindi, lo Stato stesso» (p. 133). Comunque, i limiti della morale politica tomistica derivano dalla dipendenza da Aristotele (inferiorità della donna e dei servi) e dallo scarso sviluppo concesso a questi temi. In terzo luogo presenta la Dichiarazione dei diritti dell'uomo, promulgata dalle Nazioni Unite nel 1948, come frutto di un lungo processo, originatosi nella seconda scolastica spagnola (Vitoria) e accentuato, con altro indirizzo, nelle rivoluzioni americana e francese; ricordando l'apprezzamento mostrato da Giovanni XXIII (*Pacem in terris*) a quel documento, fa notare che ancora deve essere letto e applicato sotto l'angolatura della legge naturale (p. 135); in questo senso va sottolineato l'apporto della Convenzione europea dei diritti dell'uomo. Il percorso fatto può sembrare alquanto eterogeneo, ma l'A. intravede una linea di continuità tra le corrispondenti antropologie: «occorre una misura nel dominio dell'uomo sull'uomo» (p. 122). Lo sfondo teocentrico di questo principio, che meriterebbe di essere ancora approfondito, può dare chiarezza alle odierne controversie.

A. Rigobello (pp. 138-157) affronta filosoficamente il delicato problema della moralità politica, con fine analisi fenomenologica. Denuncia gli errori e dell'utilitarismo e delle utopie carismatiche, con i correlativi atteggiamenti di «pessimismo attivo» e «ottimismo tragico» (pp. 138-149). Le annotazioni storiche attingono «all'enigmatico rapporto (...) tra educazione politica ed educazione morale» (p. 140) nei dialoghi socratici. Secondo l'ideale della *paideia* greca (conoscenza, giustizia, virtù), «la dimensione politica è indispensabile all'educazione» (p. 141); «Socrate intende educare il futuro uomo di Stato instaurando in lui il valore morale» (p. 142), rifiutando a un tempo l'apoliticità dei cinici ed il cosmopolitismo ellenistico, anche se accetta l'astensione politica come opzione valida ed efficace. Alla luce della vicenda socratica, che vede la coscienza come «il punto di incontro tra dottrina ed esperienza» (pp. 144-145), viene sintetizzata la tensione della moralità politi-

ca: non lotta o ambizione per il potere, ma «conoscenza inquieta nell'esercizio stesso del potere» (p. 1477). Traducendo il paradigma socratico alle circostanze del nostro tempo, avverte la crisi sia dello «Stato tecnocratico» che dello «Stato etico» in senso idealistico (p. 148). Le ultime pagine propongono una ipotesi speculativa di soluzione, sotto il nome di «sapienziale empirismo» (pp. 150-153), che si richiama alla vocazione delle strutture sociali come strumenti al servizio dell'uomo, senza «erigersi ad annuncio di salvezza» o «direzione di coscienza» (p. 151); l'A. riassume il suo percorso affermando che «l'identità morale della politica è, in fondo, costituita dall'impegno a rendere più umani vari settori della vita pubblica nel suo insieme. (...) La politica diventa, o può diventare, esercizio pubblico di umanità. (...) La politica di per sé non è eroismo anche se può essere occasione di gesti eroici» (pp. 152-153).

Il contributo di G. Fontana (pp. 158-177) sulla coerenza cristiana nell'impegno politico, costituisce grazie ad un'impostazione più pratica, una testimonianza interessante (entro i limiti di una particolare opzione politica) del come far realtà i principi generali, assumendo il rischio delle proprie decisioni contingenti. Utile il riferimento alla diagnosi fatta nel 1961 dall'allora cardinale Montini sulla crisi morale (p. 165). Da sottolineare la coraggiosa presa di posizione: «il cristiano in questo tempo di crisi deve mettere in crisi il silenzio intorno al destino dell'uomo e dell'umanità» (p. 166).

Da un'analoga prospettiva d'impegno politico, G. Acquaviva (pp. 178-183) traccia brevemente i suoi concetti sulla coscienza morale operante nell'agire politico, nel problematico intento di armonizzare la coerenza cristiana in una appartenenza socialista. Validamente comunque l'affermazione sulla necessità di non nascondere la fede, «di non lasciarsi imbrigliare nel processo di secolarizzazione, di respingere l'accusa di integralismo che puntualmente compare ogni qualvolta un cattolico impegnato in politica nomina la propria fede» (p. 180).

Finalmente, M.A. Ferrari (pp. 184-188) sintetizza un'ampia documentazione nel presentare l'abbozzo di un rigoroso progetto di educazione civica. Un programma, improntato di saggezza cristiana, che in molti aspetti è quasi una sfida al relativismo e alla mediocrità; ma una sfida piena di equilibrio: «senza la formazione all'unità nella uguaglianza fondamentale e senza la formazione al rispetto per la molteplicità del diverso, resta vuota di contenuto oggettivo la partecipazione politica responsabile» (p. 188). Il valore del suo programma, che dovrebbe essere ancora sviluppato, risiede soprattutto nel posto centrale attribuito alla formazione della coscienza e nelle virtù, «abiti che sono etici prima che politici» (p. 187).

Dalla lettura di questo volume emergono delle prospettive valide per la morale politica, sia nel piano storico, che speculativo e pedagogico. Di particolare interesse l'inserimento della virtù e dovere politico nell'ambito della carità dei figli di Dio.

Antonio Fernández Marzaló

M. Toso, *Realtà e utopia della politica*, Dehoniane, Roma 1989, pp. 101.

L'A., professore di Filosofia sociale e Dottrina sociale della Chiesa presso l'Università Pontificia Salesiana di Roma, ci offre un conciso, denso e interessante libro sui fondamenti di una corretta prassi politica aperta alla speranza. Le dimensioni dell'opera possono trarre in inganno, poiché in essa sono compendiate con profondità e dimestichezza i punti più importanti della filosofia politica. In questo senso non risulta facile il tentativo di riassumere le sue fitte pagine, per redigere questa presentazione: tenteremo di farlo usando, per lo più, parole dello stesso A. L'introduzione mostra la crisi dello Stato del benessere nella sua polivalenza: crisi di valori e di progetto, crisi strutturale, funzionale, distributiva, fiscale. Certamente non si possono dimenticare le notevoli conquiste sociali e civili della democrazia; tuttavia risulta sempre più chiara la necessità di riforme socio-politiche, come lo palesano, oltre alla voce popolare, le numerose proposte teoriche che oggi sono avanzate per risolvere i mali. In questo breve saggio l'A. prende in considerazione la crisi delle democrazie contemporanee e si impegna ad indicare la prospettiva di progettualità del personalismo comunitario, come la prospettiva che, rispetto al decisionismo, al neocontrattualismo, e al neoliberalismo, appare più «commisurata» alla realtà fattuale ed ideale della politica. Sono state varie le cause del fallimento delle democrazie moderne, ma la principale è senza dubbio di ordine spirituale e culturale: il crollo degli ideali e dei valori legato allo sradicamento dall'ispirazione evangelica; perciò la revitalizzazione delle democrazie non può che passare attraverso il recupero di una ragione plenaria ed, in intimo collegamento, di un'etica oggettiva oltre che soggettiva.

Affinché la politica trovi la propria identità, la si deve strutturare intorno all'uomo concreto, alla sua vita fatta di rapporti interpersonali; ciò suppone innanzitutto un umanesimo teocentrico, plenario, ontoteologico e aperto, come alternativa agli umanesimi immanentisti, individualisti e collettivisti dell'epoca moderna. In tal modo i principi primi dell'atto politico trovano la loro fonte ed il criterio della loro misura nelle persone e nei gruppi sociali che si espandono e si completano nella società politica: ciò evita l'assolutizzazione e l'ipostatizzazione della politica; la politica non si autofonda, ma riceve dai soggetti politici il suo significato, perciò ha una funzionalizzazione ministeriale rispetto alla persona e ai suoi diritti e doveri, e si trova aperta a nuove progettualità adeguate all'evolversi delle persone e dei popoli. In tal modo, la politica non è più facile preda di schemi interpretativi aprioristici o di false ideologie, ma si commisura gradualmente al bene delle persone e della società politica; tale prospettiva consente di guardare alla persona ed alla società nella complessità del loro essere, e permette di non settorializzarsi su qualche aspetto con esclusione di altri: si accede al reale e all'ideale senza rimanere impigliati negli estremi della pura empiria, del descrittivismo o del razionalismo idealistico.

Il realismo personalista politico tende ad esprimere la «verità» della società politica nei suoi fondamenti, soggetti, fini, mezzi e metodi; esso rivela la loro identità più intima, l'origine non puramente volontaristica, la finalità funzionale alle persone e al bene comune. In particolare mostra che: la società politica è essenzialmente costituita dalla coscienza sociale e storica di un popolo; la società non è un essere che esiste in sé e per sé, autonomamente e indipendentemente dalle persone che la costituiscono; la base del fatto sociopolitico è da riconoscersi solo nelle persone prese nella loro concretezza, complessità e originaria irrisolvibilità, perciò la società politica è una realtà pensata, voluta, configurata, condotta e ridimensionata dal popolo; la società significa pure un insieme di volontà unite stabilmente e corresponsabili verso un fine comune, coordinate da un'autorità. Senza cadere nell'ipermoralismo che riduce la politica a mera realizzazione di norme morali astratte, la vera politica ricerca la costruzione del bene umano politico all'interno dei criteri morali concernenti la persona e il «bene comune di persone», in un particolare contesto sociopolitico: condizioni di cultura, di maturità morale, ecc., e tenendo conto l'esistenza del peccato e il persistere dell'egoismo individuale e collettivo, ma tiene conto anche del «realismo» della Creazione, dell'Incarnazione e della Redenzione di Cristo; tutto ciò arricchisce la riflessione della morale politica di connotazioni dottrinali e pragmatiche imprescindibili: per il cristiano impegnato in politica è necessaria una spiritualità dell'incarnazione, della croce e della risurrezione.

Dopo queste pagine indicative di un modo reale ed ideale di prassi politica, l'A. dedica un capitolo a studiare alcune altre vie di soluzione alla crisi delle democrazie: il decisionismo, di ascendenze machiavelliche e schmittiane, la teoria della stabilizzazione del sistema, il neocontrattualismo di chiara impostazione kantiana e il neoliberalismo che vuol rifondare la democrazia su basi di razionalità, coerenza e neutralità etica. Ciò che differenzia queste posizioni del realismo politico personalista è che esse tendono a confondere i momenti fattuali e strumentali della società politica con la sua vita e con i suoi fini, mentre il personalismo, avvalendosi di una ragione integrale e di un'antropologia plenaria, ne distingue, senza separarli e senza confonderli, il momento fattuale da quello ideale e deontologico. Bisogna insistere che il sorgere della società politica non avviene prescindendo da un ordine oggettivo, veritativo e religioso. L'A. aggiunge, in appendice, diversi appunti per un'educazione sociopolitica di base: sono considerazioni molto opportune per diffondere una formazione sociale e politica, affinché si abbia l'umanizzazione della vita sociopolitica secondo l'ispirazione cristiana. Prima si richiamano alcuni obiettivi di questa formazione, tra cui il principale è l'integrazione fra fede e vita politica. Si considerano poi i tre momenti di questa formazione: 1) l'istruzione, cioè il presentare il pensiero cristiano concernente la realtà politica, la cui presenza si rende doverosa nella catechesi, nell'insegnamento della religione, ed in molteplici altre iniziative; 2) l'educazione, diretta ad abilitare la coscienza morale e politica a giudicare, ad amare e a volere i valori propri di una

società veramente umana e cristiana; 3) l'azione, che porta alla concreta animazione delle realtà sociopolitiche.

In questo breve saggio il prof. Tosò ha saputo mettere a fuoco un problema molto attuale: la rifondazione di una teoria e di una pratica politica che siano veramente a servizio dell'uomo. Si tratta, insomma, di un libro non soltanto da leggere, ma da meditare accuratamente per poterne estrarre tutta la ricchezza di *doxa* e di *praxis* sociopolitica.

Enrique Colom

V. POSSENTI, *Le società liberali al bivio* (Coll. di Filosofia, 50), Marietti, Genova 1991, pp. 424.

La crisi dell'ideologia marxista non significa che sia finito il compito di pensare criticamente il tema del mutamento sociale, che risulta anzi più impegnativo che mai: dopo il crollo dei totalitarismi si assiste oggi al prevalere dell'ideale liberaldemocratico, ma proprio per ciò occorre che i popoli diano a questo ideale un autentico e solido fondamento. «A questo proposito, bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima la quale guida ed orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono esser facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia» (GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, n. 46). Perciò il punto più nevralgico della filosofia pubblica contemporanea si colloca nella sfera etica. È quanto mostra l'opera presentata, che ha come sottotitolo *Lineamenti di filosofia della società*. Come indica l'A. la tesi «che si vorrebbe provare nello svolgimento del libro, è che il compimento della modernità incompiuta richiede una filosofia pubblica che attinga a sorgenti prekantiane e che corregga seri equivoci teorici presenti nell'Illuminismo sul diritto naturale, il bene comune, la morale, i diritti dell'uomo, ecc.» (p. 20). Il prof. Possenti, ordinario di Storia della filosofia morale presso l'Università di Venezia e autore di otto monografie e di numerosi articoli e collaborazioni, ha titoli più che sufficienti per intraprendere e portare a buon termine il suo progetto, come lo dimostra il libro recensito.

Questo si compone di una premessa storico-metodologica, tre parti – ognuna divisa in quattro capitoli –, e un epilogo. La premessa ricorda che, sebbene la filosofia politica debba farsi con tutto il rigore dovuto a una filosofia della pratica, i suoi destinatari non sono soltanto gli studiosi ma i cittadini, i gruppi che si contrappongono o alleano in vista dei fini sociopolitici. Dopo questo preambolo si fanno alcuni cenni alla filosofia pubblica del XX secolo, e si sottolinea la razionalità e il metodo necessario per ricostruire la Scienza politica che, d'altro canto, deve esprimersi nella diligente attenzione all'attualità storica e alla verità antropologica; il libro ricorda anche, come motivo delle difficoltà della filosofia pubbli-

ca, il fatto che l'analisi integrale della persona è stata soppiantata dall'analisi ridotta soltanto alla psiche e al corpo.

Nella prima parte viene svolta la teoria della forma politica che risulta di quattro coefficienti: diritto naturale, bene comune, popolo e autorità, ciascuno dei quali viene poi sviluppato in un capitolo, tranne il tema dell'autorità a cui l'A. ha deciso di dedicare in futuro una più ampia ricerca. Il concetto di forma politica, sinora impiegato poco e con altri significati, aiuta a capire che l'ordinamento politico è, appunto, un *ordo* specificato da alcune determinazioni che ne regolano la vita e ne scandiscono lo sviluppo; perciò la forma politica è il momento ricapitolativo, che risplende con pienezza come forma delle forme nelle società politiche, e ha una valenza non soltanto strutturale ma pure normativa. Il primo dei coefficienti trattato è la legge naturale, oggi contestata da una certa filosofia; tuttavia il prof. Possenti fa vedere l'inconsistenza delle obiezioni sollevate e le aporie della dottrina pura del diritto, e ricorda che nell'epoca del dispiegamento della volontà di potenza, quale si realizza nell'ascesa dell'ideologia della tecnica, la filosofia del diritto naturale, basata su nuclei morali indisponibili, è una garanzia necessaria oltre che vera; essa dirige lo sguardo verso ciò che non può essere trasformato e che si sottrae alla presa della volontà di potenza. Per quanto riguarda il bene comune, tema del capitolo terzo, l'A. si sofferma sulle correnti individualistiche, sia quelle che negano il ruolo della giustizia sociale sia quelle che interpretano l'ordine sociale come un fenomeno automatico; dopo aver spiegato la priorità del bene sul giusto e sul diritto, egli espone la teoria del bene comune e fa vedere che questo è possibile anche in una società pluralistica, a patto che, almeno a livello pratico, si condividano alcuni principi, sebbene sia auspicabile arrivare alla condivisione degli stessi principi speculativi. Questa prima parte finisce con lo studio del concetto di popolo; esso costituisce la nozione-cardine della filosofia politica ed è la sostanza e il soggetto della società e dello Stato prima d'essere l'oggetto; perciò il modo in cui viene elaborato tale concetto è un rivelatore molto sensibile della qualità e delle opzioni di ogni pensiero politico; in questo senso l'A. realizza una fine indagine storico-critica di tale nozione per concludere che la crisi dell'idea di popolo nel pensiero politico moderno si potrebbe configurare come un importante elemento del più vasto processo di secolarizzazione della cultura occidentale.

La seconda parte inizia con un capitolo sulla ragion pratica, tema di enorme attualità ed importanza, giacché l'immenso ambito della filosofia pratica poggia su questo concetto centrale, e sta o cade con esso; in tal senso la connessione tra politica ed etica dovrebbe condurre a non sottovalutare i legami tra filosofia pubblica e gnoseologia, da cui si dipartono conseguenze notevoli concernenti la teoria dei valori e l'intera filosofia pratica; sono discussi anche alcuni aspetti del ruolo della ragion pratica in riferimento all'idea del Bene e alla costituzione della scienza morale; per concludere si aggiunge un annesso sulla genealogia della morale in Nietzsche. Si sviluppa poi l'analisi del pensiero di Rawls e di Bobbio, due noti

esponenti della filosofia pubblica contemporanea; entrambi gli autori, con le loro proprie caratteristiche, appartengono alla scuola liberale e kantiana; il prof. Posenti studia le loro premesse gnoseologiche, l'idea di persona e di società, i fondamenti e le conclusioni della loro filosofia pubblica, ecc.: mostrando le implicazioni e i limiti dei loro assunti, emergono quasi spontaneamente le implicazioni e i limiti del liberalismo.

Ci sono tre aspetti che costituiscono punti vitali della filosofia pubblica, sebbene la modernità non abbia sempre saputo (forse non ha voluto) dare loro l'importanza che meritano: lavoro e tecnica, famiglia, religione; la seconda parte del libro finisce con lo studio del primo e dell'ultimo, mentre nella premessa si riconosce il valore della famiglia quale formazione sociale primaria e cellula del bene comune, tema che sarà brevemente trattato di nuovo nella terza parte del libro. Parlando del lavoro e della tecnica, l'A. ricorda che nell'epoca del primato del dominio tecnico, la filosofia pubblica rischia lo sgretolamento se non mette in questione in modo riflessivo la pretesa economicistica, lavoristica e tecnocratica di costituire il centro della forma politica, giacché il pensiero tecnico è strumentale, non rivela né incarna un'idea quanto piuttosto un'utilità, mentre la forma politica può vivere solo se rappresenta un'idea. L'ultimo capitolo di questa parte, seguito da un annesso sulla secolarizzazione, verte sui rapporti tra religione e filosofia pubblica, che si potrebbero riassumere in tre idee: la diversità di essenza tra filosofia politica e religione, per cui si desacralizza la politica e si depolitizza la religione; l'interesse della filosofia pubblica per l'evento religioso, in modo che essa non si limiti a una politica dei corpi; e l'indispensabile lievito costituito dalla religione per l'efficace compimento della forma politica.

La terza parte del libro sceglie, nel vastissimo territorio della filosofia pubblica, il problema della democrazia, il rapporto Stato-società e la questione della società aperta. Il primo capitolo verte sulla giustificazione della democrazia, cioè la fondazione filosofica di tale pensiero, sviluppando le posizioni di principio di diverse teorie, che rinviano ad un'idea di uomo, di razionalità e di valori; la ricerca storico-filosofica mostra che né il razionalismo rousseauiano né quello utilitaristico rappresentano una teoria soddisfacente della democrazia; gli esponenti più titolati della teoria democratica del XX secolo accettano in linea di massima che la democrazia è alimentata da valori morali, dal rispetto della persona e dei suoi diritti e dalla costituzione di una società libera e aperta, sebbene l'accordo non raggiunga il livello dei principi. Il secondo capitolo viene dedicato alle aporie della fondazione della democrazia in Kelsen. Il terzo capitolo si intitola «Stato, società, formazioni sociali», e mostra che il problema più urgente per lo Stato è quello di riacquisire vera autorità: senza un adeguato contrappeso culturale e morale, l'introduzione di forti elementi materiali nella struttura formale dello Stato rischia di spostare la figura-simbolo dal giurista al tecnocrate, e di dislocare le funzioni politiche verso quelle amministrative; si potrebbe dire che vi è troppo Stato per quanto riguarda la cura della vita materiale, e troppo poco per quanto attiene alla

sua autorevolezza morale e al valore normativo ed universale della legge; dopo aver studiato i rapporti tra società politica e Stato, l'A. fa vedere come le formazioni sociali sono luoghi di personalizzazione, e valgono come contropoteri a struttura policentrica e diffusa, capaci di ostacolare l'accentramento del potere in un unico vertice. Questa parte finisce con la questione della società aperta: alle società chiuse che nascono dagli archetipi sociali dei bisogni e delle passioni, che considerano l'uomo solo come parte del gruppo sociale e che concepiscono il rapporto sociale originario in termini di lotta (ad es. Hobbes e Hegel), si contrappongono le società aperte, teorizzate da Bergsson, da Popper – non sempre in maniera sufficiente – e da Maritain – che preferisce chiamarla città fraterna –; in queste società aperte l'uomo è fine e, perciò, gli si chiede l'assunzione di responsabilità personale ed una forte iniziativa morale; una corretta teoria della società aperta suppone un'adeguata metafisica della persona e, conseguentemente, l'affermazione dell'importanza sociale dello spirituale.

L'epilogo prende il titolo dell'intero libro: la spettacolare caduta del socialismo reale fa dire, molto giustamente, al prof. Possenti che da quando il Sartre della *Critica della ragione dialettica* proclamava l'insuperabilità del marxismo quale filosofia dell'epoca sembrano passati tre secoli, non tre decenni; ma ciò costituisce una sfida alle società liberali che, dopo aver vinto la battaglia con i totalitarismi, devono ora vincere il confronto con se stesse, ricolmando lo scarto tra principi e realtà, il pericolo di una vita morale attestata solo su valori minimi e l'errore di mettere tra parentesi l'essenziale unità del genere umano. Le società liberali si trovano così al bivio, al momento cruciale di fondamentare solidamente le loro istituzioni; e ciò non può avvenire fuori della tradizione della *philosophia perennis*, l'unica che possiede gli strumenti adatti per ristabilire la Scienza politica in modo che sorregga una società veramente umana. Senza dubbio il prof. Possenti ha realizzato in questa opera un meritevole sforzo storico-filosofico per sviluppare questa tesi: al suo profondo rigore speculativo si uniscono gli spunti storici che, esposti con una gran padronanza del pensiero filosofico, aiutano a capire meglio le argomentazioni teoriche. Perciò ci troviamo di fronte ad un libro molto utile sia per studiare che per insegnare la filosofia pubblica e gli elementi socio-politici della Dottrina Sociale della Chiesa.

Enrique Colom

LES EVÊQUES DE FRANCE, *Catéchisme pour adultes. L'Alliance de Dieu avec les hommes*, Editeurs associés, Paris 1991, pp. 456.

«Un événement majeur dans l'Eglise et la société», déclaraient sans hyperbole commerciale les 14 éditeurs, associés pour la circonstance. En fait nous retrouvons ici le fruit de six ans de travail tenace accompli par l'Eglise qui est en France: parmi les catéchismes préparés pendant les quinze dernières années en

Europe et en Amérique du Nord, ce *Catéchisme pour adultes* présente des valeurs propres, de transparence et de rigueur; la section sur la morale fondamentale, notamment, constitue un apport ecclésial de première qualité. Les essais de 1978 et 1981, forcément provisoires, ont laissé la place à un exposé complet et organique de la foi et les sacrements, de la vie de la grâce et de la gloire, sous la perspective de l'Alliance: initiative paternelle d'élévation qui fonde le rapport de possession mutuelle et amicale entre le Dieu vivant et les hommes.

Lors de la présentation de l'ouvrage, le 15 mai 1991 à Paris (cf. «La Documentation Catholique», n. 2030), Mgr J. Duval, Président de la Conférence des évêques de France, retraçait la longue préhistoire de cet instrument d'évangélisation: les souhaits du Synode de 1977; le encouragement de Jean Paul II pour «mettre au point de véritables catéchismes fidèles aux contenus essentiels de la Révélation» (*Catechesi Tradendae*, n. 50); les suggestions du Code. La Conférence des évêques, en 1985, décide de mettre en oeuvre l'imposant projet, adressé prioritairement aux catéchistes et aux adultes. Une équipe de rédaction, collégiale et anonyme, présidée par Mgr P. Plateau, a rendu ce service: le schéma définitif date de 1988 et le texte, après cinq versions successives, reçut l'approbation presque unanime des évêques en juin 1990; la communion avec l'Église universelle s'est concrétisée aussi dans les consultations adressées aux congrégations romaines de la foi et du clergé, qui ont transmis leur accord définitif en janvier 1991.

«Irréprochable au plan doctrinal», selon la nette réponse de Mgr Duval aux éventuelles perplexités, le texte élaboré est un exposé systématique et complet de la doctrine catholique, qui tient compte des documents du magistère universel jusqu'au début de 1990. Trois aspects pourraient être mis en relief: l'unité cohérente de l'ensemble du message chrétien, qui vise à une claire intelligence de la foi; la connexion sapientiale entre les vérités de la foi et leurs conséquences pour la vie morale; et la forme d'expression, qui répond avec solidité aux questions de notre temps, en s'écartant et du technicisme inaccessible et du vulgarisme. La perspective d'un catéchisme universel ne laisse pas craindre des divergences de fond, sauf quelques détails qui pourront être revus dans une deuxième édition.

Ce *Catéchisme* comble un vide en France et mériterait d'être traduit dans les principales langues. Afin de répondre à tous les besoins de notre pastorale catéchétique, la commission épiscopale compétente prévoit pour 1992 un document pédagogique d'accompagnement adressé aux formateurs, l'ancien catéchisme national pour les enfants n'ayant pas encore été dépassé. L'auteur de la préface se contente d'observer que les catéchistes trouveront dans ce *Catéchisme* «une aide, pour dire en adultes leur foi d'adulte» (p. 8); mais il faudrait ajouter l'effort de «dire la foi» de façon adéquate, car l'optimisme qui oublierait l'immatunité – cognitive, relationnelle et morale – des destinataires constitue une déplorable expérience, comme d'ailleurs le texte du *Catéchismes* saura le rappeler (n. 334).

Le contenu du *Catéchisme* est bien structuré autour de la notion biblique d'Alliance. L'introduction (n. 1-7) sous le titre évangélique «Venez et voyez», pro-

fesse la totale fidélité à la foi des apôtres, qui «n'est jamais le simple produit de la nature ou de la culture» (n. 4). L'optique de l'exposé se situe dans la ligne, prônée par le pape, d'une «nouvelle qualité d'évangélisation» (n. 5). La structure de l'ouvrage fait honneur à la meilleure tradition augustinienne et des victorins, dans l'adoption d'un schéma septénaire pour la division en chapitres: le Dieu vivant, l'Ancienne Alliance, Jésus Christ auteur de l'Alliance définitive, l'Eglise, les Sacrements, la Loi de Vie, et l'accomplissement définitif de l'Alliance. La doctrine sur les sacrements est remplie de considérations pour la vie morale et spirituelle. La numérotation par paragraphes facilite les références. Le tout est enrichi par une sélection modérée de textes en exergue: bibliques, liturgiques, patristiques et magistériels. Il faut remarquer le soin adopté pour les tables, surtout pour l'index analytique très élaboré; néanmoins celui-ci mélange les renvois aux concepts (but essentiel et réussi) et aux personnes (incomplet et inégal).

Le premier chapitre, «Dieu à l'horizon des hommes de notre temps» (n. 8-47), prolonge l'introduction, autour de la notion de l'acte de foi, selon le rapport étymologique bien connu entre le «je crois» et le «amen» du Symbole. La foi surnaturelle est bien différenciée du sentiment et des conceptions religieuses, sans oublier pourtant la capacité, que la raison humaine a reçue de son Auteur, d'une connaissance démonstrative de Dieu; dans le sillage de la tradition philosophique chrétienne on mentionne les cinq voies et les autres arguments classiques. L'ensemble met en valeur la liberté de Dieu, dans son initiative salutaire gratuite, et la liberté de l'homme dans la réponse libératrice de la foi, sans aliénation ni manipulation, en face des défis de la sécularisation ou de la mythologie progressiste; les chrétiens «peuvent retrouver la fierté de leur foi» (n. 46). Le lecteur, croyant ou pas, entre dans une atmosphère de dialogue honnête avec la vérité éternelle, manifestée plus comme don que comme domination (n. 22), mais qui exige une option totale de la part de l'homme (n. 40).

Le deuxième chapitre («Le Dieu de l'Alliance», n. 48-140) commence par la notion de révélation (n. 50-69) où l'on trouvera l'essentiel sur la révélation biblique et orale, et sur le magistère de l'Eglise et son infaillibilité. Le reste du chapitre est une bonne synthèse sur les attributs de Dieu, avec une belle référence à la paternité divine et à la liberté des enfants de Dieu (n. 80-82); suit l'exposé sur la création, le mal et la providence. On trouvera les enseignements précis sur l'existence et l'action des anges et des démons (n. 97-101 et 128-129), et sur le péché originel et ses conséquences (n. 117-122). Un fort accent est donné à la dense anthropologie chrétienne: l'homme, image de Dieu, la spiritualité de l'âme et la spécificité de l'union entre l'âme et le corps, la création directe de chaque âme par Dieu dès le moment de la conception (n. 107-108). On ajoutera la première promesse du salut et l'élection fidèle que Dieu fait de son peuple (n. 133-140).

Le troisième chapitre («La Nouvelle Alliance en Jésus Christ», n. 141-273) développe soigneusement plusieurs articles du symbole autour de la personne et de la mission du Fils de Dieu fait Homme. L'exposé des dogmes est fait de manière rigoureuse, quant aux sources, la terminologie traditionnelle et les apports de

l'exégèse, sans perdre le ton d'une foi amoureuse dans le Sauveur. Le chapitre s'ouvre sur un net acte de foi en la divinité éternelle du Fils de Dieu (n. 143-148), et parcourt ensuite, en ordre chronologique, la vie du Verbe fait chair. A noter, par exemple, les références à la véracité historique des évangiles (n. 152), à la conception virginale (n. 150), à l'impeccabilité du Christ (n. 163); en plus on pourrait souligner son sacrifice volontaire et filial (n. 189 et 197), l'historicité de la résurrection (n. 201 et 215), la conscience humaine de sa propre divinité et de sa mission (n. 245). La section descriptive sur le mystère pascal est complétée par la doctrine sotériologique; le sens de la libération du péché opérée par le sacrifice du Christ – prêtre et victime – est bien nuancé, avec une nette mention de l'enfer (n. 251); le sens divinisateur de la rédemption est illustré avec un texte clé de saint Irénée sur la filiation divine (n. 257). Une trop sommaire catéchèse sur le mystère de la Trinité a été insérée dans ce troisième chapitre (n. 230-238). Ce développement semble la partie la plus faible, tenant compte de la riche trilogie trinitaire de Jean Paul II. Les adultes ont le droit à une exposition plus ontologique sur les personnes divines et notamment sur l'origine du Saint-Esprit comme amour subsistant du Père et du Fils.

«L'Eglise, Peuple de la Nouvelle Alliance» (n. 274-356) est le titre du bref chapitre suivant, qui contient la catéchèse ecclésiologique et mariologique. Le lien entre vocation et mission est bien présenté, dans le mystère surnaturel et trinitaire de l'Eglise qui dépasse toute considération purement sociologique ou historiciste. Le primat de Pierre est heureusement énoncé, à propos du grave devoir de communion des évêques avec le pape (n. 304); bien nuancée la doctrine sur l'appartenance à l'Eglise comme condition indispensable au salut éternel, et comme sacrement au sens large (n. 298). Opportune la mention de l'autorité des pasteurs pour déclarer l'authenticité des charismes (n. 307), ainsi que la commune vocation à la sainteté des membres de l'Eglise et sa manifestation dans les saints canonisés (n. 309-310). Les paragraphes sur la mission de l'Eglise soulignent le respect de la liberté et du droit à l'évangélisation et au prosélytisme (n. 331-333); par contre, on trouvera une certaine impression d'insuffisance dans l'exposé des rapports avec les autres religions et avec les chrétiens séparés (n. 338-342). De grande densité l'exposé succinct sur sainte Marie (n. 343-356), immaculée et première rachetée, toujours vierge et pleine de grâce, mère de Dieu et de l'Eglise, glorifiée dans son corps et dans son âme, coopératrice singulière de la rédemption et digne de culte et de piété filiale.

Sous le titre «Les sacrements de la Nouvelle Alliance» (n. 357-480) nous trouvons un vigoureux chapitre. Seul élément discutable, la distribution irrégulière des sous-divisions. Le souci de la vraie adoration «en esprit et en vérité» exclut soit le laxisme sacrilège soit le rubricisme vide (n. 365). La perspective transcendance, divine et à la fois humaine, de l'action du Christ par le moyen des ministres, est bien soulignée dès le début (n. 359-378). En parlant de leur institution par le Christ, le détail n'est donné que pour l'eucharistie, le baptême et la réconci-

liation. Par ailleurs, les termes concis de Trente sont repris à propos de la «substance» des sacrements, fidèlement gardée par l'Église; de leur action «en vertu même du rite accompli» et de leur efficacité (n. 374-376), fruit de l'action salvatrice permanente du Christ. La tradition orientale est présente dans la magnifique formule du Pseudo-Denis «sacrement des sacrements» (n. 372), appliquée à l'eucharistie.

Pour le détail, les exposés sur le baptême des adultes et des enfants et sur la confirmation (n. 389-409) n'omettent pas les conditions et conséquences pour l'existence chrétienne: par exemple, l'état de grâce requis pour recevoir l'effet plein de la confirmation (n. 405); encore à propos de celui-ci, on soulignera qu'il ne s'agit pas tant d'une initiative du baptisé qui confirmerait sa fidélité au Christ, que d'une communication de force de la part de Dieu (n. 408). Très brillant et chaleureux, l'exposé sur l'eucharistie, sommet ou fin des autres sacrements (n. 410), selon une des phrases empruntées par Vatican II à Thomas d'Aquin. À côté des vérités dogmatiques essentielles – présence réelle et transsubstantiation, mémorial identique au sacrifice de la Croix, réserve et culte eucharistiques – sont décrits aussi les aspects de la donation trinitaire et des quatre fins de la Messe, et les conséquences pratiques pour la sanctification et l'apostolat chrétien; sont également présents les préceptes ecclésiastiques graves de la communion pascale en état de grâce (n. 421) et de la participation à la messe dominicale (n. 421, 428 et 555). Le sacrement de pénitence est bien introduit au dedans de l'itinéraire de réconciliation des fidèles pécheurs dans l'Église (n. 433), avec une exacte description des actes du pénitent (n. 436); il est question de la nécessité de l'absolution personnelle (n. 435) ou des conditions extraordinaires pour l'absolution collective (n. 441). La nécessité du sacrement pour effacer les péchés mortels reste claire, sans mépriser la confession de dévotion (n. 438), mais le tout aurait atteint la perfection avec la référence directe à la confession personnelle comme «seul moyen ordinaire» pour le pardon des péchés graves. L'onction des malades est bien encadrée dans le dessein de la miséricorde divine (n. 443), et on souligne la confession qui doit la précéder (n. 449). L'ordre est situé dans la différence spécifique du sacerdoce commun des fidèles et du sacerdoce ministériel, présenté (n. 338) avec la vigoureuse expression «dans la personne du Christ Tête», du décret *Presbyterorum Ordinis*; le célibat sacerdotal est expliqué dans le sens du don total au Christ pour l'Église (n. 463); le lien de l'ordre à l'eucharistie ne manque pas et la responsabilité du peuple de Dieu vis-à-vis des vocations (n. 465) est d'une actualité frappante. Le mariage, suivant l'exhortation *Familiaris consortio*, sera expliqué de façon succincte; quelques points positifs à remarquer seraient l'identité du contrat et du sacrement pour les baptisés, l'unité et l'indissolubilité comme propriétés essentielles, et la grâce du Christ capable de soutenir l'héroïsme des époux (n. 475) dans la poursuite des biens du mariage.

Le Catéchisme aborde d'emblée la morale dans le sixième chapitre, le plus long: «La Loi de vie de la Nouvelle Alliance» (n. 481-636), toujours dans la per-

spective de «vivre en fils et filles de Dieu» (n. 483), parce que «la volonté de Dieu n'est pas le caprice d'un tyran» (n. 487); la plénitude de la félicité humaine dans la jouissance de la Trinité est clairement énoncée (*ibid.*). Du point de vue global, la loi morale est présentée comme manifestation du projet du Créateur» (n. 490 et n. 516, en référence au psaume 118) et comme guide constitutif de la perfection et des droits de l'homme et de l'exercice de sa liberté (n. 492 et 498); la loi naturelle est expliquée sans réticence (n. 495), ainsi que la responsabilité de l'homme pour la formation de sa conscience, dans une lutte constante et sincère contre l'orgueil (n. 501-502); son courageuses les prises de position devant les lois civiles injustes (n. 503) et à l'encontre des attitudes qui justifieraient par une bonne intention les moyens illicites (n. 508). Toute la partie introductive souligne le caractère libérateur de la morale chrétienne: «la vérité du péché reconnu est un premier pas vers le pardon» (n. 512). La loi du Christ est une loi intérieure, d'amour, qui n'abolit pas les commandements (n. 520), mais qui comporte plusieurs dimensions nouvelles de vie: la conversion et l'abnégation pascale (n. 522); l'adhésion ecclésiale sous la tutelle du magistère moral autorisé, et dans le souci de la bonne formation (n. 525); la profondeur théologique fondée sur l'humilité (n. 528); et la source sacramentelle qui nourrit la lutte (n. 533). Les paragraphes sur le péché mortel – qui comporte la peine de la damnation éternelle – et véniel sont d'une importance capitale (n. 534-541).

L'exposé du décalogue (n. 542-632) est une autre grande réussite de ce *Catéchisme*, par l'équilibre entre les devoirs à l'égard de Dieu, du prochain – avec une riche dose de doctrine sociale – et de soi-même. On ne manquera pas d'insister sur la note filiale de l'adoration due à notre Dieu (n. 545); le développement sur la prière liturgique et les dévotions – comme le chapelet – est attrayant. Le texte relève le défi-devoir de l'évangélisation de la culture (n. 548), comme découlant de l'honneur envers le Nom de Dieu; et fustige la responsabilité des chrétiens tièdes dans la diffusion de l'athéisme (n. 549). Il rappellera, parmi les devoirs des parents, le respect de la liberté des enfants au moment de répondre à leur vocation (n. 561), et l'influence de la qualité spirituelle de la famille – unité, fécondité, générosité – dans la maturité vertueuse des enfants (n. 562); dans cette même ligne, sont dénoncés les attentats contre la famille, comme le divorce et la contraception (n. 563); à propos de l'éducation chrétienne, le droit des parents à fournir la vraie catéchèse sera justement envisagé comme une aide à la liberté des enfants (n. 568). Les devoirs dans la vie sociale, politique et économique sont développés dans un vaste éventail d'applications quotidiennes, sans oublier la solidarité internationale. La défense de la vie humaine est un autre point majeur de cet exposé, avec les qualifications morales de gravité bien précisés: avortement – crime pénalisé par l'excommunication ecclésiale (n. 579), sans oublier les coopérants malgré l'omission de notre *Catéchisme* –, euthanasie, fécondation *in vitro*, tortures, guerre, terrorisme (n. 580-591). La chasteté et la pudeur sont traités correctement pour célibataires, fiancés et mariés. On s'étonnera pourtant de lire: «pour vivre une

paternité vraiment responsable, une saine régulation des naissances s'impose pratiquement à tous» (n. 601), mais le principe plus universel: «tout acte matrimonial doit rester ouvert à la transmission de la vie» (*ibid.*), est souligné. L'on rappellera l'impossibilité de participer à l'eucharistie pour les chrétiens en situation irrégulière de concubinage ou mariage civil, aussi bien qu'aux divorcés remariés (n. 603-604), ainsi que la gravité de la masturbation et de l'homosexualité (n. 607-608). La responsabilité de l'Etat à l'égard de la moralité publique sera mise en cause sans réticences (n. 606). Le droit à l'intimité et le devoir de dire la vérité sont traités trop brièvement, quitte à consacrer un paragraphe intéressant à l'éthique des moyens de communication (n. 629). Les deux derniers commandements sont abordés aussi de manière sommaire, compensée par la référence classique aux péchés capitaux et à la lutte ascétique (n. 630-632). Le chapitre conclue avec les béatitudes et la synthèse de la vie chrétienne comme culte spirituel (n. 634-636).

«L'accomplissement de l'Alliance dans le Royaume de Dieu» est le bref et dernier chapitre (n. 637-681), autour de l'eschatologie, sous le signe de la vocation et de l'espérance au parfait bonheur dans le Christ. L'immortalité de l'âme est à nouveau évoquée, face aux erreurs de la réincarnation (n. 643 et 658). La vision béatifiante de la Trinité et la résurrection des corps sont présentées comme fruit de la rédemption du Christ, dans un ton d'assurance théologique. On trouve l'essentiel sur le jugement particulier, le purgatoire et l'enfer, celui-ci comme «aboutissement d'un refus absolu de Dieu et de tout secours offert par lui» (n. 663). La venue finale et glorieuse du Christ, le jugement universel et la fin du monde, avec l'instauration définitive du Royaume du Christ, complètent cet exposé.

La conclusion du *Catéchisme* (n. 682-688) expose le grand trésor théologique du message de vie divine: «l'Amen du croyant a la simplicité, mais aussi la force d'un Oui qui engage toute la vie. C'est la parole du témoin, en réponse à une Vérité qui l'a saisi» (n. 684).

Antonio Fernández Marzalo

F. FERNÁNDEZ-CARVAJAL, *Parlare con Dio, Meditazioni per ogni giorno dell'anno*, Ares, Milano 1990-1991, vol. 1 (Avvento, Natale, Epifania), pp. 344; vol. 2 (Quaresima, Settimana Santa, Pasqua), pp. 656; vol. 3 (Tempo ordinario, I, Settimane I-XII), pp. 730; vol. 4 (Tempo ordinario, II, Settimane XIII-XXIII), pp. 686; vol. 6 (Tempo ordinario, III, Settimane XXIV-XXXIV), pp. 654. In corso di traduzione: vol. 6 (Santi. Feste dell'anno, I); vol. 7 (Santi. Feste dell'anno, II). (Ed. originale *Hablar con Dios*, Palabra, Madrid 1989-1990).

Siamo di fronte ad un pregevole sussidio per la preghiera personale; per ogni giorno dell'anno (per le domeniche si distinguono i cicli A, B e C) si propone una meditazione in tre punti, sempre sunteggiati all'inizio, che parte dalle letture del-

la Messa quotidiana, convocando intorno ai testi dell'Antico e del Nuovo Testamento la tradizione cristiana, dai Padri della Chiesa ai migliori autori di spiritualità; l'A. riesce così a presentare, nel volgere dei tempi liturgici e delle epoche dell'anno, praticamente tutti i temi di cui un cristiano ha motivo di trattare nell'intimità con suo Padre-Dio.

È convincimento dell'A. che «parlare con Dio» non è un privilegio di pochi; da tutti Dio aspetta amore. Il dono divino, la grazia dei sacramenti, l'efficacia della sua Parola, sono proporzionali all'accoglienza, come ben spiega Gesù nella parabola del seminatore. Come un chicco di grano non sfama un passerotto se non per pochissimi minuti, e poi scompare per sempre, mentre può sfamare l'umanità in meno di dieci anni se trova i solchi opportuni, così una Messa può salvare l'umanità da tutti i suoi mali, ma in genere ha poco effetto, perché son pochi i santi, innamorati, che si aprono al dono divino con un dialogo intimo e profondo. L'amicizia con Dio è compatibile con ogni occupazione, con ogni situazione. Occorre essere sempre più convinti che la Redenzione è nell'amore, dopo di che si capisce che a nessuno è impedito essere innamorato, anche nel mezzo di ogni lavoro. Tutti pertanto sono chiamati a rivolgersi al Padre col sentimento chiaro della propria filiazione divina, per penetrare i disegni di Dio, confidargli i più intimi sentimenti e ricevere le sue luci che risolvono al meglio i nostri rapporti umani e il modo di affrontare i problemi della vita.

Giorno dopo giorno, le meditazioni propongono le mille sfaccettature dell'amore divino e la connessione tra gli interventi divini della Redenzione con la vita quotidiana di ciascuno. L'esempio di Gesù che ama, che vive e muore per l'uomo, diventa riferimento reale per il cristiano che scopre la possibilità di legare con la gloria divina le attività spesso monotone e anche insignificanti della vita quotidiana. Come per Maria la vita apparentemente normale ha potuto essere la più grande avventura vivibile sulla terra, così in parte è dato ad ogni cristiano di cogliere il divino in ogni situazione, fino a trasformare, come amava dire il beato Josémaría Escrivá, «la prosa quotidiana in poesia epica».

Sulla scorrevolezza del testo, sulla serenità che sa essere esigente, sulla ricchezza di citazioni, che rimandano al tesoro ascetico della Chiesa nella sua storia millenaria, e altri pregi di questo lavoro, testimoniano il successo avuto nei paesi di lingua spagnola e le traduzioni in inglese e in italiano che si vanno completando. È un ottimo aiuto per prepararsi alla liturgia quotidiana, ma soprattutto per tradurla in coerenza di vita.

È lecito domandarsi sull'opportunità di queste opere. Nessuno può pregare per noi. Il dialogo intimo tra l'uomo e Dio, nel «segreto» del cuore (cfr. Mt 6, 6), è unico; è di chi si incontra a tu per tu con la persona amata. L'amore rende originale ogni dialogo e pertanto non si può amare con un linguaggio preso a prestito. È nota l'allergia di santa Caterina o di santa Teresa del Bambin Gesù a prendere un libro come aiuto per l'orazione.

Eppure si è potuto trarre giovamento da suggerimenti scritti o predicati,

i più diversi. Per esempio, tutti hanno provato l'efficacia della preghiera vocale, certamente i bambini che altrimenti non saprebbero come rivolgersi a Dio, ma anche i grandi, col procedere nella vita interiore. Santa Caterina non riusciva a recitare per intero un *Pater* – a dire del suo biografo, il beato Raimondo da Capua – perché entrava in estasi. Quando si instaura un dialogo di amore si possono prendere a prestito tutte le parole nate da un'esperienza spirituale, da quelle delle preghiere a quelle di una meditazione o di un libro adatto.

Si lascia ogni libro quando lo Spirito soffia; quando si è «ammezati da Dio» (cfr. Ger 31, 33-34 e Gv 6, 45); quando avviene la saldatura del cuore in Cristo, con una conversione a 180 gradi (*teleios epistrophè* direbbe Origene). Era appunto quello che avveniva alle due sante citate, dopo una prima conversione radicale che le ha «sposate» con Cristo. Ma non è dato rimanere fissi in Cristo, senza sperimentare la necessità di numerose conversioni: lo Spirito soffia quando vuole (cfr. Gv 3, 8). Inoltre c'è da considerare che molti incominciano la via dell'orazione mentale, necessaria per una vera vita interiore, sull'esempio di altri, senza aver ancora sperimentato una conversione reale. In tempi andati ci fu chi domandò ad un eremita perché mai, di tanti che lasciavano le loro case per andare nel deserto, la maggior parte tornasse poi a casa; l'uomo di Dio rispose: è come quando un cane vede la lepre e la insegue abbaiano; altri cani lo vedono correre e lo seguono abbaiano, ma loro non hanno visto la lepre e presto si stancano; il primo invece non si ferma finché non l'ha raggiunta. Son molti coloro che nella Chiesa «non hanno visto la lepre», e non si può pensare che a tutti sarà dato vederla pur non facendo nulla per cercarla. Se è vero che tanti iniziano una vita d'orazione e muoiono senza aver visto la lepre, è pur vero che quasi tutti coloro che l'hanno vista hanno iniziato non con un colpo di fulmine – come è stato dato a vari santi –, ma nell'umiltà di saper seguire l'esortazione e l'esempio di altri. Per costoro è sempre stato consigliato, soprattutto all'inizio, la meditazione discorsiva, che ben si avvale di sostegni scritti. È noto l'insegnamento di santa Teresa di Gesù in questo senso.

Dopo il proliferare di complessi metodi di orazione, nei secoli passati, oggi si capisce meglio che un'espressione filiale ha bisogno di semplicità e di spontaneità. Semmai, ai nostri tempi, c'è stato il superficiale tentativo di adattare alla vita cristiana i metodi delle tradizioni orientali; ma i buddisti non conoscono la filiazione divina! Come faceva notare il beato Escrivá, quando un bambino parla con suo padre non si pone certo nella posizione «fior di loto». Se un'indicazione metodologica può essere opportuna è quella della *lectio divina*, che può durare tutta la vita, perché sempre la parola biblica ci offre un dialogo attuale con Dio; a volte, nel fervore dello Spirito, diventa superflua anche la parola della Scrittura, ma lì si tornerà sempre. Tuttavia, soprattutto all'inizio, è facile che non si sappia leggere con sufficiente profondità la Sacra Scrittura o non se ne sappia vedere l'impatto pratico; ma anche lungo una vita spirituale in crescita sarà sempre opportuno lo studio teologico e l'approfondimento ascetico, per spaziare nelle ricchezze inesauribili della vita interiore e nella pratica della carità.

È qui che interviene, opportunamente, come tutte le tradizioni oranti attestano, la possibilità di sostenere e arricchire il dialogo divino con un libro adeguato. Chi non ha tratto giovamento dall'*Imitazione di Cristo*?

Un certo sospetto, comunque, è bene fomentarlo; chi va in una libreria religiosa, oggi, trova sussidi di tutti i generi per la preghiera, e libri anche voluminosi che propongono itinerari che tendono ad essere completi.

Il problema di aiutare altri a pregare è molto delicato. Si rischia di offrire una serie di considerazioni che non aiutano a trovare la sorgente semplice e cristallina, sperdendo l'anima nei dedali di un labirinto. Oppure, volendo semplificare la vita spirituale, c'è rischio di banalizzarla. La semplicità dello spirito e della grazia non è povertà di contenuti, ma armonia di valori colta nell'unità di uno sguardo profondo, che proviene dalla conversione che salda il nostro cuore in Cristo, lasciando passare i suoi sentimenti e le sue luci. In genere sono i santi, con il loro esempio e con i loro libri, a darci un alimento forte e sicuro; perché un santo parla sempre a partire da una unità interiore che garantisce la vitalità e l'armonia di tutte le espressioni.

Là dove si raggiunge la presenza operante della redenzione cristiana, con i suoi frutti di santità, siamo di fronte ad una vera spiritualità. Ogni santo si muove di fatto in una dimensione spirituale efficace, che può rimanere connotata in modo unico oppure diventare cammino di tanti, come è successo con le grandi spiritualità di alcuni fondatori, come Benedetto e Agostino, Francesco e Teresa, ecc.

La parola «spiritualità» può essere intesa in vari modi; a noi interessa in senso stretto, consapevoli delle varie polemiche che su questa tematica si sono avute in passato. In modo particolare conveniamo con coloro che non ritengono possibile una vera spiritualità se settorializzata; nel passato infatti si è tentato di arrivare ad una spiritualità della famiglia, dei laici, del clero secolare, del lavoro, ecc. Una spiritualità deve rendere possibile una lettura completa del Vangelo, secondo modalità proprie che la distinguono da altre spiritualità. Pertanto è possibile soltanto là dove si danno tutti gli elementi fondamentali della vita cristiana: sacerdozio, sacramenti, fraternità, mandato apostolico, ecc., possibili solo nella chiesa locale o particolare, nelle famiglie religiose, e anche nelle nuove realtà che sono sorte nella Chiesa in questo nostro secolo.

Una spiritualità vera è come un albero che affonda le sue radici nel dono divino e si sviluppa armonicamente, fino a dare frutti. Non è possibile dar luogo ad una spiritualità sommando elementi copiati qua e là.

Ogni vera spiritualità, pur con i suoi connotati originali, deve rispondere ad alcuni requisiti, senza i quali si può dare un'impresa cristiana lodevole e utile, ma non si tratterebbe di una spiritualità come qui la intendiamo, come cammino percorribile di santità cristiana. Non è questa la sede per indagare a fondo su questi requisiti; ci basta indicarne alcuni che permettano di capire il problema in questione.

Un aspetto è costituito dalla radicalità. L'amore o è radicale o non è. Ogni

vera spiritualità deve essere radicale, deve cioè rendere possibile il dono di sé, il passaggio della «porta stretta» (cfr. Mt 7, 13-14) che permette di rendersi disponibili ad ogni rinuncia richiesta pur di compiere la volontà del Padre, imitando il Maestro che fu obbediente fino alla morte (Fil 2, 8).

Tra i primi cristiani regnava di fatto la disponibilità radicale, pur con episodi di egoismo, come quello di Anania e Saffira (cfr. At 5, 15 ss.). Erano disposti a partire, lasciando moglie, casa, figli, lavoro, come a rimanere nel loro posto [come appare chiaro nel caso di Giuseppe Barsabba, soprannominato Giusto, (cfr. At 1, 15 ss.)]; ma soprattutto erano disposti a scegliere la loro vocazione attraverso la Chiesa, attraverso una chiamata esterna, che veniva a concretare la disposizione soggettiva e libera dell'interessato a rispondere alla chiamata interna. Pietro, quando c'è bisogno di una disponibilità vocazionale specifica, si rivolge a tutti e dice di scegliere (cfr. At 6, 3). È questa disponibilità che testimonia dell'avvenuto incontro con Cristo; è il dono di sé, per tutti, che rende possibile l'amore cristiano e la visibilità della carità, che ha conquistato il mondo.

Volendo fare un altro esempio di elementi necessari ad ogni vera spiritualità possiamo accennare al fatto che l'amore si stabilisce secondo tre legami che devono darsi insieme: di filiazione (verso Dio e le mediazioni della sua paternità); di fraternità (da intendersi più come amore sponsale, unione superiore a quella tra coniugi, che legame tra fratelli destinati a percorrere cammini diversi); di paternità spirituale, nell'apostolato e verso tutti coloro che in qualche modo entrano in un rapporto con noi, fino ad amare i nemici.

Una vera spiritualità deve rendere possibili questi legami. Si conosce il grande problema posto dall'articolazione di carisma e istituzione. Troppe volte l'istituzione, che è strumentale, soffoca il dono dell'amore, con i più sottili inganni che spesso vanno al di là delle migliori intenzioni. Eppure l'amore sulla terra non esiste senza la giusta istituzione. Così la filiazione divina si esprime anche nell'obbedienza ai superiori; la fraternità deve essere reale e pertanto con una struttura istituzionale, per elastica che sia. È così che tante realtà cristiane non sono vera spiritualità proprio perché manca quel tipo di istituzione che rende possibile una vera obbedienza o almeno la docilità della direzione spirituale, che mette in risalto un vincolo fraterno tendenzialmente più forte dell'amore umano, che rende possibile un servizio apostolico nella piena disponibilità.

Altri problemi e altre ricchezze sono necessarie per una vera spiritualità, ma non tocca a questo lavoro, rinchiuso nei brevi spazi di una recensione, portare a termine quest'inventario. Quanto detto dovrebbe bastare per capire come per secoli i laici son stati lasciati senza un vero cammino spirituale e come tanti libri ascetici mal si addicono a fomentare la vita spirituale dei cristiani immersi nelle attività temporali, vuoi perché troppo marcatamente legati ad una spiritualità monastica (succede anche alla *Imitazione di Cristo*, scritta probabilmente da un benedettino piemontese, pur superando ogni appartenenza in molte delle sue meravigliose pagine), vuoi perché frammentari e senza l'aggancio radicale.

Il grande vantaggio del libro che abbiamo preso in esame è di avere come sfondo il riferimento reale ed operativo ad una grande spiritualità, aperta alle più svariate situazioni della stragrande maggioranza di cristiani: la spiritualità del beato Josemaria Escrivá, Fondatore dell'Opus Dei.

Ogni spiritualità dà i suoi migliori frutti in coloro che la «sposano»; ma può influire beneficamente su tutta la Chiesa. Così un carmelitano «sposa» santa Teresa e san Giovanni della Croce, ma può ispirarsi con profitto anche in san Benedetto, leggendo la sua Regola, per ciò che ha di universale.

La spiritualità del beato Josemaria Escrivá può raggiungere grandi strati di persone, al di là della frequentazione dei mezzi di formazione dell'Opus Dei. La sua semplicità istituzionale non va a scapito della profondità, ma, al contrario, presuppone una lettura radicale del mistero pasquale, per aprire il passaggio dello Spirito Santo in tutti quei luoghi non protetti dalla sacralità (dalle mura del convento o dal tempio), nel cuore di tutte le attività oneste degli uomini: finché si pensa che il vero incontro con Dio ha bisogno di protezioni sacrali, non si è ancora incontrata tutta la forza salvifica dello Spirito Santo, che non prescinde mai dai momenti liturgici e dalle realtà sacre (sacerdoti, feste, luoghi di culto, sacramenti), ma opera ad un livello nuovo rispetto alle religioni sacrali, nella santità, nell'incontro diretto con Dio, in quel nuovo tempio che è il corpo del Cristo risorto (cfr. Gv 2, 19; Lc 17, 24).

Il grande merito del Fondatore dell'Opus Dei è di aver fatto pregare tanta gente nel pieno delle loro giornate lavorative, insistendo sulla semplicità della preghiera dei figli di Dio, con una spiritualità che convince di tale possibilità.

Il libro in esame si avvale di questa grande realtà che è entrata nella Chiesa cattolica. La sua lettura è consigliabile a tutti, anche perché con questo intento è stato scritto, nella convinzione che il dialogo di amore con Dio è, insieme al dono sacramentale, il cuore della salvezza cristiana. Chi crede di poter trascurare l'accoglienza premurosa della Parola, oltre ai rischi per la salvezza [santa Teresa diceva che il demonio non ha bisogno di tentare chi non fa un quarto d'ora di orazione al giorno; Gesù dice che «gli uccellini» che beccano il seme caduto in terra dura sono il demonio che «porta via la parola dai loro cuori, perché non credano e siano salvati» (Lc 8, 12)], perde sulla terra l'unica luce che dà significato alla vita e l'unico vero tesoro per il nostro cuore ammalato di amore; ma in più contribuisce all'inganno di un mondo che cerca disperatamente la felicità e non la trova, proprio perché troppi cristiani non mostrano il volto di Dio, come è dato ai contemplativi. Come faceva notare un saggio indiano, il cuore di molti cristiani d'Occidente è simile ad una pietra tolta dalle acque che scendono dalle nevi eterne dell'Himalaya; se la spezzi su di una roccia, il suo interno è perfettamente asciutto. Così interi popoli immersi da secoli in una cultura cristiana nel loro intimo non hanno nulla del cuore del Maestro. E aggiungeva: questo non è colpa del cristianesimo, ma dei cristiani. Si può essere leggermente più ottimisti; del resto, proprio quel saggio indù, Sadhu Sundar Singh, si è poi convertito, probabilmente

perché si è accorto che la santità non è mai venuta meno nella Chiesa. Ma la santità è sostanziata dall'amore e l'amore è dialogo – con parole o senza – di chi ama e di chi è amato.

Ugo Borghello

A. CARLINI, *Papyrus Bodmer XXXVIII. Erma: Il Pastore (I^a-III^a visione)*. Edito con introduzione e commentario critico da Antonio Carlini (con la collaborazione di Luigi Giaccone). Fondation Martin Bodmer, Cologny - Genève 1991, pp. 128.

La prestigiosa fondazione ginevrina Martin Bodmer continua la pubblicazione della sua raccolta di papiri, della quale hanno già visto la luce, a partire dal 1954, i celeberrimi papiri di Menandro, del Vangelo di Giovanni, dell'Omelia sulla Pasqua di Melitone di Sardi, per non citare che alcuni gioielli di un fondo proveniente da una biblioteca dell'Alto Egitto che raccoglieva insieme scritti pagani, vetero- e neotestamentari e della prima letteratura cristiana. L'edizione di P. Bodmer XXXVIII viene ora ad affiancarsi alle più importanti pubblicazioni della Bibliotheca Bodmeriana. P. Bodmer XXXVIII è parte del cosiddetto *Codex Visio-num*, un codice papiraceo della seconda metà del sec. IV o dell'inizio del sec. V contenente una serie di opere prosastiche e poetiche, vergate da più mani. Dei 22 fogli che lo costituiscono, i primi 11 contengono le prime tre Visioni di Erma; seguono la Visione di Doroteo, già edita, ed altri testi poetici ancora inediti (è uso della Bibliotheca Bodmeriana individuare i papiri dal loro contenuto: sono così pubblicati separatamente testi contenuti in un unico codice). È tuttavia probabile che si sia perduto il bifoglio centrale, e che originariamente il codice contenesse anche la quarta visione di Erma con il titolo finale. Già il contenuto del papiro è di notevole importanza in relazione al problema della composizione del Pastore: esso conferma infatti l'origine autonoma dei due blocchi, *Visioni I-IV* da un lato e *Precetti-Similitudini* con l'introduzione rappresentata dalla cosiddetta *V Visione* dall'altro. Un altro papiro ne offre la controprova: P. Michigan 129, del sec. III, conteneva solo la parte *Precetti-Similitudini*. (Per altre prove dell'origine separata dei due blocchi v. A. Carlini, *La tradizione manoscritta del Pastor di Hermas e il problema dell'unità di composizione dell'opera*, in *Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der österreichischen Nationalbibliothek*, Wien 1983, p. 95 ss.; idem, *La tradizione testuale del Pastore di Erma e i nuovi papiri*, in *Le strade del testo*, a c. di G. Cavallo, Bari 1987, p. 32 s.).

Frammenti papiracei del Pastore sono emersi in abbondanza dalle sabbie d'Egitto: ben diciotto ne sono già stati pubblicati a partire dal 1891, di età compresa fra la fine del sec. II ed il sec. VI. Ma solo P. Amherst 190 contiene anche brani delle *Visioni*: un'altra ragione per salutare con gioia l'edizione di P. Bodmer XXXVIII, al quale, in ogni caso, l'unico papiro accostabile per importanza è il già ricordato P. Michigan 129.

Sul piano critico-testuale, il nuovo testimone bodmeriano (B) contribuisce in primo luogo ad una più corretta valutazione delle due versioni latine: la Vulgata (L¹), di probabile origine romana, del sec. II-III, e la Palatina (L²), scritta probabilmente in Gallia nel sec. V. Rispetto alle altre fonti primarie del Pastore (S = British Library, Add.Ms. 43725, della metà del sec. IV, comunemente noto come codice Sinaitico, ed A = Athous Gregoriou e Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod.gr.9, del sec. XV), B mostra che in vari luoghi a torto A era stato sospettato di «normalizzazione» o di correzione tendenziosa. Interessanti anche le conferme: a *Vis.* I 1.3 e II 1.1, ad esempio, B conferma la lezione εἰς κώμας dei codici greci, a torto corretto in εἰς Κοῦμας; alle passeggiate di Erma verso Cuma si dovrà, ormai, rinunciare.

Di minor conto le assolute novità; ma ciò si spiega con il fatto che B non rappresenta un nuovo ramo indipendente della tradizione, ma risale ad una matrice comune con S. E qui si tocca il merito precipuo di questa edizione, con la quale Antonio Carlini segna una svolta decisiva nella storia degli studi sulla trasmissione del testo del Pastore e sulla sua costituzione critica. Una volta stabilita, infatti, l'unicità di redazione del testo (messa in dubbio ingiustamente da H. Musurillo in «Theological Studies» 12, 1951, p. 386 s.), «non si può eludere» – afferma Carlini – «il problema del rapporto tra le fonti manoscritte», alla ricerca di legami verticali che possano orientare le scelte dell'editore. A questa indagine, fondamentale, avevano invece rinunciato gli editori più recenti del Pastore, M. Whittaker (Berlino 1956, 2^a ediz. 1967) e R. Joli (Parigi 1968). (Un tentativo era stato fatto da Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, London 1891, p. 296; ma le sue indicazioni non paiono, soprattutto ora, convincenti). L'indagine ha evidenziato un'opposizione di due schieramenti: BSL² e AL¹, ognuno dei quali è unito da corrottele comuni. In particolare AL¹ presentano una serie di espansioni testuali comuni innovative rispetto al *textus brevior* di BSL² (caso che illustra la regola, certamente però da non assolutizzare, *lectio brevior = lectio potior*). La versione etiopica (E, del sec. VI) richiede un ulteriore studio, ma sembra militare quasi sempre con BSL² contro AL¹. Gli intrecci non sono pochi, ma neppure tali da oscurare i legami verticali indicati.

Memore della fusione pasqualiana di storia della tradizione e critica del testo, Carlini traccia in sintesi, nelle ultime pagine dell'Introduzione, la storia del testo del Pastore nei primi secoli, a partire dalla prima diffusione «de proche en proche» e dalla ricezione nelle comunità di Lione, Cartagine, Alessandria testimoniata da Ireneo, Tertulliano, Clemente Alessandrino, Origene, che cita il Pastore esplicitamente almeno quindici volte. Ma dopo aver goduto di grande autorità per alcuni secoli, dal sec. VI in poi il testo greco del Pastore cade nell'oblio: Antioco di S. Saba nel sec. VII lo utilizza in modo quasi clandestino, senza mai fare il nome di Erma né pronunciare il titolo dell'opera; e fra lui e il codice A, del sec. XV, non si hanno che relitti come i frammenti del Florilegio patristico conservato nel Paris.gr.1143, del sec. XIII. Ben diversa la sorte del testo in Occidente, dove la

trasmissione del Pastore latino è addirittura rigogliosa nel Medio Evo e nella prima età umanistica; e in latino l'opera fu pubblicata a Parigi nel 1513 da Faber Stapulensis, mentre il testo originale greco rimase pressoché ignorato fino al 1855, quando un equivoco personaggio, Costantino Simonides, scoprì il codex Athous portandone a Lipsia tre dei nove fogli. (Su tutte queste vicende si veda anche A. Carlini, *Tradizione testuale e prescrizioni canoniche: Erma, Sesto, Origene*, in «Orpheus» n.s.7, 1986, pp. 40-52, e l'articolo del 1987 citato sopra).

Le ragioni del rarefarsi della trasmissione del testo in Oriente possono essere state più d'una: Carlini adduce la riserva nei confronti della letteratura apocalittica nella chiesa siriana, che non accolse nel canone la stessa Apocalisse di Giovanni, e l'uso del Pastore da parte di eretici, che potevano trovarvi passi da interpretare in funzione delle loro tesi; si può anche pensare – è un suggerimento di Antonio Miralles – che un testo così gradito ad Origene abbia risentito della condanna di questi pronunciata da Giustiniano nel 543 e ribadita dal Concilio di Costantinopoli del 553, le cui risoluzioni, com'è noto, furono applicate assai più in Oriente che in Occidente.

All'Introduzione (pp. 11-37) seguono l'edizione del testo del papiro (pp. 38-59) ed il commentario critico (pp. 60-102), esemplare nei limiti imposti, strettamente filologici (una sorta di apparato ragionato). Chiude il volume, come Appendice (pp. 103-128), una nuova accurata descrizione codicologica e paleografica del *Codex Visionum* ad opera di R. Kasser con la collaborazione di G. Cavallo e J. van Haelst, descrizione che sostituisce quella pubblicata nel 1984 in appendice alla prima edizione di P. Bodmer XXIX. Sono infine allegate ventidue ottime tavole, riproducenti gli undici fogli (dunque ventidue pagine) del papiro.

L'edizione di P. Bodmer XXXVIII è dunque uno strumento necessario a chiunque si accosti scientificamente al testo del Pastore; ma, più che costituire un punto d'arrivo, essa pone le fondamenta su cui dovrà basarsi una nuova edizione critica di quest'opera. Il compito editoriale è ora facilitato, ma la strada non è ancora del tutto spianata: occorre una nuova edizione critica delle due versioni latine, da tempo annunciata; un nuovo studio della versione etiopica, delle tre versioni copte e di quella medio-persiana; devono essere ancora resi noti al mondo degli studiosi i due nuovi fogli del Sinaitico ritrovati nel 1975 al monastero di S. Caterina e finora là troppo gelosamente custoditi (come lo abbiamo adesso, il testo del Sinaitico s'interrompe a *Mand. IV 3,6*); si attende un contributo del padre Joseph Paramelle, che ha individuato in un codice atonita un nuovo testimone indiretto del Pastore; né è da escludersi che una ricerca attenta sui manoscritti delle Catene frutti ancora qualcosa.

Per il momento, contentiamoci – si fa per dire – di questo contributo offertoci da Antonio Carlini: *cui toto corde gratulamur*.

Mi sembra infine giusto segnalare qui l'apparizione di un nuovo commento al *Pastor*, che sostituisce quello del Dibelius e giunge come ideale complemento all'edizione di P. Bodmer XXXVIII: Norbert Brox, *Der Hirt des Hermas* (Kommentar zu den Apostolischen Vätern, Band 7), Göttingen 1991.

Michele Bandini

SANT'AGOSTINO, *La Città di Dio*, a cura di L. Alici, Rusconi, Milano 1990, seconda edizione, pp. 1288.

La fortunata collana della Rusconi, intitolata «I classici del pensiero» e diretta da Vittorio Mathieu, ripubblicata in seconda edizione l'agostiniana *Città di Dio*, intramontabile riflessione sulla dinamica escatologica della storia e dei suoi concittadini. L'opera è introdotta, tradotta e annotata da Luigi Alici, ed è corredata da diciotto appendici monografiche che enucleano altrettante questioni affrontate da sant'Agostino.

La prima edizione era comparsa nel 1984 e nell'accingermi alla lettura di questa seconda produzione editoriale mi aspettavo di trovarvi qualche aggiunta recente. Invece non sono riscontrabili modifiche evidenti né è stata aggiornata la bibliografia. Ma può la delusione per la carenza di apparenti novità cancellare il piacere della rilettura di quest'autentico classico del pensiero? Certamente no, ed è già sufficiente merito della casa editrice rendere nuovamente accessibile questo libro cui il vescovo di Ippona dedicò circa dieci anni di lavoro e di attenta ponderazione.

La perenne attualità della *Città di Dio* è indiscutibile e resta al margine di certe polemiche tendenti a classificarla ora tra gli scritti di teologia ora tra quelli di filosofia. Essa è un'opera eminentemente filosofico-teologica (con un binomio che ha il sapore del superfluo per il pensatore cristiano), giacché – come osserva Alici nella sostanziosa introduzione – il carattere specifico della riflessione agostiniana «è la profonda correlazione di teologia e filosofia e, ancor prima, di fede e ricerca. L'unità dialettica che ne consegue accredita ulteriormente la convinzione che la fede non annulla, ma intensifica e alimenta la ricerca; così come la ricerca non nasce da un vuoto logico o intellettuale, ma da una densità esistenziale concretamente orientata e qualificata dalla fede» (p. 48).

Se la concezione della città di Dio è andata soggetta alle metamorfosi puntualmente analizzate da Gilson, ciò è dovuto anche all'artificiosa e perniciosa scissione tra la storia e la sua escatologia, tra il tempo e l'eternità, tra il cittadino politicamente impegnato e il cristiano sostenuto dalla fede e dalla carità. Quando predomina questa contrapposizione viene meno, come ha scritto Ratzinger, «la dimensione metafisica dell'intellegibilità»: il mondo appare come un oggetto strumentale e manipolabile, e l'uomo come un soggetto schiavo del proprio potere.

La diversità tra la città dell'uomo e quella di Dio è data proprio dal rapporto tra tempo ed eternità che vi si instaura. Nella prima l'uomo è visto come fondamento di Dio e la società viene orgogliosamente edificata sulle basi dell'egoismo; nella seconda Dio è fondamento dell'uomo e l'edificio sociale si basa sulla fede, sulla speranza e sull'amore. In effetti, «per conoscere la natura di ciascun popolo bisogna guardare alle cose che esso ama» (XIX, 24). Non basta quindi conoscere il bene, ma bisogna amarlo efficacemente con l'animo aperto all'aiuto insostituibile della grazia.

Francesco Russo

L. POLO, *Quién es el hombre* (Col. Naturaleza e Historia, 58), Rialp, Madrid 1991, pp. 258.

«La dottrina sociale oggi specialmente mira *all'uomo*, in quanto inserito nella complessa rete di relazioni delle società moderne. Le scienze umane e la filosofia sono di aiuto per interpretare la *centralità dell'uomo dentro la società* e per metterlo in grado di capir meglio se stesso, in quanto essere sociale» (GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, n. 54). Queste parole nel Papa sottolineano l'importanza, per i cultori della dottrina sociale, e più in generale dell'intera teologia, di approfondire gli studi antropologici. Di fatto, negli ultimi anni abbiamo assistito al proliferare di molti libri di antropologia, sebbene di valore assai diverso. Quello che presentiamo non pretende di essere un testo definitivo; tuttavia si pone come un interessante riferimento per coloro che desiderano approfondire in queste materie.

Il prof. Polo è autore di sette libri di filosofia e di numerosi articoli; appartiene alla sua linea di ricerca, tra l'altro, il progetto di scrivere un'*Antropologia trascendentale* che sviluppi una visione dell'uomo a partire dalla libertà. In attesa di completare tale progetto, ha voluto pubblicare questo libro, che contiene alcune delle idee della sua antropologia e trae origine dalla raccolta di diverse lezioni orali impartite a studenti universitari. Sebbene l'autore, dovendo passare da un'esposizione orale ad una scritta, abbia introdotto le opportune correzioni, il testo non è stato trasformato; ne risulta un tono colloquiale, arricchito da esempi e da ripetizioni didatticamente necessarie, tutt'altro che noiose.

Corso orale non è sinonimo di corso superficiale, e questo libro lo dimostra; certamente l'autore ha voluto evitare l'esposizione di categorie già prestabilite, estranee all'interesse diretto dell'alunno e del lettore, quasi fossero trasmesse dal di fuori, risultandone così più difficile la comprensione della vera ragione del loro essere. Il prof. Polo ha preferito esporre un insieme di osservazioni sull'essere umano tratte dall'esperienza per giungere poi, attraverso l'induzione (nel forte senso aristotelico della parola), alle nozioni basilari sull'uomo, in forma sufficientemente unitaria e, a sua volta, aperta ad ulteriori approfondimenti. Lo fa con la profondità che è caratteristica dei suoi lavori, e con la domestichezza di chi si trova in stretto contatto con gli odierni problemi umani: il lavoro e l'impresa, i mass-media, i movimenti di liberazione, il senso della morte, la coesistenza, ecc.

Il libro è diviso in dieci capitoli, che trattano diversi aspetti dell'essere umano, sebbene si ricordi all'inizio che l'uomo è un essere sistemico e unitario. Il primo capitolo mostra l'uomo non soltanto come un essere che risolve i problemi, ma anche che li suscita: un paradigma di ciò è la scienza moderna. Essa è forse stato il sistema migliore per risolvere i diversi problemi dell'umanità: malattie, alimentazione, abitazione, ecc., ma ne è a sua volta l'origine di nuovi: inquinazione ambientale, minaccia nucleare, e così via; d'altro canto, la realtà non si lascia rinchiodare in un modello scientifico – ovvero la scienza non possiede una totale con-

sistenza –, e ciò significa che la scienza non può garantire un ideale di progresso indefinito. Il secondo capitolo parla del metodo analitico come un potente sistema per risolvere quei problemi che si possono «analizzare» cioè dividere; ma l'uomo non è una macchina, bensì intimità unitaria prima che composizione, e pertanto l'antropologia non si può impostare solo analiticamente. L'uomo è un essere sintetico e storico; il carattere temporale dell'essere umano si mostra in aspetti apparentemente diversi come la moda, l'*aggiustare* (le cose, se stesso), il risparmio, la memoria, la speranza; ciò è talmente importante che una visione sbagliata del tempo, come quella di stampo platonico, porta ad un'antropologia sbagliata.

Nel capitolo terzo, parlando del sistema umano, ci si propone la considerazione delle mani, del volto e del capo. L'uomo articola le opportunità che gli si presentano scoprendo utensili e modi di vita ogni volta più complessi; ciò lo fa con *le mani*, l'importanza delle quali risiede nel fatto che il loro utilizzo è una condizione dell'intelletto pratico, cosa sufficiente per avvertire che il corpo non è per l'uomo un ostacolo, ma una sua parte integrante. Anche il volto e il capo dell'uomo, così diversi dagli animali, formano con la mano un sistema coerente e aperto, con enormi ripercussioni non soltanto nell'aspetto individuale ma anche comunitario; uno di questi aspetti è l'interrelazione tra ominizzazione e famiglia; la famiglia è possibile per la mano e, in questo senso, si deve concludere che l'uomo – anche fermandosi alla struttura anatomica – è un essere familiare per natura; e con la famiglia si fanno possibili le tradizioni, le tipificazioni umane, le forme sociali soprafamiliari, la divisione del lavoro, ecc. Con il passaggio dalla società famigliare a quella civile (capitolo quarto) appaiono nuovi rapporti e costumi, e si sviluppa la nozione di regola; una dimensione basilica della convivenza civile è la necessità di essere stimato, come ricordano i filosofi – da Tommaso d'Aquino a Hegel – e la stessa Sacra Scrittura (san Paolo): senza un riconoscimento valorativo, la funzione sociale della persona si debilita. Il problema è quale sistema valorativo adottare, giacché esso è un indice della salute di una società; l'autore fa riferimento a due sistemi che svilupperà nei capitoli successivi: la valutazione economica (economicismo) e la valutazione etica. Prima di terminare questo capitolo, egli descrive la nozione di *alternativa*, come uso della libertà; le alternative aumentano o diminuiscono la sociabilità, e vanno coordinate attraverso il lavoro della pubblica autorità, chiamata a mantenere il carattere positivo della complessità di alternative, in modo di evitare il degrado sociale.

Nel quinto capitolo, dedicato all'economia, l'autore ricorda che essa è una scienza sull'uomo, e pertanto un'antropologia che non tenga conto dell'economia è incompleta. Egli si sofferma pertanto sull'indole del denaro – una realtà la cui essenza è stata poco studiata – e sulla sua evoluzione storica, così come sulla funzione del mercato, sugli effetti perversi e sulle leggi economiche, che introducono criteri di limitazione, di assegnazione di risorse, ma non di valutazione degli obiettivi, cosa che corrisponde all'etica. Sebbene un'antropologia che non tenga conto dell'economia resta incompleta, a sua volta la scienza economica è incapace da

sola di formulare una vera antropologia; si comprende così come tecnica ed etica (*facere ed agere*) mantengano stretti rapporti, in quanto integranti dell'operare umano. Giungiamo così al capitolo sull'etica, il sesto: il prof. Polo fa vedere come le diverse scienze – economia, medicina, architettura, ecc. –, appunto per la loro autonomia e la loro neutralità assiologica, si trovano subordinate alla valutazione etica: sarebbe artificiale che lo scienziato si rifugiasse in una pretesa neutralità etica della propria scienza; l'uomo di scienza può e deve esprimere giudizi etici. D'altra parte, ricorda l'autore, se l'uomo non fosse padrone del proprio agire non si potrebbe parlare di etica; perciò etica significa libertà: voler «imporre» un atteggiamento morale risulta anti-etico; da cui si deduce che l'etica non garantisce il successo tecnico né si sostituisce alle scienze umane. Poi descrive l'etica occupandosi della crescita dell'uomo, delle tendenze della persona, del potere, del gioco, della perfettibilità umana, delle virtù, per far vedere che essere etico significa essere di più, tendere al più, e che sbaglia chi pensa che la morale faccia della persona un fantoccio; al contrario, le tendenze dell'uomo si fanno sempre più forti in quanto crescono armonicamente. Il capitolo settimo esamina diverse virtù sociali, cominciando dalla tendenza alla fama, già menzionata, che non significa cercare un'immagine esterna, ma un essere migliore al cospetto dell'Assoluto; la tendenza all'onore è perciò una tendenza al fine ultimo; come contrappunto alla fama si trova la pietà, che evita di confondere l'onore con la superbia, e che porta a venerare le proprie origini: Dio, i genitori, la patria. La fraternità e la gratitudine sono altrettante virtù che danno coesione alla vita sociale; lo è anche la *vindicatio*, intesa come correttivo, che non va confusa con l'odio e la crudeltà. Il capitolo finisce sottolineando l'ideale di cooperazione e spiega, attraverso la teoria dei giochi, come una cooperazione piena fa che la vita sociale non sia un gioco di somma zero, ma un gioco di somma positiva, tanto più positiva a lunga scadenza quanto maggiore sia la cooperazione.

Il capitolo ottavo verte sul linguaggio e la cultura: si studiano le condizioni biologiche del linguaggio ed un suo certo parallelismo con l'opera delle mani: entrambe le strumentalità possiedono un'apertura indefinita; si considera poi il significato delle parole e la loro simbologia come *continuatio naturae*; si avverte così che l'uomo trascende la creazione materiale: il linguaggio è una buona via che punta verso lo spirito, precisamente verso uno spirito incarnato. Il linguaggio si collega anche con la cultura, che è il mondo umano, creato dall'uomo come *continuatio naturae*; la cultura, a sua volta, porta al diritto e all'etica: sarebbe assurdo realizzare opere di grande qualità senza migliorare lo stesso uomo. Perciò, se i procedimenti formali violentano la natura degli agenti, quelli si devono denunciare come anti-etici e, a lunga scadenza, come anticulturali.

L'intelligenza e l'immortalità dell'uomo sono i temi del capitolo nono; parlare dell'intelligenza come attività teorica è parlare della filosofia, perciò il prof. Polo sviluppa per sommi tratti cosa è il filosofare, ricordando che si tratta di un'attività umana speciale e rara, localizzata geograficamente e culturalmente, che signifi-

ca, in definitiva, un trionfo sull'effimero. Qui ci si collega con l'immortalità dell'anima: se la nostra conoscenza non è effimera, ma universale, si deduce che l'anima è di per sé immateriale ed immortale; tale universalità dell'agire umano si mostra attraverso l'uso pratico dei mezzi (la ragione di essere strumento è universale), la possibilità della negazione (per negare occorre che l'idea resti separata dalle cose concrete) e l'attività riflessa dell'intelligenza. Ciò porta anche al senso della morte, problema antropologico di grande trascendenza, che continua ad essere studiato nel capitolo seguente. Questo, l'ultimo del libro – il più lungo e forse il più difficile –, verte sulla religione e la libertà: la libertà è il punto algido dell'essere umano, tuttavia molte persone rimangono ad un livello di libertà superficiale e banale – la pura scelta tra «cose» –, che apre la strada all'angoscia. La vera libertà è radicata nel profondo dell'essere personale e si esercita nel rapporto con le altre persone e, specialmente, con Dio; perciò la libertà è prova dell'esistenza di Dio, e viceversa si deve dire – contro Sartre – che se Dio non esiste neppure esiste la libertà. Con ciò il prof. Polo abborda una dimensione dell'uomo che si trova costantemente nella storia: la religiosità, che nei popoli primitivi si presenta in una forma molto pura, con una fede basata in Dio come padre e come protettore, allontanatosi poi da noi in virtù di un evento immemorabile, che comportò la perdita dell'amicizia dell'uomo con Dio; a causa di ciò si osserva una decadenza storica della religiosità che, attraverso la magia e il mito termina nel pessimismo e, molte volte, nel macabro. Il libro finisce con una riflessione sul santo e torna a parlare della libertà come destino, ricordando il suo intimo rapporto con la verità, poiché senza verità non esiste libertà.

Come si vede il libro non è, né pretende essere, un trattato sistematico di antropologia, ma un insieme di riflessioni sull'uomo, che parte dalla temporalità umana per salire fino alle dimensioni dei livelli superiori; tuttavia, gli orizzonti aperti dalle sue pagine aiutano a scoprire l'intera verità sull'uomo, uno spirito nel mondo. La sua lettura sarà pertanto molto utile per i cultori delle scienze umane e della teologia.

Enrique Colom

LIBRI RICEVUTI

- AA.VV., *La teologia per l'unità d'Europa* (a cura di I. Sanna), Dehoniane, Bologna 1991, pp. 332.
- AA.VV., *Teología y sacerdocio en la situación actual*, Ateneo de Teología - Centro de Cultura Teológica, Madrid 1991, pp. 358.
- FÉLIX AROCENA, *Los himnos de la liturgia de las horas*, Palabra, Madrid 1992, pp. 432.
- ANTONIO ARREGUI Y. - JOHN SIGÜENZA, *El Centenario. Entrevistas en Radio Católica Nacional*, Magisterio Social, Quito 1991, pp. 228.
- MARIANO ARTIGAS, *Ciencia, razón y fe*, Palabra, Madrid 1992, pp. 198.
- MARIANO ARTIGAS, *El hombre a la luz de la ciencia*, Palabra, Madrid 1992, pp. 254.
- MARIANO ARTIGAS, *Las fronteras del evolucionismo*, Palabra, Madrid 1991, pp. 208.
- CARLO CAFFARRA, *Etica generale della sessualità*, Ares, Milano 1992, pp. 116.
- CARLOS CARDONA, *Etica del lavoro educativo*, Ares, Milano 1991, pp. 160.
- DARÍO CASTRILLÓN HOYOS, *Pastores para una nueva evangelización. Ejercicios espirituales a la Conferencia Episcopal Española*, Palabra, Madrid 1992, pp. 156.
- MARIO CROCIATA, *Teologia fondamentale. La Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato 1991, pp. 166.
- JESÚS DE GARAY, *Diferencia y libertad*, Rialp, Madrid 1992, pp. 348.
- VICTORIA GILICK, *Una madre racconta. Come vivere con dieci figli ed essere felici*, Ares, Milano 1991, pp. 316.
- IX Centenario do nascimento de S. Bernardo. *Encontros de Alcobaça e Simpósio de Lisboa*, Universidade Católica Portuguesa - Câmara Municipal de Alcobaça, Braga 1991, pp. 400.
- C. IZQUIERDO, *L'Incarnazione del Verbo*, Eunsa, Pamplona 1990.
- Josemaría Escrivá de Balaguer. *Itinerario de la causa de canonización*, Palabra, Madrid 1991, pp. 108.
- JUAN PABLO II, *Exortación Apostólica «Pastores dabo vobis»*, Palabra, Madrid 1992, pp. 256.
- ANICETO MOLINARO - ENRICO GUARNERI - GIANNI RIGAMONTI, *La verità: quali vie? Lineamenti di filosofia della conoscenza*, Augustinus, Palermo 1991, pp. 264.

- BATTISTA MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, pp. 688.
- J.H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, vol. I, pp. 820.
- SERVAIS PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, Ares, Milano 1992, pp. 608.
- PAOLO PUGNI, *Ecologia 2000. Leggere attentamente le avvertenze*, Ares, Milano 1992, pp. 200.
- SANTOS SABUGAL, *Pecado y reconciliación en el mensaje de Jesús*, Augustinus, Palermo 1985, pp. 187.
- ANTONIO VÁZQUEZ, *Educación familiar y sensatez*, Palabra, Madrid 1991, pp. 156.