

# ANNALES THEOLOGICI

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

EDIZIONI ARES

*Imprimatur:* † Remigio Ragonesi  
Arcivescovo tit. di Ferento  
Vicegerente di Roma  
Roma, 26.2.1994

ISSN 0394-8226

# L'AGIRE MORALE, CAMMINO DI SANTITÀ

## Una riflessione attorno all'enc. *Veritatis splendor*

Enrique COLOM

---

**Sommario:** *I. Alcune caratteristiche dell'enciclica.* 1. Scopo del documento. 2. La vita secondo la carne e secondo lo Spirito - *II. L'ideale cristiano della santità.* 1. La santità cristiana. 2. Santità ontologica e santità morale. 3. Possibilità e obbligo di essere santi. 4. Chiamata universale alla santità - *III. Il fondamento dell'agire morale.* 1. Antropologia cristiana. 2. Metafisica della creazione. 3. Il bene delle creature. 4. Il fondamento e il fine della causalità creaturale. 5. Illimitata crescita della vita cristiana - *IV. Agire umano e santità personale.* 1. Tripartizione dell'agire umano. 2. Teleologia dell'agire e del fare. 3. La capacità unitiva della contemplazione. 4. Contemplazione amorosa nell'agire umano.

---

### I. Alcune caratteristiche dell'enciclica

#### 1. Scopo del documento

L'enciclica *Veritatis splendor*<sup>1</sup> non pretende di essere una riflessione completa sull'insegnamento morale della Chiesa, riflessione che era già stata recentemente realizzata nel Catechismo della Chiesa Cattolica,

«il quale contiene un'esposizione completa e sistematica della dottrina morale cristiana. Il Catechismo presenta la vita morale dei credenti nei suoi fondamenti e nei suoi molteplici contenuti come vita dei "figli di Dio"» (VS 5/3).

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1993 (d'ora in poi si citerà VS).

Con queste parole, Giovanni Paolo II non solo rafforza l'autorità che ha tante volte riconosciuto al Catechismo, ma ne mostra la completezza, almeno per quanto riguarda le questioni fondamentali della morale, ed inoltre invita allo studio e alla pratica degli insegnamenti morali contenuti nel Catechismo. Per tutto ciò, è logico che il nuovo documento non voglia presentare la panoramica completa della morale cristiana; l'interesse del Papa è piuttosto

«affrontare alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa, sotto forma di un necessario discernimento su problemi controversi tra gli studiosi dell'etica e della teologia morale» (VS 5/3).

Tuttavia lo studio di tali questioni fondamentali, particolarmente dibattute nel mondo odierno, porta necessariamente a far riferimento, in modo più o meno esteso, a tutto l'insieme della vita morale, ai suoi fondamenti e alle sue conseguenze; la presente Enciclica

«intende esporre, sui problemi discussi, le ragioni di un insegnamento morale fondato nella Sacra Scrittura e nella viva Tradizione apostolica (cf. CONC. ECUM. VAT. II, Cost. dogm. sulla Divina Rivelazione *Dei Verbum*, 10) mettendo in luce, nello stesso tempo, i presupposti e le conseguenze delle contestazioni di cui tale insegnamento è fatto segno» (VS 5/3).

Uno di questi punti basilari dell'agire cristiano è la chiamata alla santità di tutti gli uomini. Questo tema non viene sistematicamente sviluppato nell'enciclica; tuttavia vi è costantemente presente in modo implicito e, osiamo affermare, senza la sua luce risulta impossibile attingere la profonda verità del nuovo documento; infatti, siamo convinti che gran parte — o tutto! — il dissenso morale odierno consiste nell'oblio di una semplice verità evangelica: *tutti* i cristiani, quali che siano le loro circostanze, sono chiamati da Dio ad essere *santi*.

L'odierno oscuramento del senso morale, che consiste non solo in una posizione pragmatica (nella vita delle persone), ma anche in una concezione consolidata dal punto di vista teoretico (che rivendica una piena legittimità culturale e sociale), rende più urgente ricordare che la conoscenza di Cristo deve essere una *verità da vivere* (VS 88/4):

«la contrapposizione, anzi la radicale dissociazione tra libertà e verità è conseguenza, manifestazione e compimento di un'altra più grave e deleteria dicotomia, quella che separa la fede dalla morale.

Questa separazione costituisce una delle più acute preoccupazioni pastorali della Chiesa nell'attuale processo di secolarismo, nel quale tanti, troppi uomini pensano e vivono "come se Dio non esistesse". Siamo di fronte ad una mentalità che coinvolge, spesso in modo profondo, vasto e capillare, gli atteggiamenti e i comportamenti degli stessi cristiani, la cui fede viene svigorita e perde la propria originalità di nuovo criterio interpretativo e operativo per l'esistenza personale, familiare e sociale. In realtà i criteri di giudizio e di scelta assunti dagli stessi credenti si presentano spesso, nel contesto di una cultura ampiamente scristianizzata, estranei o persino contrapposti a quelli del Vangelo.

Urge allora che i cristiani riscoprano *la novità della loro fede e la sua forza di giudizio* di fronte alla cultura dominante e invadente» (VS 88/1-3).

Ciò è quanto vogliamo sottolineare in una riflessione attorno all'enciclica *Veritatis splendor*, senza dimenticare altri insegnamenti cristiani.

Dall'inizio del documento, il Papa schiude al lettore l'affascinante splendore di quella verità che è Gesù Cristo stesso, che illumina l'ambito morale; e lo fa, come è sua abitudine, tramite il commento di diversi passi del Vangelo, principalmente, in questo caso, la scena del giovane ricco (Mt 19,16-22).

Dopo aver mostrato i contenuti essenziali della Rivelazione sul comportamento morale, il capitolo secondo dell'enciclica ricorda la nozione di teologia morale, il suo intimo rapporto con la Sacra Scrittura, l'attenzione necessaria verso i problemi del nostro tempo, ecc. Tra questi aspetti esiste una questione cruciale per la vita umana: la libertà della persona. Due risposte estreme sono state date a questo problema: mettere in dubbio l'esistenza della libertà a causa dei condizionamenti psicologici e sociali, o esaltare la libertà fino a considerarla un assoluto che sarebbe la fonte dei valori; quest'ultima risposta ha originato diverse correnti etiche, che pur avendo alcune istanze positive, risultano nel loro insieme incompatibili con il Vangelo.

Con queste premesse, il Pontefice esamina quattro dimensioni dei rapporti libertà-verità, che hanno bisogno di un chiarimento approfondito: I. La libertà e la legge, II. La coscienza e la verità, III. La scelta fondamentale e i comportamenti concreti, IV. L'atto morale. Chi abbia dimestichezza con la letteratura morale degli ultimi venticinque anni, si renderà conto che il Papa non affronta problemi teorici né isolati: le deviazioni indicate nell'enciclica sono state purtroppo frequentemente divulgate da diversi autori.

Benché tutto il documento abbia, come si è detto, lo scopo di illuminare la vita morale con lo splendore della verità di Cristo, il capitolo terzo ed ultimo imposta un insieme di idee indirizzate a consolidare una vita più autenticamente umana e cristiana.

## 2. *La vita secondo la carne e secondo lo Spirito*

Una lettura attenta della *Veritatis splendor* evidenzia l'insistenza del documento sulla sequela di Gesù, e che tale sequela può comportare, in diverse circostanze, un agire eroico che, però, è sempre possibile con la grazia del Signore. Perché tanti non lo «vedono», e preferiscono rimanere in una vita morale mediocre? Giovanni Paolo II lo sottolinea in un punto dell'enciclica, che riassume l'insegnamento cristiano su questo aspetto (Sir 39,24.27; 1 Cor 2,13-16):

«chi vive “secondo la carne” sente la legge di Dio come un peso, anzi come una negazione o comunque una restrizione della propria libertà. Chi, invece, è animato dall'amore e “cammina secondo lo Spirito” (Gal 5,16) e desidera servire gli altri trova nella legge di Dio la via fondamentale e necessaria per praticare l'amore liberamente scelto e vissuto. Anzi, egli avverte l'urgenza interiore — una vera e propria “necessità”, e non già una costrizione — di non fermarsi alle esigenze minime della legge, ma di viverle nella loro “pienezza”. È un cammino ancora incerto e fragile fin che siamo sulla terra, ma reso possibile dalla grazia che ci dona di possedere la piena libertà dei figli di Dio (cfr. Rm 8,21) e quindi di rispondere nella vita morale alla sublime vocazione di essere “figli nel Figlio”» (VS 18/1).

Insomma, oltre all'aiuto della grazia, occorre il desiderio della santità per capire la necessità di essere santi e per decidersi a percorrere questa via. Chi rimane in una morale del minimo, chi si ferma soltanto a distinguere ciò che si può o non si può fare, si rende incapace di scoprire il vero senso della libertà umana, la grandezza della legge di Dio, l'autentica dignità della coscienza, lo splendore della verità morale, il fascino del dominio di sé. Inoltre, facilmente, sposta quel «minimo» che si deve fare verso posizioni ogni volta più permissive, e non di rado cerca o accetta con facilità giustificazioni «ragionate» — che non sono ragionevoli — alla sua condotta.

Perciò la «nuova evangelizzazione» della vita morale, di cui l'enciclica *Veritatis splendor* può considerarsi il «programma», com-

porta come punto fondamentale la diffusione, teorica e pratica, della chiamata universale alla santità. Anzi,

«è la vita di santità, che risplende in tanti membri del Popolo di Dio, umili e spesso nascosti agli occhi degli uomini, a costituire la via più semplice e affascinante sulla quale è dato di percepire immediatamente la bellezza della verità, la forza liberante dell'amore di Dio, il valore della fedeltà incondizionata a tutte le esigenze della legge del Signore, anche nelle circostanze più difficili» (VS 107/2).

## II. L'ideale cristiano della santità

La questione morale è la questione del senso della vita umana, e soltanto una risposta adeguata è in grado di soddisfare pienamente i desideri del cuore umano:

«nel giovane, che il Vangelo di Matteo non nomina, possiamo riconoscere ogni uomo che, coscientemente o no, si avvicina a Cristo, Redentore dell'uomo, e gli pone la domanda morale. Per il giovane, prima che una domanda sulle regole da osservare, è una domanda di pienezza di significato per la vita. E, in effetti, è questa l'aspirazione che sta al cuore di ogni decisione e di ogni azione umana, la segreta ricerca e l'intimo impulso che muove la libertà. Questa domanda è ultimamente un appello al Bene assoluto che ci attrae e ci chiama a sé, è l'eco di una vocazione di Dio, origine e fine della vita dell'uomo. Proprio in questa prospettiva il Concilio Vaticano II ha invitato a perfezionare la teologia morale in modo che la sua esposizione illustri l'altissima vocazione che i fedeli hanno ricevuto in Cristo (cfr. Decr. sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, 16), unica risposta che appaga pienamente il desiderio del cuore umano» (VS 7/1).

Effettivamente, l'uomo è stato creato per partecipare alla beatitudine divina, cioè per essere santo; questa è la sua più profonda finalità:

— «Dio, infinitamente perfetto e beato in se stesso, per un disegno di pura bontà, ha liberamente creato l'uomo per renderlo partecipe della sua vita beata»<sup>2</sup>.

— «Dio infatti ci ha creati per conoscerlo, servirlo e amarlo, e così giungere in Paradiso. La beatitudine ci rende partecipi della na-

<sup>2</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1.

tura divina (cfr. 2 Pt 1,4) e della vita eterna (cfr. Gv 17,3). Con essa, l'uomo entra nella gloria di Cristo (cfr. Rm 8,18) e nel godimento della vita trinitaria»<sup>3</sup>.

### 1. *La santità cristiana*

Nella tradizione giudeo-cristiana il concetto di santità è imperniato intorno alla santità di Dio: «non c'è santo come il Signore» (1 Sam 2,2); anzi, la santità costituisce la caratteristica propria dell'essere divino per la sua radicale separazione e trascendenza. Ma ciò non significa che la santità di Dio sia statica o inimitabile: le persone devono vivere secondo il modello della santità divina: «santificatevi dunque e siate santi, perché io sono santo» (Lv 11,44). I cristiani, eredi del popolo eletto, sentono e chiamano se stessi santi (Rm 1,7; 2 Cor 1,1; 13,12): la primitiva comunità era consapevole che Dio ha chiamato ogni persona (Mt 28,19; At 1,8), prima della creazione del mondo, ad essere santa (Ef 1,4); a tutti gli uomini sono indirizzate le parole: «questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione» (1 Ts 4,3; Mt 5,48).

Così come nell'AT la santità era partecipazione della santità del Signore, nel NT Gesù, come Santo di Dio (Lc 4,34; Gv 6,69), rende partecipe della sua santità la Chiesa e i cristiani, che sono santificati in Cristo Gesù (1 Cor 1,2) attraverso l'identificazione con Lui (1 Pt 2,4.9) e l'unzione dello Spirito Santo (1 Cor 3,16-17; 1 Gv 2,20). I cristiani, pertanto, partecipando della santità di Cristo (1 Pt 1,15-16), sono diventati figli di Dio (Gv 1,12-13; Rm 8,14-16), templi dello Spirito Santo (1 Cor 6,19; 2 Cor 6,16) e rinati come nuove creature (Gv 3,3; 2 Cor 5,17; Gal 6,15). Questa novità non riguarda soltanto alcuni aspetti della vita umana, ma comprende tutto l'essere e l'agire della persona, fino a costituire una vita nuova (Rm 6,4), poiché se la radice è santa, lo saranno anche i rami (Lc 6,43-44; Rm 11,16); perciò l'Apostolo esorta ad essere santi nel corpo e nello spirito (Rm 12,1; 1 Cor 7,34). Si tratta, pertanto,

«di aderire alla persona stessa di Gesù, di condividere la sua vita e il suo destino, di partecipare alla sua obbedienza libera e amorosa alla volontà del Padre. Seguendo, mediante la risposta della fede, colui che è la Sa-

<sup>3</sup> *Ibid.*, n. 1721.



pienza incarnata, il discepolo di Gesù diventa veramente *discepolo di Dio* (cfr. Gv 6,45). Gesù, infatti, è la luce del mondo, la luce della vita (cfr. Gv 8,12); è il pastore che guida e nutre le pecore (cfr. Gv 10,11-16), è la via, la verità e la vita (cfr. Gv 14,6), è colui che conduce al Padre, al punto che vedere lui, il Figlio, è vedere il Padre (cfr. Gv 14,6-10). Pertanto imitare il Figlio, "l'immagine del Dio invisibile" (Col 1,15), significa imitare il Padre» (VS 19/3).

Tale santificazione, però, non si riceve in virtù delle opere umane, ma per grazia di Dio (Col 1,12), come partecipi dell'eredità di Cristo (Ef 1,18), con il lavacro dello Spirito Santo (Gv 3,5,8; Tt 3,5-6). La necessità dell'operare umano non deve, perciò, far dimenticare che la santità è opera, soprattutto e principalmente, di Dio, che germoglia e cresce nell'uomo senza che questi sappia come (Mc 4,27). Insomma,

«imitare e rivivere l'amore di Cristo non è possibile all'uomo con le sole sue forze. Egli diventa *capace di questo amore soltanto in virtù di un dono ricevuto*. Come il Signore Gesù riceve l'amore del Padre suo, così egli a sua volta lo comunica gratuitamente ai discepoli (...). *Il dono di Cristo è il suo Spirito*, il cui primo "frutto" (cfr. Gal 5,22) è la carità» (VS 22/3).

Tuttavia il dono del Signore non significa passività, bensì impegna il cristiano a portare a compimento la propria santificazione (2 Cor 7,1), a offrirsi come sacrificio santo e gradito a Dio (Rm 12,1), a tendere alla perfezione (2 Cor 13,11) in tutta la sua condotta, ad immagine del Santo (Col 3,10; 1 Pt 1,15) e, di conseguenza, a non mettere limiti alla propria santità (Fil 3,12-16; Ap 22,11). Tutto ciò significa rispondere con amore illimitato all'illimitato amore del Signore:

«*la vita morale si presenta come risposta* dovuta alle iniziative gratuite che l'amore di Dio moltiplica nei confronti dell'uomo. È una *risposta d'amore*, secondo l'enunciato che del comandamento fondamentale fa il *Deuteronomio*» (VS 10/3).

«Gesù chiede di seguirlo e di imitarlo sulla strada dell'amore, di un amore che si dona totalmente ai fratelli per amore di Dio (...). Chiamando il giovane a seguirlo sulla strada della perfezione, Gesù gli chiede di essere perfetto nel comandamento dell'amore, nel "suo" comandamen-

to: di inserirsi nel movimento della sua donazione totale, di imitare e di rivivere l'amore stesso del Maestro "buono", di colui che ha amato "sino alla fine". È quanto Gesù chiede ad ogni uomo che vuole mettersi alla sua sequela: "Se qualcuno vuol venire dietro di me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua" (Mt 16,24)» (VS 20/1 e 3).

## 2. Santità ontologica e santità morale

«La meditazione del dialogo tra Gesù e il giovane ricco ci ha permesso di raccogliere i contenuti essenziali della Rivelazione dell'Antico e del Nuovo Testamento circa l'agire morale. Essi sono: la *subordinazione dell'uomo e del suo agire a Dio*, Colui che "solo è buono"; il *rapporto tra il bene morale degli atti umani e la vita eterna*; la *sequela di Cristo*, che apre all'uomo la prospettiva dell'amore perfetto; ed infine il  *dono dello Spirito Santo*, fonte e risorsa della vita morale della "creatura nuova" (cfr. 2 Cor 5,17)» (VS 28/1).

Vogliamo soffermarci adesso sul contenuto del concetto di  *dono soprannaturale* — e, conseguentemente di  *chiamata divina* — nella vita morale, e lasciare alle sezioni III e IV l'analisi degli altri aspetti dell'agire morale. Parlando della santità creaturale, si devono distinguere due livelli: un livello costitutivo, che è dono del Signore che chiama, giustifica e glorifica la persona (Rm 8,30), e può chiamarsi  *santità ontologica*; e un livello operativo, in cui l'uomo deve sviluppare la santità ricevuta per mezzo delle proprie opere e contando sull'aiuto divino (Rm 6,19; Ef 4,22-24), e che, pertanto, può chiamarsi  *santità morale*<sup>4</sup>. «La vocazione alla santità è  *irrinunciabile*. Nasce nel Battesimo, ed è tale da poter essere esercitata in qualsiasi condizione di vita. Nel Battesimo, sacramento della rinascita, il seguace di Cristo riceve la  *santità ontologica*, viene costituito nella condizione di nuova creatura attraverso la grazia santificante. È un germe, un seme destinato a svilupparsi in un grande albero mediante le cure personali e il costante aiuto, che Dio, se invocato, non lascia mancare. È un dono, che diventa anche conquista. La santità ontologica si trasforma in santità  *morale*, grazie all'impegno di tradurre incessantemente in pratica "i sentimenti che furono in Cristo

<sup>4</sup> La santità ontologica non si identifica con il dono di Dio, né la santità morale con l'agire umano: la santità ontologica è dono, ma lo è anche — in parte — la santità morale, in quanto l'agire umano per la santità necessita dell'aiuto della grazia di Dio.

Gesù" (Fil 2,5)»<sup>5</sup>. Questo testo sottolinea, tra l'altro, che la vita morale non può confondersi con un moralismo, in quanto si fonda su una profonda realtà ontologico-religiosa; e, d'altronde, mostra la complementarità dell'agire divino e dell'agire umano nell'opera della salvezza: senza dubbio l'iniziativa è sempre divina, anzi il Signore potrebbe santificare senza l'operare umano — non *contro* l'operare umano — (Mt 3,9; At 9,3-9; Rm 9,11-13), ma normalmente, anche nelle conversioni miracolose, chiede poi opere di corrispondenza (At 9,15-16).

«Questa connessione inscindibile tra la grazia del Signore e la libertà dell'uomo, tra il dono e il compito, è stata espressa in termini semplici e profondi da sant'Agostino, che così prega: "*Da quod iubet et iube quod vis*" (dona ciò che comandi e comanda ciò che vuoi) (*Confessiones*, X, 29, 40; CCL 27, 176; cfr. *De gratia et libero arbitrio*, XV: PL 44, 899). - *Il dono non diminuisce, ma rafforza l'esigenza morale dell'amore*» (VS 24/2-3).

La santità ontologica, convenientemente sviluppata nella santità morale, fa divenire la persona un *vero santo*. In un primo momento, e secondo l'etimologia, santo è quello che si trova «al di sopra» delle cose, che «trascende» il mondo caduco; e qualcosa di vero c'è in tale apprezzamento, perché il santo non si lascia trascinare dalla mentalità di questo secolo (Rm 12,2; Col 3,1-3). Ma l'essenza della santità si trova, piuttosto, nella vicinanza a Dio, nel partecipare della grazia del Signore Gesù Cristo, dell'amore del Padre e della comunione dello Spirito Santo (2 Cor 13,13), nell'identificare la propria volontà con quella del Signore (Gv 4,34); insomma la santità si può riassumere nella carità (Mt 22,36-40; 1 Cor 13,1-13; Col 3,14). Perciò l'autentica santità non si trova vincolata a speciali situazioni personali né a straordinari fenomeni mistici: per il Signore non è più difficile santificare un falegname nella sua bottega che un religioso nel suo monastero; e, dal punto di vista umano, si tratta di vivere di Dio, in Dio e per Dio, e ciò, per quanto riguarda la persona, dipende dall'impegno profuso nel corrispondere all'amore del Signore e non tanto dalle circostanze o situazioni esterne. «È chiaro dunque a tutti che tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza»

<sup>5</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 29-III-87, n. 3, *Insegnamenti*, X-1, 1987, 863; vedi anche GIOVANNI PAOLO II, *Es. Ap. Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 16/5.

za della vita cristiana e alla perfezione della carità»<sup>6</sup>. Conviene sottolineare che le parole del Concilio — *pienezza della vita cristiana e perfezione della carità* — indicano che la radicalità cristiana si applica non soltanto ad alcuni gruppi speciali all'interno della Chiesa, ma a *tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado* e che, pertanto, la santità non si può considerare come un ideale irraggiungibile per il comune mortale, ma può e deve essere vissuta da tutti.

### 3. Possibilità e obbligo di essere santi

In base a quanto detto potrebbe sembrare superfluo, perché evidente, interrogarsi sulla possibilità e l'obbligo di essere santi. Tuttavia, come già indicato, sono molti i cristiani che non hanno chiaro tale obbligo, e molti sono ancora coloro che lo ritengono inattuabile; non dice la Bibbia, dall'inizio, che «il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni disegno concepito dal loro cuore non era altro che male» (Gn 6,5)? Non è altresì vero che lo stesso Gesù (Lc 13,2-5; Gv 8,7), san Paolo (Rm 7,18-23) e san Giovanni (1 Gv 1,8) parlano dei peccati degli uomini e della loro difficoltà a realizzare il bene? Anzi, l'enciclica mostra non soltanto la debolezza della libertà umana, ma anche la sua inclinazione al male:

«La riflessione razionale e l'esperienza quotidiana dimostrano la debolezza, da cui è segnata la libertà dell'uomo. È libertà reale, ma finita: non ha il suo punto di partenza assoluto e incondizionato in se stessa, ma nell'esistenza dentro cui si trova e che rappresenta per essa, nello stesso tempo un limite e una possibilità. È la libertà di una creatura, ossia una libertà donata, da accogliere come un germe e da far maturare con responsabilità (...).

Ragione ed esperienza dicono non solo la debolezza della libertà umana, ma anche il suo dramma. L'uomo scopre che la sua libertà è misteriosamente inclinata a tradire questa apertura al Vero e al Bene e che troppo spesso, di fatto, egli preferisce scegliere beni finiti, limitati ed effimeri. Ancor più, dentro gli errori e le scelte negative, l'uomo avverte l'origine di una ribellione radicale, che lo porta a rifiutare la Verità e il Bene per erigersi a principio assoluto di se stesso: "Voi diventerete come Dio" (Gn 3,5)» (VS 86/1-2).

<sup>6</sup> CONC. VATICANO II, *Lumen gentium*, 40; cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2028.

Come si può aspirare alla santità in queste condizioni? Certamente sono questioni da non dimenticare per rispetto al «realismo» cristiano, che non si propone come una religione di «perfetti» (Mt 13,24-30.47-50), ma di peccatori che hanno bisogno di perdono (Lc 5,32): con ciò risulta ancora più palese che non sono le opere umane a giustificare la persona, bensì la misericordia di Dio (Lc 18,9-14; Ef 2,8-10); e, d'altro canto, conviene insistere che la santità morale si fonda sui doni divini (santità ontologica e grazie attuali). Perciò la stessa enciclica aggiunge:

«la libertà, quindi, ha bisogno di essere liberata. Cristo ne è il liberatore: egli "ci ha liberati perché restassimo liberi" (Gal 5,1)» (VS 86/2).

Come rendere compatibili tutte questa realtà: debolezza, inclinazione al male, liberazione da Cristo, e compiuta chiamata alla santità di *tutti i fedeli*? La soluzione si può trovare forse nella distinzione tra la perfezione che è possibile raggiungere in questa vita e quella che si avrà soltanto in paradiso. La perfezione della vita cristiana, che consiste nella carità, potrebbe essere vista sotto tre aspetti: la perfezione assoluta, che consiste nell'amare Dio nella misura in cui merita di essere amato, e ciò è possibile soltanto a Dio stesso; la piena perfezione soggettiva, che si realizza quando la carità del soggetto, con tutte le sue potenzialità, tende sempre in modo attuale verso Dio, ed è raggiungibile solo in paradiso; e la perfezione possibile nella propria situazione, che esclude quanto allontana dall'amore verso Dio (e il prossimo), cioè che esclude il peccato mortale e tutto ciò che impedisce all'anima di volgersi verso Dio (e il prossimo), e questa perfezione è raggiungibile in questa vita<sup>7</sup>. A questa ultima si riferisce la *Veritatis splendor* parlando dell'osservanza dei comandamenti come primo, e indispensabile, gradino della santità, che però deve maturare nel desiderio della perfezione:

«non sappiamo quanto il giovane del Vangelo abbia compreso il profondo ed esigente contenuto della prima risposta data da Gesù: "Se vuoi entrare nella vita eterna, osserva i comandamenti"; è certo, però, che l'impegno manifestato dal giovane nel rispetto di tutte le esigenze morali dei comandamenti costituisce l'indispensabile terreno sul quale può germogliare e maturare il desiderio della perfezione (...).

<sup>7</sup> Cfr. S. TOMMASO, *Summa theologiae*, II-II, q. 184, a. 2; *De Caritate*, a. 10.

*La perfezione esige quella maturità nel dono di sé, a cui è chiamata la libertà dell'uomo.* Gesù indica al giovane i comandamenti come la prima condizione irrinunciabile per avere la vita eterna (...). Lo stesso sant'Agostino, dopo aver parlato dell'osservanza dei comandamenti come della prima imperfetta libertà, così prosegue: "Perché, domanderà qualcuno, non ancora perfetta? Perché 'sento nelle mie membra un'altra legge in conflitto con la legge della mia ragione'... Libertà parziale, parziale schiavitù: non ancora completa, non ancora pura, non ancora piena è la libertà, perché ancora non siamo nell'eternità (...)" (*In Iohannis Evangelium Tractatus*, 41, 10: CCL 36, 363)» (VS 17/1-2).

La distinzione tra santità possibile mentre siamo viatori e santità escatologica risulta essenziale nella vita cristiana, poiché la prima sarà sempre — tranne nel caso di una speciale grazia di Dio — una santità relativa, peritura, mescolata con imperfezioni e peccati; a questo riguardo si può dire veramente che in questa terra non ci sono santi: la santità, la «vita eterna»,

«è partecipazione alla vita stessa di Dio: essa si realizza nella sua perfezione solo dopo la morte, ma nella fede è già fin d'ora luce di verità, sorgente di senso per la vita, incipiente partecipazione ad una pienezza nella sequela di Cristo» (VS 12/2).

Perciò anche la santità in questo mondo si deve ritenere autentica santità benché imperfetta<sup>8</sup>. Si dice imperfetta per vari motivi: a) in quanto è soltanto un'incoazione dello stato perfetto che si avrà in paradiso; b) perché l'indole escatologica della Chiesa pellegrinante si manifesta tramite le esperienze delle limitazioni e delle imperfe-

<sup>8</sup> Riguardo alla Chiesa risulta chiaro che «difatti la Chiesa già sulla terra è adornata di una santità vera, anche se imperfetta» CONC. VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 48. E per i suoi membri, scrive sant'Agostino: «la prima libertà consiste nell'essere esenti da crimini... come sarebbero l'omicidio, l'adulterio, la fornicazione, il furto, la frode, il sacrilegio e così via. Quando uno comincia a non avere questi crimini (e nessun cristiano deve averli), comincia a levare il capo verso la libertà, ma questo non è che l'inizio della libertà, non la libertà perfetta... In parte conserviamo la debolezza e in parte abbiamo raggiunto la libertà. Tutti i nostri peccati nel battesimo sono stati distrutti, ma è forse scomparsa la debolezza, dopo che è stata distrutta l'iniquità? Se essa fosse scomparsa, si vivrebbe in terra senza peccato. Chi oserà affermare questo se non chi è superbo, se non chi è indegno della misericordia del liberatore?... Ora siccome è rimasta in noi qualche debolezza, oso dire che nella misura in cui serviamo Dio siamo liberi, mentre nella misura in cui seguiamo la legge del peccato siamo schiavi» SANT'AGOSTINO, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 41, 10, CCL 36, 363 (questo brano viene citato in VS 13/4 e 17/2).

zioni, anche morali; c) poiché si riferisce al concreto contesto esistenziale di ogni persona: vale a dire, si deve cercare la santità in «qualsiasi stato o grado»<sup>9</sup>, attraverso le proprie condizioni di vita, di lavoro, di circostanze<sup>10</sup>, senza dimenticare che in questa vita ci troviamo «tra le mutevoli cose del mondo» per arrivare «alla santità secondo lo stato e la condizione propria di ciascuno»<sup>11</sup>; ciò significa che ognuno è chiamato ad una santità concreta, che mai può essere totalmente comprensiva: da qui l'importanza di proporre diversi modelli di santità, come specificazioni, nelle svariate circostanze e vocazioni della vita, della totale santità di Gesù e della Chiesa; ma ciò significa, allo stesso tempo, che nessuno — quale che siano le personali condizioni di vita — può sentirsi esentato dal cercare la santità.

Ogni persona ha l'obbligo di amare Dio sopra tutte le cose, con una intensità somma, che non dipende dalle circostanze materiali, sociali ed intellettuali della sua vita, poiché in qualsiasi condizione l'uomo è chiamato

«a riconoscere Dio come Signore unico e assoluto e a rendere culto a Lui solo a motivo della sua infinita santità (cfr. Es 20,2-11). *Il bene è appartenere a Dio, obbedire a Lui*, camminare umilmente con Lui praticando la giustizia e amando la pietà (cfr. Mic 6,8). *Riconoscere il Signore come Dio è il nucleo fondamentale, il cuore della Legge*, da cui discendono e a cui sono ordinati i precetti particolari» (VS 11/1).

Ciò costituisce un obbligo che si trova al di sopra di qualsiasi moralismo o casistica: l'amore di Cristo ci spinge (2 Cor 5,14) a rispondere con un amore massimo verso Dio e verso il prossimo, che si fa realtà nelle circostanze e nelle situazioni presenti nel corso della vita, e che non deve fissare limiti a tale crescita, poiché non merita il nome di buono chi non desidera essere migliore, e dal momento in cui uno non lo desidera, smette di essere buono<sup>12</sup>. La stessa idea viene così espressa da sant'Agostino: «ti dispiaccia sempre ciò che sei,

<sup>9</sup> CONC. VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 40.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, n. 41.

<sup>11</sup> *Ibid.*, n. 50.

<sup>12</sup> «Minime pro certo est bonus, qui melior esse non vult, et ubi incipis nolle fieri melior, ibi desinis etiam esse bonus» S. BERNARDO, *Epist.* 91, 3, in *Opera*, Ed. Cistercienses, Roma 1974, vol. VII, p. 240, rr. 18-19.

se vuoi guadagnare ciò che non sei. In realtà, dove ti sei compiaciuto di te, là sei rimasto. Se poi hai detto: Basta; sei addirittura perito»<sup>13</sup>.

#### 4. *Chiamata universale alla santità*

«Dio ci chiama alla sua beatitudine. Tale vocazione è rivolta a ciascuno personalmente, ma anche all'insieme della Chiesa popolo nuovo di coloro che hanno accolto la promessa e di essa vivono nella fede»<sup>14</sup>. Tutti, pertanto, nella Chiesa, appunto perché ne sono membri a pieno titolo, ricevono e condividono la comune vocazione alla santità. Forse oggi, più che mai, risulta urgente che ogni fedele percorra il cammino mostrato da Gesù e, accogliendo con impegno il messaggio del Vangelo, senta come indirizzate a lui le parole dell'apostolo Pietro: «ad immagine del Santo che vi ha chiamati, diventate santi anche voi in tutta la vostra condotta» (1 Pt 1,15). Questa realtà, forse dimenticata nella vita pratica per molto tempo, è stata solennemente ratificata nel concilio Vaticano II, specialmente nel capitolo V della *Lumen gentium* (nn. 39-42). Il Papa, rinviando a questo testo, commenta: «sull'universale vocazione alla santità ha avuto parole luminosissime il Concilio Vaticano II. Si può dire che proprio questa sia stata la consegna primaria affidata a tutti i figli e le figlie della Chiesa da un Concilio voluto per il rinnovamento evangelico della vita cristiana. Questa consegna non è semplice esortazione morale, bensì un'insopprimibile esigenza del mistero della Chiesa»<sup>15</sup>; e nell'ultima enciclica insiste:

«Dio ci chiede di essere santi come egli è santo (cfr. Lv 19,2), di essere — in Cristo — perfetti come egli è perfetto (cfr. Mt 5,48)» (VS 115/4).

Sebbene si possa dire che il capitolo V della *Lumen gentium* costituisce un evento prodigioso nella storia del cristianesimo, è anche vero che è stato preparato dal soffio dello Spirito nella vita stessa della Chiesa, attraverso la teologia delle realtà terrene, il rinnovamento liturgico con la sua riflessione sul battesimo e il suo carattere santificatore, le esperienze dell'apostolato laicale, la vitalità di feno-

<sup>13</sup> SANT'AGOSTINO, *Sermo* 169, 15, 18, Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA), Città Nuova, Roma 1990, vol. XXXI/2, p. 803.

<sup>14</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1719.

<sup>15</sup> GIOVANNI PAOLO II, Es. Ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 16/2.



meni pastorali come l'Opus Dei<sup>16</sup>; quest'ultimo è caratterizzato dal risalto dato al valore santificatore del lavoro professionale e dell'adempimento dei doveri ordinari del cristiano, come risulta da queste parole specialmente significative del Fondatore dell'Opus Dei: «Fin dal 1928 ho predicato incessantemente che la santità non è riservata a pochi privilegiati, che possono essere divini tutti i cammini della terra, perché il perno della spiritualità specifica dell'Opus Dei è la santificazione del lavoro quotidiano». «L'Opus Dei intende aiutare ogni persona che vive nel mondo — l'uomo comune, l'uomo della strada — a condurre una vita pienamente cristiana, senza dover cambiare il suo modo di vita quotidiana». «Dovete invece comprendere adesso — con una luce tutta nuova — che Dio vi chiama per servirlo *nei* compiti e *attraverso* i compiti civili, materiali, temporali della vita umana: in un laboratorio, nella sala operatoria di un ospedale, in caserma, dalla cattedra di un'università, in fabbrica, in officina, sui campi, nel focolare domestico e in tutto lo sconfinato panorama del lavoro, Dio ci aspetta ogni giorno. Sappiatelo bene: c'è *un qualcosa* di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni, qualcosa che tocca a ognuno di voi scoprire»<sup>17</sup>.

Tutto ciò non può rimanere un mero postulato teorico, ma deve incarnarsi giorno per giorno nell'impegno per realizzare questo ideale nella vita ordinaria, come insiste il capitolo quinto della *Lumen gentium*. Esso inizia con il fondamento ultimo di tale impegno: la santità di Dio — Padre, Figlio e Spirito Santo — che Cristo ha trasmesso alla Chiesa, «perciò tutti nella Chiesa, sia che appartengano alla gerarchia sia che da essa siano diretti, sono chiamati alla santità, secondo il detto dell'apostolo: “La volontà di Dio è questa, che vi santifichiate” (1 Ts 4,3; cfr. Ef 1,4)»<sup>18</sup>. Il punto successivo svilup-

<sup>16</sup> «La storia della Chiesa e del mondo si svolge sotto l'azione dello Spirito Santo, che con la libera collaborazione degli uomini, dirige tutti gli avvenimenti verso il compimento del disegno salvifico di Dio Padre. Manifestazione evidente di questa Provvidenza divina è la costante presenza lungo i secoli di uomini e donne, fedeli a Cristo, che illuminano con la loro vita e con il loro messaggio le diverse epoche della storia. Tra queste figure insigni, occupa un posto eminente il Beato Josemaría Escrivá, il quale, come ho avuto occasione di sottolineare nel giorno solenne della sua beatificazione, ha ricordato al mondo contemporaneo la chiamata universale alla santità e il valore cristiano che può assumere il lavoro professionale, nelle circostanze ordinarie di ciascuno» GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 14-X-1993, n. 2, in «L'Osservatore Romano», 15-X-1993, p. 5.

<sup>17</sup> B. JOSEMARIA ESCRIVÁ, *Colloqui*, Ares, Milano 1982<sup>4</sup>, nn. 34, 24 e 114.

<sup>18</sup> CONC. VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 39.

pa questa idea, mettendo la santità dei fedeli in rapporto con Gesù, maestro e modello, con lo Spirito Santo, che muove dall'interno ad amare Dio e il prossimo, con la vita sacramentale (battesimo), le virtù e la preghiera; questo paragrafo, senza usarne le espressioni, parla della santità ontologica e della santità morale: «i seguaci di Cristo, chiamati da Dio non secondo le loro opere, ma secondo il disegno della sua grazia e giustificati in Gesù Signore, nel battesimo della fede sono stati fatti veramente figli di Dio e compartecipati della natura divina, e perciò realmente santi. Essi quindi devono, con l'aiuto di Dio, mantenere nella loro vita e perfezionare la santità che hanno ricevuta»<sup>19</sup>.

Poi ricorda che la santità è una e la stessa per tutti: «nei vari generi di vita e nelle varie professioni un'unica santità è praticata da tutti coloro che sono mossi dallo Spirito di Dio e, obbedienti alla voce del Padre e adorando in spirito e verità Dio Padre, seguono Cristo povero, umile e carico della croce, per meritare di essere partecipi della sua gloria»<sup>20</sup>; cioè non si possono distinguere diversi gradi di vocazione alla santità, giacché la vocazione esige ad ogni persona il massimo di perfezione: «ognuno secondo i propri doni e le proprie funzioni deve senza indugi avanzare per la via della fede viva, la quale accende la speranza e opera per mezzo della carità»<sup>21</sup>; il paragrafo continua con un riferimento ai vescovi, ai sacerdoti, agli altri chierici, ai laici con speciale accenno agli sposi, a quelli che hanno condizioni di vita più difficili e a quanti soffrono, per concludere che «tutti i fedeli quindi nelle loro condizioni di vita, nei loro lavori o circostanze, e per mezzo di tutte queste cose, saranno ogni giorno più santificati se tutto prendono con fede dalla mano del Padre celeste, e cooperano con la volontà divina, manifestando a tutti, nello stesso servizio temporale, la carità con la quale Dio ha amato il mondo»<sup>22</sup>. Il capitolo finisce illustrando i mezzi della santità e, dopo aver parlato di alcune vocazioni concrete, insiste una volta di più: «tutti i fedeli quindi sono invitati e tenuti a tendere alla santità e alla perfezione del proprio stato»<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> *Ibid.*, n. 40.

<sup>20</sup> *Ibid.*, n. 41.

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

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, n. 42.

### III. Il fondamento dell'agire morale

Ogni uomo, senza eccezione, è pertanto chiamato ad impegnarsi nella santità morale; che cosa permette che la persona umana, attraverso il proprio agire, sviluppi questa santità morale, cioè accresca la sua unione e la sua identificazione con Dio? Leggendo l'enciclica *Veritatis splendor* ci accorgiamo di alcuni atteggiamenti umani che conducono alla santità: in primo luogo il *martirio* (VS 90-94); tuttavia, si evidenzia che può esistere una santità senza martirio (VS 93/1), ed inoltre che, sebbene tutti siano chiamati alla santità, pochi lo sono al martirio (VS 93/2). Il documento parla anche frequentemente di circostanze difficili, eccezionali, gravi, ecc. (VS 52, 76, 87, 89, 95, 97, 102, ecc.) in cui i cristiani devono compiere la legge di Dio, con un atteggiamento talvolta eroico. Ciononostante, non possiamo dimenticare che la risposta alla chiamata universale alla santità non si può ridurre a momenti speciali e poco frequenti nella vita delle persone; per di più, difficilmente risponderà positivamente chi non sia abituato a farlo nelle circostanze comuni della vita<sup>24</sup>.

Perciò è bene tornare a chiedersi cosa permetta che la persona si santifichi mediante l'agire umano *comune*, in altre parole, quale sia il fondamento su cui si sorregge tale impegno etico per la santità. Giovanni Paolo II mostra la via per trovarne la soluzione quando dice: è «necessario che la riflessione etica si fondi e si radichi sempre più profondamente su una vera antropologia e questa, ultimamente, su quella metafisica della creazione che è al centro di ogni pensare cristiano»<sup>25</sup>; inoltre, con ciò riprendiamo due aspetti essenziali dell'agire morale: la sequela di Cristo e la subordinazione dell'uomo e del suo agire a Dio (cfr. n. II, 2). Occorre, pertanto, soffermarsi brevemente sul contenuto dell'antropologia cristiana, per poi studiare la metafisica della creazione secondo lo schema *exitus-reditus*.

<sup>24</sup> «Mi dici: quando si presenterà l'occasione di fare qualcosa di grande..., allora! — Allora? Pretendi di farmi credere e di credere tu stesso, sul serio, che potrai vincere le Olimpiadi soprannaturali, senza la preparazione quotidiana, senza allenamento?» B. JOSE-MARIA ESCRIVÁ, *Cammino*, Ares, Milano 1988<sup>24</sup>, n. 822.

<sup>25</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 10-IV-86, n. 4, *Insegnamenti*, IX-1, 1986, 972.

## 1. *Antropologia cristiana*

«Ciò che l'uomo è e deve fare si manifesta nel momento in cui Dio rivela se stesso. (...) Egli) nonostante il peccato dell'uomo, continua a rimanere il "modello" dell'agire morale, secondo la sua stessa chiamata: "Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo" (Lv 19,2)» (VS 10/2).

La dottrina della Chiesa insegna che Dio creò l'uomo a sua «immagine e somiglianza», per stabilire con lui un'Alleanza, che permettesse alla creatura di sorpassare infinitamente i limiti del proprio essere. Il fatto di essere immagine e somiglianza del Creatore conferiva all'uomo un certo dominio su tutta la creazione, che avrebbe dovuto portare a termine in unione con gli altri uomini, e gli avrebbe permesso una crescita non soltanto numerica, ma anche interiore (Gn 1,26-28): il destino della creatura spirituale era accrescere in sé la somiglianza di Dio, cioè sviluppare la propria santità. Pertanto «l'immagine di Dio» nell'uomo si manifesta nel suo destino di dominare il mondo, come mezzo di sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, in riferimento al pieno compimento dell'Alleanza con Dio. «Essendo ad immagine di Dio, l'individuo umano ha la dignità di *persona*, non è soltanto qualche cosa, ma qualcuno. È capace di conoscersi, di possedersi, di liberamente donarsi e di entrare in comunione con altre persone; è chiamato, per grazia, ad una alleanza con il suo Creatore, a dargli una risposta di fede e di amore che nessun altro può dare in sua sostituzione»<sup>26</sup>. Il peccato, danneggiando l'immagine di Dio nella creatura, influisce negativamente in tali rapporti: nel rompere la sua Alleanza con Dio, l'uomo perde la sua signoria sul mondo, che gli oppone resistenza ad essere dominato, si intorbidiscono i rapporti sociali, e lo sviluppo interiore — la conoscenza della verità e l'autentico uso della libertà — si fa più difficoltoso (Gn 3,1-19).

«In seguito a quel misterioso peccato d'origine, commesso per istigazione di Satana, che è "menzognero e padre della menzogna" (Gv 8,44), l'uomo è permanentemente tentato di distogliere il suo sguardo dal Dio vivo e vero per volgerlo agli idoli (cfr. 1 Ts 1,9), cambiando "la verità di Dio con la menzogna" (Rm 1,25); viene allora offuscata anche la sua ca-

<sup>26</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 357.

pacità di conoscere la verità e indebolita la sua volontà di sottomettersi ad essa. E così, abbandonandosi al relativismo e allo scetticismo (cfr. Gv 18,38), egli va alla ricerca di una illusoria libertà al di fuori della stessa verità» (VS 1/2).

Tuttavia, la misericordia del Signore sorpassa di gran lunga la malizia dei peccati: dopo la caduta, l'uomo non è stato abbandonato dal Signore, al contrario, Dio si fa conoscere

«come Colui che, fedele al suo amore per l'uomo, gli dona la sua Legge (cfr. Es 19,9-24 e 20,18-21), per ristabilire l'originaria armonia col Creatore e con tutto il creato, ed ancor più per introdurlo nel suo amore» (VS 10/2).

Il Signore promette «in modo misterioso che il male sarà vinto e che l'uomo sarà sollevato dalla caduta (cf Gn 3,15). Questo passo della Genesi è stato chiamato "Protovangelo", poiché è il primo annuncio del Messia redentore, di una lotta tra il serpente e la Donna e della vittoria finale di un discendente di lei»<sup>27</sup>. Cristo è «l'immagine di Dio» per eccellenza (2 Cor 4,4; Col 1,15), che ripristina abbondantemente la grazia e gli effetti dell'Alleanza: in Lui si compiono definitivamente le promesse salvifiche (Eb 9,26-28) ed è proclamato «Signore» della creazione per antonomasia (Fil 2,9-11); a Lui corrisponde il primato su tutta la creazione, perché tutto era stato creato per mezzo di Lui, in vista di Lui, e in Lui tutto sussiste (Col 1,15-20).

Dal punto di vista della santità ciò significa che

«la via e, nello stesso tempo, il contenuto di questa perfezione consiste nella *sequela Christi*, nel seguire Gesù, dopo aver rinunciato ai propri beni e a se stessi (...).

È Gesù stesso che prende l'iniziativa e chiama a seguirlo. L'appello è rivolto innanzi tutto a coloro ai quali egli affida una particolare missione, a cominciare dai Dodici; ma appare anche chiaro che essere discepoli di Cristo è la condizione di ogni credente (cfr. At 6,1). Per questo, *sequire Cristo è il fondamento essenziale e originale della morale cristiana*: come il popolo d'Israele seguiva Dio che lo conduceva nel deserto verso la Terra promessa (cfr. Es 13,21), così il discepolo deve seguire Gesù, verso il quale il Padre stesso lo attira (cfr. Gv 6,44).

<sup>27</sup> *Ibid.*, n. 410.

Non si tratta qui soltanto di mettersi in ascolto di un insegnamento e di accogliere nell'obbedienza un comandamento. Si tratta, più radicalmente, di *aderire alla persona stessa di Gesù*, di condividere la sua vita e il suo destino, di partecipare alla sua obbedienza libera e amorosa alla volontà del Padre» (VS 19/1-3)

Il Figlio di Dio è stato inviato nel mondo perché, «facendosi peccato» (2 Cor 5,21) per gli uomini, sconfiggesse con la sua donazione il dominio del demonio e del peccato: Gesù assume la condizione peccatrice del mondo e dell'uomo, per rendere il mondo e l'uomo — attraverso la sua Passione, Morte, Risurrezione e Ascensione — partecipi della sua glorificazione (Tt 2,11-14). Cristo ha ricapitolato in se stesso tutto ciò che l'uomo disperse con il peccato (Ef 1,10): in Lui si rinnova, in maniera definitiva, il sì salvifico del Padre con una nuova ed eterna Alleanza, che culmina nella partecipazione escatologica della gloria del Signore. Perciò «chi crede in Cristo diventa figlio di Dio. Questa adozione filiale lo trasforma dandogli la capacità di seguire l'esempio di Cristo. Lo rende capace di agire rettamente e di compiere il bene. Nell'unione con il suo Salvatore, il discepolo raggiunge la perfezione della carità, la santità. La vita morale, maturata nella grazia, sboccia in vita eterna, nella gloria del cielo»<sup>28</sup>.

Cristo risuscitato invia lo Spirito Santo che sorregge la nostra condizione di figli di Dio, ci fa coeredi di Gesù Cristo, e riconcilia le creature con il Creatore e con la stessa umanità, in quanto partecipe della signoria che Cristo ha su di esse (Rm 8,19-23):

«allo Spirito di Gesù, accolto dal cuore umile e docile del credente, si devono dunque il fiorire della vita morale cristiana e la testimonianza della santità nella grande varietà delle vocazioni, dei doni, delle responsabilità e delle condizioni e situazioni di vita» (VS 108/1).

Il dominio di Cristo sul peccato e le sue conseguenze significa *già adesso* la vita eterna (Gv 5,24-25) come incoazione della glorificazione futura, che *ancora non* è stata consumata (1 Gv 3,2): l'uomo, a immagine di Cristo, deve cooperare con l'opera dello Spirito Santo, per raggiungere la gloria cui è predestinato da Dio Padre, mentre

<sup>28</sup> *Ibid.*, n. 1709.

purifica la corruzione delle creature perché anch'esse possano partecipare della gloria dei figli di Dio (Rm 8,21). Questa cooperazione significa, in primissimo luogo, imitare Gesù per vivere una vita nuova in Cristo (Gv 1,12-13; Rm 6,4), con i suoi stessi sentimenti e il suo stesso volere (Fil 2, 5), il che si manifesterà in un agire morale coerente (Ef 4,17-24). Principale espressione di questa vita nuova si trova nel comandamento della carità verso Dio e verso il prossimo (Mt 22,36-40): quest'ultimo è l'indizio sicuro dell'amore a Dio e a Cristo (1 Gv 4,20-21), e pertanto assicura il passaggio dalla morte alla vita (1 Gv 3,14-15); senza la carità, a nulla serve il dominio del mondo (1 Cor 13,1-3), anzi, senza carità neppure c'è un vero dominio del mondo, che si ribella, e soggioga colui che crede di esserne il dominatore.

Insomma, la vita morale trova il suo primo fondamento nella morale *cristiana*: Gesù è il *primo* chiamato ad essere «il Santo di Dio»; tutti gli altri siamo chiamati ad essere santi *in Cristo*, siamo chiamati all'identificazione con Gesù e, più concretamente, con Gesù crocifisso: quando si perde il senso cristiano della Croce, non è possibile capire le esigenze eroiche della santità a cui tutti gli uomini sono chiamati, e facilmente si scivola in un'antropologia non cristiana, dimentica dell'autentico senso della libertà. Perciò

«la Chiesa ogni giorno guarda con instancabile amore a Cristo, pienamente consapevole che solo in lui sta la risposta vera e definitiva al problema morale.

In particolare, *in Gesù crocifisso* essa trova la risposta alla questione che tormenta oggi tanti uomini: come può l'obbedienza alle norme morali universali e immutabili rispettare l'unicità e l'irripetibilità della persona e non attentare alla sua libertà e dignità? La Chiesa fa sua la coscienza che l'apostolo Paolo aveva della missione ricevuta: "Cristo... mi ha mandato... a predicare il vangelo; non però con un discorso sapiente, perché non venga resa vana la croce di Cristo... 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 1,17.23-24). *Cristo crocifisso rivela il senso autentico della libertà, lo vive in pienezza nel dono totale di sé e chiama i discepoli a prendere parte alla sua stessa libertà*» (VS 85/1-2).

## 2. *Metafisica della creazione*<sup>29</sup>

«Solo Dio può rispondere alla domanda sul bene, perché Egli è il Bene. Ma Dio ha già dato risposta a questa domanda: lo ha fatto *creando l'uomo e ordinandolo* con sapienza e con amore al suo fine, mediante la legge inscritta nel suo cuore (cfr. Rm 2,15), la "legge naturale"» (VS 12/1).

A questo riguardo, una metafisica della creazione che tenga conto dell'intera verità sarà l'unica in grado di spiegare la nozione e il contenuto della legge morale e, conseguentemente, dell'agire umano in ordine alla santità.

Dio, per un suo disegno assolutamente libero, non per accrescere la propria felicità, ma per comunicarla, ha deciso di compiere l'opera della creazione: allo stesso modo in cui ciò che è illuminato dal sole non può aggiungere nulla allo splendore dell'astro, così neppure le creature, che ricevono la loro bontà e tutto quanto possiedono da Dio, possono aggiungere in qualche misura bontà o felicità al Signore. Si verifica, bensì, il contrario: nella creazione Dio sparge instancabilmente la sua bontà affinché le creature partecipino di essa: «*quia enim bonus est, sumus, et in quantum sumus, boni sumus*»<sup>30</sup>; e ciò mostra la grandezza delle cose create: per se stesse non sarebbero nulla, ma hanno nel più intimo del loro essere una continua presenza fondante di Dio, che le ha create con amorevole liberalità. Questo carattere costitutivo dell'atto creatore nel più intimo e profondo delle cose, implica che Dio non soltanto mantiene il loro essere, ma è anche a fondamento del loro operare e le ha presenti nella sua Provvidenza: «dopo averla creata, Dio non abbandona a se stessa la sua creatura. Non le dona soltanto di essere e di esistere: la conserva in ogni istante nell'essere, le dà la facoltà di agire e la conduce al suo termine. Riconoscere questa completa dipendenza in rapporto al Creatore è fonte di sapienza e di libertà, di gioia, di fiducia»<sup>31</sup>.

Si rivela così la dignità delle creature e la loro bontà costitutiva, la positività che vi è annidata, poiché racchiudono, nell'intimo del

<sup>29</sup> In questo tema ci sembra che continui ad essere sostanzialmente valido quanto abbiamo scritto in *Dios y el obrar humano*, Eunsa, Pamplona 1976, principalmente pp. 21-31 e 87-103.

<sup>30</sup> SANT'AGOSTINO, *De doctr. christ.*, 1, 32, 35, CCL 32, 36.

<sup>31</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 301.



loro essere, del loro operare e della loro ordinazione, la continua azione di Dio che le conduce con forza e con eccellente bontà (Sap 8, 1) verso la pienezza. Perciò si trova in esse una potenzialità di grandezza, che alle volte è nascosta, ma che è inseparabile dalla realtà della creazione: la manifestazione della gloria di Dio, che le creature intelligenti possono tributargli liberamente; questo è il loro più intimo anelito e il modo di raggiungere il loro più alto grado di perfezione, come ricordano frequentemente i Padri: «*Tu sei grande, Signore, e ben degno di lode; grande è la tua virtù, e la tua sapienza incalcolabile* (Sal 47,1; 95,4; 144,3; 146,5). E l'uomo vuole lodarti, una particella del tuo creato, che si porta attorno il suo destino mortale, che si porta attorno la prova del suo peccato (cfr. 2 Cor 4,10) e la prova che tu resisti *ai superbi* (Gc 4,6; 1 Pt 5,5). Eppure, l'uomo, una particella del tuo creato, vuole lodarti. Sei tu che lo stimoli a dilettersi delle tue lodi, perché ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te»<sup>32</sup>.

Questa tendenza verso Dio si fonda nell'essere della creatura; effettivamente, quando una cosa è la ragione dell'esistenza e di tutta la bontà di un'altra, questa per natura ama di più quella che se stessa: come la mano che, istintivamente, difende un punto vitale del corpo anche con pericolo per la propria esistenza. Allo stesso modo, siccome Dio è il principio delle creature e tutta la ragione del loro essere e della loro bontà, queste, per natura, amano di più Dio che se stesse<sup>33</sup>: la creatura ha la sua origine in Dio, e quando Lui, attraverso la creazione, la costituisce nel suo essere e nella sua bontà, comincia ad esistere al di fuori di Lui, ma con una tendenza (amore naturale) verso il Creatore<sup>34</sup>.

Per l'uomo, che ha intelligenza per conoscere questa realtà, amare Dio sopra tutte le cose e il prossimo per amore di Dio, sommando l'intera forza della libertà alla tendenza naturale di ogni creatura, non risulta soltanto il più amabile di tutti i precetti, ma anche la fonte di tutti i suoi beni.

«*Interrogarsi sul bene, in effetti, significa rivolgersi in ultima analisi verso Dio, pienezza della bontà. Gesù mostra che la domanda del giovane è in realtà una domanda religiosa e che la bontà, che attrae e al tempo*

<sup>32</sup> SANT'AGOSTINO, *Confessiones*, I, 1, 1, NBA, Città Nuova, Roma 1965, vol. I, p. 5.

<sup>33</sup> Cfr. S. TOMMASO, *Summa theologiae*, I, q. 60, a. 5 ad 1<sup>um</sup>.

<sup>34</sup> Cfr. S. TOMMASO, *Contra imp. Dei cult.*, I, 1, in *Opuscula Theologica*, II, n. 5.

stesso vincola l'uomo, ha la sua fonte in Dio, anzi è Dio stesso, Colui che solo è degno di essere amato "con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la mente" (Mt 22,37), Colui che è la sorgente della felicità dell'uomo. Gesù riporta la questione dell'azione moralmente buona alle sue radici religiose, al riconoscimento di Dio, unica bontà, pienezza della vita, termine ultimo dell'agire umano, felicità perfetta» (VS 9/3).

In questo senso, l'unico vero e profondo interesse di ogni persona deve essere l'avvicinarsi a Dio (Sal 72,26-28; Mt 6,33), il cercare costantemente una maggiore somiglianza ed unione con il Signore seguendo docilmente il cammino indicato da Lui. «Con la sua ragione l'uomo conosce la voce di Dio che lo "chiama sempre... a fare il bene e a fuggire il male" (*Gaudium et spes*, 16). Ciascuno è tenuto a seguire questa legge che risuona nella coscienza e che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. L'esercizio della vita morale attesta la dignità della persona»<sup>35</sup>. Vediamo in che senso l'agire morale raggiunge il bene e sviluppa la dignità della persona.

### 3. *Il bene delle creature*

Tra l'amore di Dio e l'amore delle creature esiste un'importante differenza, che eccede in misura tale la nostra capacità da renderci difficoltosa la comprensione dell'amore divino: l'uomo vuole ciò che è (o considera) buono, mentre l'amore di Dio è così liberale (Gn 12,2; Sal 103,28) da creare, e conseguentemente da fare buono, ciò che ama. In questo senso la bontà creata, sebbene proceda da Dio, passa ad essere propria della creatura che, per lo stesso motivo, si può dire buona in senso pieno (Qo 3,11; Sir 39,16.33; 1 Tm 4,4). Questa bontà costitutiva delle cose (bene primo e sostanziale) è così radicata nelle creature, che può sparire soltanto insieme ad esse<sup>36</sup>. Tale bene iniziale, che Dio comunica con la creazione, è la base su cui deve poggiare qualsiasi altro bene della creatura, e determina il modo che ha ognuna di tendere al fine ultimo.

Le creature però possono ottenere una maggiore bontà (seconda) tramite il raggiungimento del loro fine, attraverso il proprio ope-

<sup>35</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1706.

<sup>36</sup> Cfr. S. TOMMASO, *De Veritate*, q. 21, a. 5. A questo riguardo, si può ricordare che non esiste nulla di pienamente cattivo; se qualcosa non avesse alcunché di buono, non sarebbe: il male (la mancanza di un bene dovuto) non esiste senza un bene che lo sorregga.

rare<sup>37</sup>; perciò la bontà delle creature è divisa, frazionata in molteplici possibilità di perfezioni potenzialmente possedute, ma non sempre attuali, che si ordinano al conseguimento della loro perfezione seconda. Questa possibilità di raggiungere il bene attraverso l'operare, sebbene sia intrinseca ad ogni creatura, si trova diversamente posseduta a seconda della propria essenza, perché Dio ordina gli esseri d'accordo con la loro natura. Le creature irrazionali hanno la mera capacità di essere mosse verso il fine ultimo e perciò l'uomo può utilizzarle per manifestare con maggiore perfezione la gloria di Dio; esse non si ordinano a Dio per se stesse, né lo raggiungono pienamente, né si dirigono al fine per propria virtù: «*tendunt in finem quasi ab alio directa*»<sup>38</sup>, sono totalmente passive nel loro essere ordinate al fine ultimo, giacché non possono influire nel loro rapporto con Dio.

Da parte sua, la creatura spirituale può conoscere il bene come tale e muoversi verso il fine per se stessa; per l'uomo, la bontà seconda non è qualcosa di imposto, ma deve essere liberamente voluta, perciò la si denomina in modo proprio: *la bontà morale*, cioè la bontà che può raggiungere tramite i propri atti liberi, chiamati anche atti umani o atti morali.

«Il rapporto tra la libertà dell'uomo e la legge di Dio, che trova la sua sede intima e viva nella coscienza morale, si manifesta e si realizza negli *atti umani*. È proprio mediante i suoi atti che l'uomo si perfeziona come uomo, come uomo chiamato a cercare spontaneamente il suo Creatore e a giungere liberamente, con l'adesione a lui, alla piena e beata perfezione (cfr. CONC. ECUM. VAT. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 17).

Gli atti umani sono *atti morali*, perché esprimono e decidono della bontà o malizia dell'uomo stesso che compie quegli atti (cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 3: "Idem sunt actus morales et actus humani"). Essi non producono solo un mutamento dello stato di cose esterne all'uomo, ma, in quanto scelte deliberate, qualificano moralmente la persona stessa che li compie e ne determinano la *fisnomia spirituale profonda*» (VS 71/1-2).

E ciò mostra la superiore dignità umana, perché l'uomo è l'unica creatura in questa terra che non si comporta come uno strumento

<sup>37</sup> S. TOMMASO, *Contra gentes*, III, 20, nn. 2014-2015.

<sup>38</sup> *Ibid.*, III, 16, n. 1988.

passivo nelle mani del Signore; infatti, Dio rende gli uomini cause intelligenti e libere per completare l'opera della creazione e della redenzione, per la ricerca del loro bene e del bene del loro prossimo. Quando essi entrano deliberatamente nel piano divino con le loro azioni, le loro preghiere, ma anche con le loro sofferenze, allora diventano in pienezza «collaboratori di Dio» (1 Cor 3,9; 1 Ts 3,2) e del suo Regno (Col 4,11)<sup>39</sup>; perciò, sebbene Dio ami e si prenda cura di tutta la creazione, Egli

«provvede agli uomini in modo diverso rispetto agli esseri che non sono persone: non “dall'esterno”, attraverso le leggi della natura fisica, ma “dal di dentro”, mediante la ragione che, conoscendo col lume naturale la legge eterna di Dio, è perciò stesso in grado di indicare all'uomo la giusta direzione del suo libero agire (cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 4, ad 1<sup>um</sup>)» (VS 43/2).

Si scorge così la forza della libertà: quando l'uomo segue l'ordine voluto da Dio è capace di trascendere l'universo ed arrivare ad *attingere divinitatem*. Perciò la tendenza dell'uomo verso il fine ultimo è di molto superiore a quella delle creature irrazionali, in quanto lo può raggiungere liberamente, attraverso la conoscenza e l'amore: siccome è più vicino al fine ultimo, per il fatto di essere immagine di Dio, è in grado di fare propria la tendenza ricevuta ed, inoltre, di ordinare le altre creature:

«Dio chiama l'uomo a partecipare alla sua provvidenza, volendo per mezzo dell'uomo stesso, ossia attraverso la sua ragionevole e responsabile cura, guidare il mondo: non soltanto il mondo della natura, ma anche quello delle persone umane» (VS 43/2).

Questo modo più perfetto di possedere il *bonum ordinis* comporta un nuovo frazionamento della bontà personale: l'uomo riceve con il suo essere l'ordinazione al fine, l'inclinazione naturale verso la virtù, però la sua effettiva ordinazione richiede la libera accettazione. In questo senso, il bene morale ha una speciale grandezza: quella appunto di ordinarsi liberamente a Dio con il proprio agire; la creatura spirituale è capace di accrescere il proprio rapporto con Dio o di diminuirlo, precisamente per la maggiore perfezione con cui pos-

<sup>39</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 307.

siede l'operare, e ciò la rende meritevole di un premio o di un castigo eterni, in quanto soggetto libero dei propri atti: ha ricevuto la possibilità di conoscere il fine in quanto tale e, pertanto, di ordinarsi per se stessa verso Dio, ma può anche allontanarsi coscientemente da Lui scegliendo un bene deficiente (il non essere, il nulla relativo) a causa della connaturalità che accomuna la creatura al nulla. Siccome il valore della libertà si fonda nel fare propria l'ordinazione verso Dio (e verso il prossimo), la libertà sarà tanto più perfetta quanto più si sviluppi questo ordine dell'amore verso Dio (e verso il prossimo). Effettivamente, Gesù rivela

«con la sua stessa esistenza e non solo con le parole, che la libertà si realizza nell'amore, cioè nel *dono di sé* (...). In tal modo la contemplazione di Gesù crocifisso è la via maestra sulla quale la Chiesa deve camminare ogni giorno se vuole comprendere l'intero senso della libertà: il dono di sé nel *servizio a Dio e ai fratelli*» (VS 87/2).

Perciò siamo esortati ad accrescere la nostra conformità con il Signore, attraverso la realizzazione di buone opere, con le quali raggiungiamo una maggiore somiglianza con Lui: «Dio disse: *Facciamo l'uomo a nostra immagine, e somiglianza*. Immediatamente aggiunge: *E Dio creò l'uomo, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò, e li benedisse*. Dice: *A immagine di Dio lo creò*, e tace la somiglianza: ciò non significa altro che l'uomo, nella sua prima condizione, ha ricevuto la dignità dell'immagine, ma che la perfezione della somiglianza è riservata per la consumazione. Vale a dire che lui stesso deve raggiungerla con lo sforzo della propria attività nell'imitare Dio: la possibilità di questa perfezione fu data all'inizio nella dignità dell'immagine, e soltanto alla fine, per il compimento delle opere, si realizza la somiglianza perfetta»<sup>40</sup>. Si vede così — con la terminologia usata da Origene e da alcuni Padri — che la possibilità di consumare la *somiglianza* con Dio deriva dall'essere creato a sua *immagine*: la bontà seconda, come ogni bene, procede dal Creatore, in quanto infonde l'essere con la capacità di agire, fornisce gli aiuti necessari all'azione stessa, ed indica all'uomo il suo fine ultimo trascendente (Gv 3,3.27; At 17,27-28; Gc 1,17)<sup>41</sup>; pertanto, la perfezione che si ri-

<sup>40</sup> ORIGENE, *De principiis*, 3, 6, 1, SC 268, p. 237 (traduzione nostra).

<sup>41</sup> Cfr. S. TOMMASO, *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 1; *In De Div. Nomin.*, 7, lect. 4, n.

ceve con l'essere è causa della perfezione che si attualizza con l'operare: allo stesso modo in cui un albero è più perfetto del seme, ma era potenzialmente contenuto in esso, anche la perfezione ultima cui può arrivare la creatura è potenzialmente contenuta nella perfezione prima che riceve con l'atto creatore; di ciò abbiamo già parlato nel riferirci ai rapporti tra santità ontologica e santità morale.

Insomma, le creature non si dicono propriamente buone in quanto possono operare, poiché tale capacità viene con l'essere e appartiene al bene primo, ma in quanto di fatto realizzano il bene; così lo evidenziano, parlando del bene morale degli uomini, la Scrittura (Mt 7,21; Gc 2,14-24) e la recente enciclica: gli atti umani

«sono chiamati ad esprimere la coerenza o meno con quella dignità e vocazione che gli sono state donate dalla grazia: in Gesù Cristo e nel suo Spirito, il cristiano è "creatura nuova", figlio di Dio, e mediante i suoi atti manifesta la sua conformità o difformità con l'immagine del Figlio che è il primogenito tra molti fratelli (cfr. Rm 8,29), vive la sua fedeltà o infedeltà al dono dello Spirito e si apre o si chiude alla vita eterna, alla comunione di visione, di amore e di beatitudine con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo» (VS 73/1, che aggiunge nella nota 123 in calce: «Il Concilio Vaticano II, nella Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, precisa: "È ciò non vale solamente per i cristiani ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale": *Gaudium et spes*, 22»).

Si vede così come il valore che corrisponde all'uomo non è soltanto quello che possiede in quanto creato ad immagine di Dio: la persona avverte che, oltre a questa dignità costitutiva, riceve un compito che può e deve attuare attraverso il suo libero agire; ciò significa che quello che Dio ha voluto con la creazione degli esseri spirituali è che essi raggiungano la propria pienezza non passivamente, ma come partecipi dell'opera divina. È specialmente importante capire che tale piano divino risulta intrinseco all'atto creatore e, conseguentemente, forma parte del nucleo più intimo di ogni persona: si può dire così che l'essere umano esige il comportamento morale e che l'agire dell'uomo altro non è che uno spiegamento del

proprio essere, in modo tale che esiste un rapporto intimo e inscindibile tra persona umana, perfezione da raggiungere (felicità) e atto umano o morale.

#### 4. *Il fondamento e il fine della causalità creaturale*

Parlando dell'attività delle creature si deve ricordare un aspetto che è fondamentale, nel senso proprio di servire da fondamento: la necessità dell'aiuto divino nell'agire. L'intimo rapporto tra causalità della creatura e del Creatore, o, meglio, la necessità che Dio sorregga l'operare degli enti, deriva immediatamente dalla creazione: Lui opera tutto in tutti (Is 26,12; Gv 15,5; 1 Cor 12,6); anche per le opere materiali, *a fortiori* per quelle spirituali, si deve avere più fiducia in Dio che nelle proprie forze: certamente si deve lavorare e impegnarsi per raggiungere i propri obiettivi, ma se il Signore non edifica la casa è vano il lavoro degli uomini (Sal 126,1). Risulta così evidente la tremenda contraddizione che significa il compiere qualcosa di opposto al volere divino, contraddizione che comporta la più grave perdita — in ultimo termine, se non si cambia, la dannazione eterna — per chi la compie. Tuttavia, anche dopo il peccato, il Signore nella sua infinita misericordia, non ritira il suo aiuto, perciò

«all'uomo è sempre aperto lo spazio spirituale della speranza, con *l'aiuto della grazia divina* e con la *collaborazione della libertà umana*.

È nella Croce salvifica di Gesù, nel dono dello Spirito Santo, nei Sacramenti che scaturiscono dal costato trafitto del Redentore (cfr. Gv 19,34), che il credente trova la grazia e la forza per osservare sempre la legge santa di Dio, anche in mezzo alle difficoltà più gravi» (VS 103/1-2).

La necessaria causalità di Dio nell'operare delle creature, non elimina l'effetto proprio del loro agire, poiché siccome le creature sono autenticamente buone, sono anche capaci di diffondere la bontà: Dio mise l'uomo nel paradiso *ut operaretur*, perché con il suo lavoro raggiungesse l'ultimo fine e conducesse le altre creature verso il fine proprio; perciò ognuno riceve come premio il frutto delle sue opere (Gn 2,15; Prv 12,11; Gv 4,36). Ancor di più, Dio ha voluto legarsi all'agire umano per la diffusione del suo Regno (Mt 9,37-38), il Creatore ha bisogno — ha voluto aver bisogno — delle creature per la sua opera. Ad uno sguardo superficiale potrebbe sembrare che

questa collaborazione umana significhi un Dio meno potente; niente di più lontano dalla realtà, giacché una creazione di esseri attivi, con capacità di agire gli uni sugli altri, manifesta più chiaramente la perfezione del Creatore di un mondo di creature senza operazioni proprie<sup>42</sup>: è più santo chi non solo è in grado di santificare altri, ma chi, inoltre, può rendere gli altri trasmettitori di santità.

«Dio agisce in tutto l'agire delle sue creature: è una verità inseparabile dalla fede in Dio Creatore. Egli è la causa prima che opera nelle e per mezzo delle cause seconde: "È Dio infatti che suscita" in noi "il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni" (Fil 2,13; cfr. 1 Cor 12,6). Lungi dallo sminuire la dignità della creatura, questa verità la accresce. Infatti la creatura, tratta dal nulla dalla potenza, dalla sapienza e dalla bontà di Dio, niente può se è separata dalla propria origine, perché "la creatura senza il Creatore svanisce" (*Gaudium et spes*, 36, 3); ancor meno può raggiungere il suo fine ultimo senza l'aiuto della grazia (cfr. Mt 19,26; Gv 15,5; Fil 4,13)»<sup>43</sup>. La necessaria causalità divina e la reale causalità delle creature non significa però che l'effetto sia in parte di Dio e in parte della causa seconda; l'operazione deve attribuirsi totalmente a Dio e totalmente alla creatura, ma a diversi livelli; l'opera appartiene pienamente a Dio al livello trascendentale, cioè quello che si riferisce all'essere, e perciò arriva all'effetto in un modo più intimo ed ha un carattere fondante; l'operazione si attribuisce pienamente alla creatura nell'ordine predicamentale o formale, cioè in quanto si riferisce al farsi. Così si spiega che non esistano interferenze di causalità, poiché non si tratta di cause complementari, ma totali nel proprio ordine; senza dimenticare però che la Causa Prima fonda anche la causalità della causa seconda.

### 5. *Illimitata crescita della vita cristiana*

L'uomo, immagine e somiglianza del Creatore, nel seguire l'inclinazione naturale della sua intelligenza, può scoprire il senso divino di ogni cosa e situazione, e rendersi conto che Dio non solo non si trova lontano, ma che è continuamente presente nelle cose: il suo amoroso agire, che dispone tutte le cose per condurre l'uomo alla

<sup>42</sup> Cfr. S. TOMMASO, *Summa theologiae*, I, q. 103, a. 6.

<sup>43</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 308.



felicità, è quanto di più reale e di più presente possa esistere in ogni momento. Inoltre, la fede assicura che «Dio, per la sua infinita bontà, ha ordinato l'uomo verso un fine soprannaturale, cioè a partecipare di beni divini che eccedono totalmente l'intelligenza della mente umana; poiché veramente "quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano" (1 Cor 2,9)»<sup>44</sup>: l'ordine soprannaturale che Dio ha voluto gratuitamente per gli uomini, significa un eccesso di amore divino.

Tale capacità di essere deificati (potenza obbedienziale) non può mai essere pienamente attuata, perché sempre permane la possibilità di ricevere da Dio qualcosa in più di santificazione; e, sebbene la perfezione ricevuta con la grazia sorpassi infinitamente la capacità naturale della creatura, il Signore elargisce i suoi doni con tanta generosità, che la possibilità dell'uomo di essere introdotto nella vita intima di Dio risulta illimitata, ed egli può sempre riceverne di più:

«Dio ci chiede di essere santi come egli è santo (cfr. Lv 19,2), di essere — in Cristo — perfetti come egli è perfetto (cfr. Mt 5,48): l'esigente fermezza del comandamento si fonda sull'inesauribile amore misericordioso di Dio (cfr. Lc 6,36), e il fine del comandamento è di condurci, con la grazia di Cristo, sulla via della pienezza della vita propria dei figli di Dio» (VS 115/4).

Si intravede così lo splendido campo della morale cristiana: mentre nell'ordine naturale l'uomo possiede una determinata capacità, che può arrivare ad essere colmata, la santità non conosce limiti, si può credere sempre di più, sperare di più, amare di più<sup>45</sup>:

«il comandamento dell'amore di Dio e del prossimo non ha nella sua dinamica positiva nessun limite superiore, bensì ha un limite inferiore, scendendo sotto il quale si viola il comandamento» (VS 52/2).

Da ciò deriva la necessità di amare Dio sopra tutte le cose, con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la forza (Dt 6,5; Mc 12,30); ciò comporta che l'amore si sviluppi sempre più, perché non è possibile, nell'amore di Dio, fare troppo: «misura e regola delle

<sup>44</sup> CONC. VATICANO I, Cost. dogm. *Dei Filius*, cap. 2, DS 3005.

<sup>45</sup> Cfr. S. TOMMASO, *De Veritate*, q. 29, a. 3 ad 3<sup>um</sup>.

virtù teologali è Dio stesso: infatti la nostra fede è regolata secondo la verità di Dio, la carità secondo la bontà divina, e la speranza secondo la grandezza della sua onnipotenza e misericordia. E questa è una misura che sorpassa ogni capacità umana: cosicché l'uomo non potrà mai, né amare Dio quanto è tenuto ad amarlo, né credere o sperare in lui quanto è necessario. A maggior ragione non potranno in questo esserci degli eccessi»<sup>46</sup>. A questo punto non si capisce un amore egoista che cerchi la propria soddisfazione e il proprio interesse; non esiste alternativa: o amiamo Dio sopra tutte le cose e cerchiamo di accrescere continuamente questo amore, o ameremo noi stessi più di Dio<sup>47</sup>; risulta necessario uscire da se stessi, vincere il proprio egoismo e donarsi pienamente senza riserve, prendendo l'Amore come regola di tutto il volere e l'agire. «*La perfezione cristiana non ha che un limite: quello di non averne alcuno*» (SAN GREGORIO DI NISSA, *De vita Moysis*: PG 44, 300D)<sup>48</sup>.

#### IV. Agire umano e santità personale

Dopo aver visto l'ideale cristiano della santità e il fondamento antropologico e metafisico dell'agire morale, conviene studiare in che senso e come l'agire della persona realizza l'unione con Dio in cui consiste la santità. Perciò, si deve analizzare la conformazione interna dell'agire umano e mostrare così quali sono gli atti concreti che configurano una vita santa<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> S. TOMMASO, *Summa theologiae*, I-II, q. 64, a. 4 (le traduzioni della *Summa theologiae* corrispondono ai volumi curati dai Domenicani italiani e pubblicati dalla editrice A. Salani).

<sup>47</sup> «Due amori dunque diedero origine a due città, alla terrena l'amore di sé fino all'indifferenza per Iddio, alla celeste l'amore a Dio fino all'indifferenza per sé. Inoltre quella si gloria in sé, questa nel Signore» SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei*, 14, 28, NBA, Città Nuova, Roma 1988, vol. V/2, p. 361.

<sup>48</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2028.

<sup>49</sup> Questo tema lo abbiamo sviluppato più estesamente in: *Lavoro umano e perfezione personale*, in AA.Vv., *Etica e società contemporanea*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1992, vol. III, pp. 7-28.

### 1. Tripartizione dell'agire umano

Aristotele, in parte seguito dai medievali, indica che l'attività dell'uomo si sviluppa in tre domini, diversi tra di loro: *teoresis*, *praxis* e *poiesis*<sup>50</sup>.

— La *teoresis* (la contemplazione), il conoscere in quanto tale, è puramente e interamente unitivo, si consuma nell'interiorità della persona, poiché il conoscente si identifica in atto con ciò che si conosce; la teoresi arricchisce l'uomo, donandogli una nuova forma.

— La *poiesis* (il fare) ha un carattere transitivo, giacché consiste nel modificare il mondo esteriore: è in rapporto alla *recta ratio factibilium*, cioè alle arti e alle tecniche, che realizzano e aumentano la bellezza e l'utilità; la poiesi comporta un cambiamento oggettivo nel mondo.

— La *praxis* (l'agire) perfeziona il soggetto umano in quanto tale, lo rende un «uomo buono», si riferisce alla condotta e ai valori morali; arricchisce l'uomo nella sua interiorità e dalla sua interiorità, sviluppando le virtù etiche.

Questa tripartizione risponde alla verità propria dell'agire umano, e il tralasciarla rende difficile lo studio dell'attività personale; al contempo, però, si deve insistere sull'unità di ogni atto, che è caratterizzato simultaneamente dalla conoscenza teorica, dall'agire morale e dal fare transitivo. Così si chiama *teoresis*, *praxis* e *poiesis* l'attività umana integrale, una e unitaria, a seconda del punto di vista e tenendo conto che normalmente una delle tre dimensioni risulta dominante in ogni attività: conoscenza (come vedremo poi, non soltanto intellettuale), condotta o produzione; nell'agire personale è importante distinguere, ma senza separare, poiché qualsiasi atto umano ha qualcosa di contemplabile, di agibile e di fattibile: sono tre aspetti originari dell'attività umana, tra i quali esiste un'intima compenetrazione e una priorità ontologica.

### 2. Teleologia dell'agire e del fare

Le attività etiche e quelle tecniche possiedono un carattere teleologico e, simultaneamente, un aspetto deontologico, poiché la valutazione della loro positività non è soltanto posteriore all'atto, co-

<sup>50</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 1-2, 1094 a; X, 7, 1177 a-b.

me se dipendesse solo dalle conseguenze, ma qualcosa che ne è costitutivo. La qualità di un prodotto e, conseguentemente, del «fare» che lo produce, si misura secondo criteri tecnici ed artistici che riguardano la finalità proposta; senza questa dimensione teleologica, neppure avremmo una chiara identità del prodotto stesso: la teleologia è costitutiva del fare poietico e la valutazione della qualità dell'opera è interna ad essa; cioè un'opera è buona se è prodotta d'accordo con il fine assegnatole, che può essere alternativo<sup>51</sup>.

Se il fine della poiesi è un risultato diverso dal «fare poietico», il fine della prassi, invece, non è diverso dal suo stesso agire; perciò la teleologia prassica non può essere considerata allo stesso modo della teleologia poietica: l'agire morale non si valuta per la perfezione immediata dell'opera realizzata, ma per la perfezione dell'agente, cioè per la sua crescita globale come uomo, per il suo rapporto con il fine ultimo:

«l'agire è moralmente buono quando le scelte della libertà sono *conformi al vero bene dell'uomo* ed esprimono così l'ordinazione volontaria della persona verso il suo fine ultimo» (VS 72/1).

Perciò, anche qui la teleologia è costitutiva dell'agire morale<sup>52</sup> e la valutazione degli atti è interna ad essi; tuttavia la prospettiva teleologica è diversa, poiché non si danno fini alternativi: l'unica alternativa si trova tra la ricerca del fine dell'uomo in quanto tale e il non cercarlo, tra il compiere o meno la legge morale:

«la risposta di Gesù [al giovane ricco] e il rimando ai comandamenti manifestano anche che la via al fine è segnata dal rispetto delle leggi divine che tutelano il bene umano. *Solo l'atto conforme al bene può essere via che conduce alla vita*» (VS 72/1).

Da quanto detto risulta evidente che *praxis* e *poiesis* non si confondono né si trovano separate tra di loro, ma sono gerarchicamente ordinate; e ciò significa, da una parte, che la teleologia poietica non viene annullata né inghiottita dalla teleologia prassica, benché le sia subordinata, e d'altra parte che non si tratta di fare un gro-

<sup>51</sup> Cfr. S. TOMMASO, *Summa theologiae*, I-II, q. 57, a. 3.

<sup>52</sup> Così lo mostra esplicitamente la *Veritatis splendor*: «La vita morale possiede un essenziale *carattere "teleologico"*, perché consiste nella deliberata ordinazione degli atti umani a Dio, sommo bene e fine (*telos*) ultimo dell'uomo» (VS 73/2).

viglio tra intenzioni soggettive e condotta oggettiva, come se questa potesse essere studiata ad un livello pre-etico (VS 48/2, 65/3 e 75/2). Occorre ricordare che ogni azione umana, per il fatto di esserlo, ha una sua dimensione prassica, non esclusiva, ma sì decisiva, che indica l'orientamento della persona al fine ultimo. «E' necessario che la riflessione etica mostri che il bene-male morale possiede una sua specifica originalità nei confronti degli altri beni-mali umani. Ridurre la qualità morale delle nostre azioni, relative alle creature, all'intento di migliorare la realtà nei suoi contenuti non etici equivale, alla fine, a distruggere lo stesso concetto di moralità. [... Ciò] è il risultato di presupposti profondi e gravi, che attentano al cuore stesso non solo del Cristianesimo, ma anche della *religione* come tale. Che esista infatti un bene-male morale non riducibile ad altri beni-mali umani è la conseguenza necessaria ed immediata della *verità della creazione*, che fonda ultimamente la *dignità propria* della persona umana»<sup>53</sup>. Tuttavia, l'importanza del bene morale non può far dimenticare la necessità dei beni prodotti (*poiesis*); anzi, neppure la coppia *praxis-poiesis* è sufficiente per capire tutto l'agire umano: occorre tener conto anche della *teoresis* (contemplazione).

### 3. La capacità unitiva della contemplazione

Per i classici la beatitudine, e anche l'ideale di vita in questa terra, si riduceva alla contemplazione: Aristotele propugnava l'esistenza di un fine ultimo fuori dell'uomo (Dio) che si raggiungeva attraverso la contemplazione, e di un fine ultimo nell'uomo (la vita buona) che si otteneva mediante la pratica delle virtù morali; si accorgeva del paradosso di questa proposta, ma non sapeva — né sarebbe stato possibile date le premesse — risolverlo, appunto per la sua riduzione intellettualistica del concetto di contemplazione; così, per Aristotele, la prassi e la teoresi costituiscono il vertice del comportamento umano, ma il problema della loro unità resta ancora aperto alla discussione esegetica.

Asserire che la felicità si trova nella contemplazione è un'idea che urta frontalmente con la mentalità moderna, esaltatrice dell'azione umana, tanto più che lungo la storia si è insistito sulla con-

<sup>53</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 10-IV-86, n. 3, *Insegnamenti*, IX-1, 1986, 971.

trapposizione tra vita attiva e vita contemplativa. Quando questo paragone si propone in un'ottica cristiana, risulta molto diverso dalla prospettiva classica; perciò è necessario chiarire il significato delle parole: non c'è dubbio che san Tommaso parla della superiorità della vita contemplativa, però non la intende in modo statico e, ancor meno, quietistico; l'Aquinate scrive: «come illuminare è più che risplendere soltanto, così comunicare agli altri le verità contemplate è più che il solo contemplare»<sup>54</sup>; inoltre «sotto un certo aspetto in certi casi è preferibile la vita attiva, date le necessità della vita presente»<sup>55</sup>. In tal senso la contemplazione, sia teoretica che mistica, non è sinonimo di passività, ma motivo di possesso e di trasformazione del mondo attraverso una finalizzazione naturale e soprannaturale. Effettivamente, l'agire umano che produce l'unione con il fine non è soltanto la contemplazione intellettuale, ma anche e soprattutto l'unione amorosa, giacché «l'amore è più unitivo della conoscenza»<sup>56</sup>; e siccome l'amore non può rimanere ozioso, non si tratterà di un'unione statica, ma attiva. Così, da una parte, la ricerca della *beatitudo* non può vedersi come «quietismo», ma come attuazione unitiva e amorosa, cioè come «donazione» all'amato (Gv 15,13); e d'altra parte tale donazione significa anche autocrescita, attività che riguarda la prassi, sviluppo morale. Effettivamente,

«una parola non è veramente accolta se non quando passa negli atti, se non quando viene messa in pratica. La fede è una decisione che impegna tutta l'esistenza. E' incontro, dialogo, comunione di amore e di vita del credente con Gesù Cristo, Via, Verità e Vita (cfr. Gv 14,6). Comporta un atto di confidenza e di abbandono a Cristo, e ci dona di vivere come lui ha vissuto (cfr. Gal 2,20), ossia nel più grande amore a Dio e ai fratelli» (VS 88/4).

«La fede possiede anche un contenuto morale: origina ed esige un impegno coerente di vita, comporta e perfeziona l'accoglienza e l'osservanza dei comandamenti divini» (VS 89/1).

Completando il pensiero classico si deve, pertanto, dire che il fine ultimo dell'uomo consiste nella contemplazione amorosa, poi-

<sup>54</sup> S. TOMMASO, *Summa theologiae*, II-II, q. 188, a. 6.

<sup>55</sup> S. TOMMASO, *Summa theologiae*, II-II, q. 182, a. 1; Cfr. *De malo*, q. 12, a. 1 ad 11<sup>um</sup>.

<sup>56</sup> S. TOMMASO, *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 1 ad 3<sup>um</sup>.

ché questa è l'azione umana di maggiore perfezione ontologica, che ha senso in se stessa e che si traduce in donazione e servizio. «L'amore, nella concezione di san Tommaso, è da una parte un bisogno della natura e dall'altra un postulato e perfino un ideale della moralità. Esso porta con sé l'unione delle persone e la loro armoniosa convivenza, fa sì che possano rallegrarsi insieme del bene che ogni persona rappresenta e anche del bene che comporta la loro unione. E' un bene di armonia spirituale e di pace. In questo clima si rende possibile una reciproca concessione di se stessi che porta all'approfondimento reciproco. Per questo tutta la convivenza umana dovrebbe basarsi sull'amore (...). Se questo rapporto tra le persone umane avviene in direzione orizzontale, la teologia, che è il terreno proprio delle meditazioni di san Tommaso, ci mostra questo stesso rapporto in direzione verticale: tra l'uomo e Dio. Dio è il soggetto dell'amore il cui oggetto è anche l'uomo, e d'altra parte l'uomo è il soggetto dell'amore il cui oggetto è anche Dio. Il cristianesimo contiene in sé una comprensione veramente personalistica della religione, e san Tommaso dà una interpretazione profonda di questa comprensione»<sup>57</sup>. Così si deve concludere che l'amore di carità è, non soltanto nell'ordine morale, ma anche nell'ordine ontologico, ciò che esiste di più eccellente e di più perfetto negli esseri spirituali<sup>58</sup>.

«Si rivela così il volto autentico e originale del comandamento dell'amore e della perfezione alla quale esso è ordinato: si tratta di una *possibilità aperta all'uomo esclusivamente dalla grazia*, dal dono di Dio, dal suo amore. D'altra parte, proprio la coscienza di aver ricevuto il dono, di possedere in Gesù Cristo l'amore di Dio, genera e sostiene *la risposta responsabile* di un amore pieno verso Dio e tra i fratelli, come con insistenza ricorda l'apostolo Giovanni nella sua prima *Lettera*: "Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore... Carissimi, se Dio ci ha amato, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri... Noi amiamo, perché egli ci ha amati per primo" (1 Gv 4,7-8.11.19) (...). *Il dono non diminuisce, ma rafforza l'esigenza morale dell'amore*» (VS 24/1 e 3).

Non possiamo dimenticare, inoltre, che dopo il peccato dell'uo-

<sup>57</sup> K. WOJTYLA, *I fondamenti dell'ordine etico*, Cseco, Bologna 1989<sup>2</sup>, pp. 145-146.

<sup>58</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Ap. *Mulieris dignitatem*, 15-VIII-1988, n. 29.

mo l'amore di Dio per lui è sempre un amore misericordioso, comprensivo nei confronti dell'umana debolezza. Ciò fa vedere che la corrispondenza umana a questo tipo di amore deve tener conto della sua indegnità di fronte a Dio (non soltanto come creatura, ma come peccatore), che non cerca l'autogiustificazione; perciò,

«mentre è umano che l'uomo, avendo peccato, riconosca la sua debolezza e chieda misericordia per la propria colpa, è invece inaccettabile l'atteggiamento di chi fa della propria debolezza il criterio della verità sul bene, in modo da potersi sentire giustificato da solo, anche senza bisogno di ricorrere a Dio e alla sua misericordia» (VS 104/1).

A questo riguardo l'esigenza morale dell'amore, richiesta dal dono divino (VS 24/3), implica un amore penitente; dopo aver ricordato la parabola del fariseo e del pubblicano (Lc 18,9-14), il Papa indica:

«il pubblicano ci presenta una coscienza "penitente", che è pienamente consapevole della fragilità della propria natura e che vede nelle proprie mancanze, quali che ne siano le giustificazioni soggettive, una conferma del proprio essere bisognoso di redenzione. Il fariseo ci presenta una coscienza "soddisfatta di se stessa", che si illude di poter osservare la legge senza l'aiuto della grazia ed è convinta di non aver bisogno della misericordia» (VS 104/2).

«A tutti è chiesta grande vigilanza per non lasciarsi contagiare dall'atteggiamento farisaico, che pretende di eliminare la coscienza del proprio limite e del proprio peccato, e che oggi si esprime in particolare nel tentativo di adattare la norma morale alle proprie capacità e ai propri interessi e persino nel rifiuto del concetto stesso di norma» (VS 105/1)<sup>59</sup>.

#### 4. *Contemplazione amorosa nell'agire umano*

Sebbene non sia una cosa che propriamente ecceda le forze del-

<sup>59</sup> «E' il Vangelo che svela la verità integrale sull'uomo e sul suo cammino morale, e così illumina e ammonisce i peccatori annunciando loro la misericordia di Dio, il quale incessantemente opera per preservarli tanto dalla disperazione di non poter conoscere ed osservare la legge divina quanto dalla presunzione di potersi salvare senza merito. Egli inoltre ricorda loro la gioia del perdono, che solo concede la forza di riconoscere nella legge morale una verità liberatrice, una grazia di speranza, un cammino di vita» (VS 112/2; cfr. VS 118-120).



la ragione, soltanto la Rivelazione («Dio è amore») ha permesso di scoprire il ruolo importante dell'amore nella ricerca del fine ultimo. Ci proponiamo adesso di mostrare questa verità e, al contempo, di esplicitare quale sia l'oggetto della contemplazione amorosa che conduce alla *beatitudo* e, infine, come si possa esercitare tale contemplazione anche per mezzo e attraverso l'agire ordinario, in modo da rendere evidente che questo agire ordinario può, e deve, essere cammino di santità.

L'uomo è, sulla terra, l'unica creatura che Dio ha amato per se stessa<sup>60</sup>: «all'origine di ogni persona umana v'è un atto creativo di Dio: nessun uomo viene all'esistenza per caso; egli è sempre il termine dell'amore creativo di Dio»<sup>61</sup>. Perciò, l'uomo *procede* dall'amore (di Dio), è soggetto che ama, e *si incammina* verso l'amore: «l'amore è, pertanto, la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano»<sup>62</sup>. Qual è l'oggetto supremo cui è chiamato e verso cui *si incammina* l'amore dell'uomo?: la rivelazione e la ragione rispondono che è Dio stesso, suprema Bontà e ultimo Fine; perciò, l'autentica grandezza della persona si trova, radicalmente, nella sua relazione personale — unica ed irripetibile — con il Creatore: «la ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio»<sup>63</sup>. Di questa grandezza è segno, non fondamento, il suo dominio sull'universo, la sua relazione amorosa con gli altri uomini, il suo scoprirsi come possessore di una dignità in certo qual senso assoluta; ma solo l'ordinazione a Dio è fondamento reale e intelligibile di tale dignità, rapporto e dominio, e di un agire conforme ad essi. Come conseguenza, soltanto una cosa è necessaria (Sal 36,3-9; Lc 10,42; 1 Pt 5,7): l'amore di Dio, Bene Assoluto, del quale gli altri beni sono mera partecipazione; perciò, come già abbiamo indicato, nella dedizione tematica a Dio (ad es., attraverso le virtù teologali)

<sup>60</sup> Cfr. CONC. VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 24.

<sup>61</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 17-IX-83, n. 1, *Insegnamenti*, VI-2, 1983, 562.

<sup>62</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Es. Ap. Familiaris consortio*, 22-XI-1981, n. 11.

<sup>63</sup> CONC. VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 19. «L'uomo è chiamato a condividere, nella conoscenza e nell'amore, la vita di Dio. A questo fine è stato creato ed è questa la ragione fondamentale della sua dignità. "Quale fu la ragione che tu ponessi l'uomo in tanta dignità? Certo l'amore inestimabile con il quale hai guardato in te medesimo la tua creatura e ti sei innamorato di lei; per amore infatti tu l'hai creata, per amore tu le hai dato un essere capace di gustare il tuo Bene eterno" (SANTA CATERINA DA SIENA, *Dialoghi*, 4, 13)» *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 356.

non può esistere esagerazione, tanto più che neppure si perverrà mai alla meta dovuta. Tuttavia, l'amore di Dio si manifesta e si concretizza nell'amore agli esseri da Lui creati, sempre come subordinati e parziali; in tal senso, non è vero che la carità teologale sia qualcosa di estrinseco alla persona, né si può prendere come alibi per trascurare altri amori: il pieno sviluppo della persona consiste nell'attuare armonicamente, per amore di Dio, tutte le dimensioni del proprio essere. Così si capisce meglio perché, non essendo l'uomo un essere unidimensionale, abbia tuttavia un unico fine ultimo (Dio) che gerarchizza, subordinandoli senza annullarli, tutti gli altri beni, e che dà senso a tutta l'attività umana.

Le diverse dimensioni della persona, in quanto sono beni e valori *umani*, sono partecipazione del Bene Assoluto; perciò l'amore di Dio non soltanto non li esclude, ma li comprende, e attraverso di essi l'uomo partecipa della Bontà infinita di Dio: conseguentemente, possiedono un valore proprio, e devono crescere armonicamente secondo il piano divino. D'altro canto, non esiste il pericolo di vanificare i beni creati da parte del Bene Assoluto, poiché l'essere di quelli partecipa di questo Essere e a Lui sono intrinsecamente ordinati, come una profonda esigenza del proprio essere.

Insomma, sebbene l'uomo abbia un unico fine, il suo essere complesso e poliedrico, fa sì che la ricerca di Dio non possa essere unidimensionale, né ridursi ad un unico tipo di attività umana: deve comprendere l'esercizio integrale e coerente di tutte le dimensioni umane, secondo un'armonia che, com'è logico, dipenderà dalle circostanze o, più esattamente, dalla vocazione personale di ognuno. Risulta così evidente che l'unico bene assoluto è la contemplazione amorosa del Signore, che si trova al di sopra di tutti i valori umani e non si identifica neppure con l'insieme armonico di essi; tuttavia — dal punto di vista dell'agire umano — per raggiungere tale unione con Dio è necessaria una crescita integrata dei beni umani. Ed è, appunto, la prassi etica, come azione della volontà, che orienta l'insieme unitario e articolato degli atti della persona, unificandoli, verso il fine ultimo della vita; certamente la volontà opera sotto la guida della ragione, cosicché la pratica etica è razionale e dipende anche dalla contemplazione, per quanto imperfetta, del bene ultimo cui essa tende.

Come si produce questa unione e contemplazione amorosa nell'agire umano? Supposto che si rispettino le altre dimensioni del-

l'agire (*poiesis*, la natura delle cose e, pertanto, il «farle bene»; e *praxis*, la dignità della persona e, pertanto, la «rettitudine morale»), l'identificazione con l'amato prodotta dall'amore porta a tenerlo presente in tutta l'attività, che si realizza come donazione alla persona amata (Dio e il prossimo); «quando di due cose una è la ragione dell'altra, l'attenzione dell'anima verso l'una non impedisce né riduce la sua attenzione per l'altra (...). E poiché Dio viene contemplato dai santi come la ragione di quanto essi compiono e conoscono, il loro interessamento per le cose sensibili, o per le altre cose da considerare o da compiere, in nessun modo impedisce loro la contemplazione di Dio, né viceversa»<sup>64</sup>. Per essere umana, l'attività esige come già detto l'articolazione di prassi e poiesi, e ciò come un unico atto: non si tratta di far bene le cose e, parallelamente, attraverso altre azioni, crescere moralmente, si tratta piuttosto di fare in modo che la medesima azione sia poietica e prassica. Analogamente l'azione deve essere poietica, prassica e contemplativa: ciò è possibile perché non si tratta di una contemplazione puramente intellettuale, ma di una contemplazione amorosa. La connaturalità propria dell'amore e la sua tendenza unitiva ed identificativa, fanno sì che l'attività prassi-co-poietica non si chiuda in se stessa, né rimanga nella materialità delle cose, ma schiuda la persona al bene dell'amato, attraverso la contemplazione amorosa e la donazione; in questo modo, l'uomo,

«proprio perché ama, è disposto a vivere *le esigenze più alte*» (VS 15/2).

Realizzato così *ogni atto umano*, per umile e piccolo che possa sembrare, risulta perfetto e sorgente di perfezione o, detto con parole più cristiane, santificato e fonte di santità.

Quando questo si capisce in profondità, risulta chiaro che ogni attività umana onesta non è soltanto luogo di santificazione, ma ancor di più *mezzo* di santificazione; perciò la

«vocazione all'amore perfetto non è riservata solo ad una cerchia di persone. *L'invito* "va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri" con la promessa "avrà un tesoro nel cielo" *riguarda tutti*, perché è una radicalizzazione del comandamento dell'amore del prossimo, come il successivo invito "vieni e seguimi" è la nuova forma concreta del comandamento dell'amore di Dio. I comandamenti e l'invito di Gesù al giovane

<sup>64</sup> S. TOMMASO, *Summa theologiae*, suppl., q. 82, a. 3 ad 4<sup>um</sup>.

ricco sono al servizio di un'unica e indivisibile carità, che spontaneamente tende alla perfezione, la cui misura è Dio solo: "Siate voi dunque perfetti, come è perfetto il Padre vostro celeste" (Mt 5, 48). Nel Vangelo di Luca Gesù precisa ulteriormente il senso di questa perfezione: "Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro" (Lc 6, 36)» (VS 18/2).

Ateneo Romano della Santa Croce  
Piazza Sant'Apollinare 49  
00186 ROMA

# DAS PROBLEM DER GESCHLECHTSSPEZIFISCHEN GOTTESAUSSAGEN. AUSEINANDERSETZUNG MIT DER FEMINISTISCHEN THEOLOGIE.

Anton ZIEGENAUS

---

**Inhaltsverzeichnis:** I. Grundzüge feministischer Gottesvorstellungen - II. Grenzen und Notwendigkeit geschlechtsspezifischer Gottesaussagen - 1. Der Rahmen der Fragestellung - 2. Gott: jenseits der Geschlechtlichkeit - 3. Vater und Sohn: Zur Legitimität dieser Namen - 4. Der systematische Zusammenhang: Personale oder apersonale Aussage Gottes? - III. Theologiegeschichtliche Einordnung der feministischen Theologie.

---

J. W. v. Goethe gab den Rat: «Mit einem, der deine Prinzipien leugnet, streite nicht»<sup>1</sup>. Wenn dieser Rat stimmt, demzufolge alle Argumente nur Variationen eines feststehenden Prinzips sind, hätte eine Auseinandersetzung mit den wichtigsten Vertreterinnen der feministischen Theologie (= FTh) wenig Sinn: Entweder man teilt dieselben Prinzipien — dann erübrigt sich eine Disputation — oder man teilt sie nicht — dann erbringt diese Disputation nichts. Eine Auseinandersetzung mit der FTh leidet sogar unter mehreren Divergenzen in «Prinzipien»:

Einmal stößt ein Kenner der Literatur immer wieder auf den Einwand, bisher hätten in Theologie und Philosophie fast ausschließlich Männer über Frauen geschrieben; über Frauen könnten aber nur Frauen adäquat sprechen. Wenn dieses «Prinzip» stimmt, würde nicht mehr der keinem Geschlecht abzusprechende Verstand über die Stichhaltigkeit eines Arguments entscheiden.

<sup>1</sup> An K. F. Bachmann vom 2.2.1822.

Übrigens dürften dann allerdings auch Frauen nicht mehr über Männer reden, was ebenso häufig zutrifft wie der umgekehrte Fall.

Die zweite Divergenz betrifft den historischen Beleg des Matriarchats. Der Psychologe E. Bornemann<sup>2</sup> propagiert im Rückgriff auf Fr. Engels' These von einem vorgeschichtlichen Matriarchat, in dem Frauen die entscheidende Führungsverantwortung innegehabt hätten, eine herrschaftsfreie matriarchalische Gesellschaft. Dem Ziel der klassenlosen Gesellschaft der Arbeiterbewegung entspreche das der «geschlechtslosen Zukunft unserer Spezies». In ihr soll auch die Schwangerschaft von der Technologie gemeistert und der körperliche Unterschied weithin egalisiert werden. Abgesehen von dieser Zukunftsprojektion, die schöpferisch- und frauenfeindlich ist, muß dieser Vorstellung entgegengehalten werden, daß die These vom vorgeschichtlichen Matriarchat in den letzten Jahren auch im Marxismus kaum noch verteidigt wurde und sich außerhalb des Feminismus immer mehr im Rückzug befindet. «Der Hauptfehler der Hypothese vom Matriarchat besteht in der Verwechslung von mütterrechtlicher Abstammung (Matrilinearität) und Mutterherrschaft»<sup>3</sup>.

Die Divergenz bezieht sich ferner auf die feministische «Relecture» der Bibel — etwa wenn «die Weisheit der Schlange» als Aufstand gegen den patriarchal repressiven Jahwe gepriesen wird<sup>4</sup> oder eine Frau, deren Name vom Evangelisten Markus unterdrückt worden sei (obwohl er Judas namentlich erwähnte!), Jesus zum Messias gesalbt und ihm den Namen Christus gegeben habe<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> *Das Patriarchat. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems*, Frankfurt 1975, 7, 534ff.; A. LISSNER, *Seid nicht so geduldig. Warum der Kirche widersprochen werden muß*, Zürich 1993, 70: «Verehrung und Dienst, wie in urzeitlichen, mütterrechtlichen Kulturen»; S. 58: «Verehrung des Weiblichen, des Lebens, der Leben spendenden und hervorbringenden Natur/Erde...»

<sup>3</sup> M. HAUKE, *Zielbild: "Androgyn". Anliegen und Hintergründe feministischer Theologie*, «Forum Kath. Theol.» 5 (1989) 6, mit Lit.! Ferner: BEATE WAGNER-HASEL, *Rationalitätskritik und Weiblichkeitskonzeptionen. Anmerkungen zu Matriarchatsdiskussionen in der Altertumswissenschaft*. In: *Matriarchats-theorien der Altertumswissenschaft*, Darmstadt 1992; S. HEINE, *Wiederbelebung der Göttinnen?*, Göttingen 1987, 111: «Für die Frage, ob es jemals ein Matriarchat gegeben hat, geht der Befund bei genauer historischer Prüfung negativ aus.»

<sup>4</sup> Vgl. CHR. MULACK, *Die Weiblichkeit Gottes. Matriarchale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart 1983, 148ff.

<sup>5</sup> Vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Zu ihrem Gedächtnis ... eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München-Mainz 1988.

Schließlich wird eine kirchliche Bindung der Theologie nicht anerkannt. Die feministische Theologie bildet mit ihren Grundthesen eine einheitliche Bewegung quer durch alle Konfessionen und unabhängig von ihnen. Dabei erstreckt sich die FTh über die meisten Bereiche des Lebens und des Glaubens — z.B. Ehe, Familie, Sexualität, Priestertum, Geschichtsphilosophie, moralische Ordnung, Christologie, Eschatologie. Gerade deshalb kann entgegen dem genannten Rat Goethes auf eine Auseinandersetzung nicht verzichtet werden.

Dieser Beitrag gilt nur der Gottesauffassung, und näherhin der Berechtigung geschlechtsspezifischer Aussagen in Hinblick auf Gott. Ist die «Vater»- und «Sohn»-Benennung zeitbedingt, überholt und deshalb auch zu überwinden? Es wird sich zeigen, daß es sich bei dieser Frage um die Legitimität geschlechtsspezifischer Gottesaussagen nicht nur um Fragen am Rande eines im Kern theologisch korrekten Gottesverständnisses handelt, sondern dieses selbst tangiert wird.

## I. Grundzüge feministischer Gottesvorstellungen

Das Wort L. Feuerbachs, der Gen 1,27 in die Formel pervertierte, daß der Mensch nach seinem Bild Gott geschaffen habe, könnte über den meisten der feministischen Gottesvorstellungen stehen. Sowohl in den Zeiten des Patriarchats, für die Gott von der FTh die Züge des repressiven, weltüberlegenen, mit Geboten fordernden und strafenden personalen Gottes beigelegt wurden, als auch in den matriarchalen Zeiten, in denen die Gottheit mehr als Göttin zärtlich, apersonal und emanatistisch-immanent gezeichnet wird, und auch für die nachsexistische Zeit, für die keine geschlechtsspezifische Unterscheidung mehr gelten soll, läßt sich diese anthropozentrische Projektion Gottes feststellen. Anhand einiger Vertreterinnen des Feminismus soll nun dieser Zusammenhang näher herausgestellt werden.

Eine der Initiatorinnen und führenden Vertreterinnen der FTh ist Mary Daly<sup>6</sup>. Ihr erstes größeres Werk zur Frauenbewegung, «The

<sup>6</sup> Geb. 1928, ehemalige Ordensschwester, Promotionen in Philosophie und Theologie, assistant professor am Boston College der Jesuiten, obwohl Bruch mit der kath. Lehre.

Church and the Second Sex»<sup>7</sup>, erinnert an Simone de Beauvoirs «Le deuxième Sexe», von der Daly stark abhängt. Sie übernimmt auch Beauvoirs These: «Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es»<sup>8</sup>. Deshalb bezeichnet Daly die Vorstellung von einer Komplementarität der Geschlechter oder einer geschlechtsspezifischen Rollenidentifikation als «künstlich»<sup>9</sup>. Dieser Rollenverteilung stellt Daly «die androgyne Ganzheit» als «wesentliche Heilung» gegenüber<sup>10</sup>. D.h.: Jeder Mensch stellt für sich eine Einheit und Ganzheit dar, die nicht durch eine Beziehung auf das andere Geschlecht in besonderer Weise geprägt ist. Die Auffassung von der androgynen Ganzheit leidet allerdings an einem inneren Widerspruch: Die geschlechtliche Differenzierung bezieht sich nicht mehr auf Mann und Frau, wohl aber auf jeden Menschen. Deshalb wird die homosexuelle Beziehung der Beziehung zwischen Mann und Frau gleichgestellt<sup>11</sup>, aber in Konsequenz dazu wird auch die Androgynie dieser Ganzheit als Problem empfunden<sup>12</sup>, weil dadurch immer noch an der Geschlechterdifferenz festgehalten wird; so wird die Androgynie letztlich nur auf Integrität reduziert. Daly entschließt sich daher später den Ausdruck «androgyn» zu meiden, der immer noch Geschlechtliches und Männliches einbezieht, gelangt aber dadurch — psychologisch leicht verständlich — zusehends zu einer Überbetonung des Weiblichen<sup>13</sup>. Die Tendenz schlägt also von der Betonung der Gleichwertigkeit der Geschlechter zur Überbetonung des Weiblichen um.

Dieser antipatriarchale emanzipatorische Impetus führt nun zur Austreibung aller geschlechtsspezifischen Benennungen Gottes. Schon die Anerkennung eines männlichen Erlösers, die «Erbsünde des Sexismus», bedeutet die Legitimation der männlichen Überlegenheit und eine «supermaskuline Arroganz», von der das

<sup>7</sup> New York 1968; zit. nach dtsh. Ausgabe: *Kirche, Frau und Sexus*, Olten 1970.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. 38.

<sup>9</sup> *Jenseits von Gottvater, Sohn und Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München 1980 (*Beyond God the Father: towards a philosophy of women's liberation*, Boston 1973), 29.

<sup>10</sup> Ebd. 205.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. 8, 146f.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 90f.

<sup>13</sup> Vor allem in: M. DALY, *Gyn/Ökologie - eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus*, München 1981.



Christentum kastriert werden müsse<sup>14</sup>. Die Frauenbewegung soll sich nun nach Daly diesem Christus als Antichrist und der Kirche als Antikirche entgegenstellen<sup>15</sup>.

Was nun die Gottesvorstellung betrifft, lehnt Daly entschieden den Vaternamen ab. Beachtung verdienen die einseitigen Assoziationen, die Daly mit «Vater» verbindet: Der «Vater im Himmel» wird mit einem «mächtigen Patriarchen» verglichen, «der nach seinem unerklärlichen und scheinbar willkürlichen Ratschluß belohnt und straft», ist eine «Erzeugung menschlicher Phantasie» und eine «Symbolfigur» der «männlich-dominierten Gesellschaft» zur Unterdrückung der Frau<sup>16</sup>. Daly konstatiert: «Wenn Gott männlich ist, muß das Männliche Gott sein.» Ein solcher Gott muß entmannt werden<sup>17</sup>. Gottvater ist also nur eine Projektion der patriarchalen Gesellschaft zur Unterdrückung der Frau.

Daly will nun weniger einen androgynen Gott einführen, sondern alle Gottesbilder überwinden. Wenn sie aber den «Gott der Jenseitigkeit», der Richter ist und Schuldgefühle (z.B. wegen Abtreibung) weckt, ablehnt, will sie nicht einen banalen Säkularismus einführen, sondern eine tiefere Jenseitigkeit<sup>18</sup>. Diese tiefere Jenseitigkeit liegt aber im Diesseits: Die ontologisch gemeinsame Hoffnung ist dann kosmisch. Ihre eigentliche Kraft ist auf die Weltgemeinschaft gerichtet. So wird das Göttliche als etwas Pantheistisch-Immanentes verstanden. In der feministischen Literatur fällt immer wieder die starke Tendenz zum Immanentismus auf<sup>19</sup>: Eine Tatsache, die später noch mehr Aufmerksamkeit beanspruchen wird.

Dalys Gottesverständnis ist aber nicht nur von der

<sup>14</sup> Vgl. *Jenseits von Gottvater* 8, 145f: Männliche Homosexuelle und Lesbierinnen übernehmen oft geschlechtsspezifische Rollen und verbleiben deshalb im sexistischen Rahmen. «Eine solche Normierung von Menschen in Rollen steht aber grundsätzlich in Widerspruch zum radikalen Feminismus, der das ganze System der Geschlechterrollen umstoßen will» (ebd. 146).

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 161.

<sup>16</sup> Ebd. 27.

<sup>17</sup> Ebd. 33.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 45ff.

<sup>19</sup> Vgl. A. LISSNER, o.c., 189f; hier wird mit Texten von Carter Heyward bzw. Alice Walker Gott als Emanationsquelle und als apersonales Es verstanden: «Gott, die Quelle von allen... Gott - die stöhnende, Gott - die in Wehen liegende, Gott - die gebärende, Gott - die jubelnde... Dann hielt Gott zärtlich die Erde im Arm.» - «Gott ist nicht ein Er oder eine Sie, sondern ein Es.»

emanzipatorischen Existenzphilosophie Sartres und Beauvoirs und dem antipatriarchalen Motiv geprägt, sondern auch von Tillichs Konzeption zur Überwindung des Theismus. Tillich, der von Daly stark ausgewertet wird, war in den 60er und 70er Jahren der meiststudierte amerikanische Theologe. In seinem Buch «Mut zum Sein»<sup>20</sup> propagiert er die Überwindung des Theismus, d.h. der Vorstellung von einem personalen Gott. Bei «Theismus» denkt Tillich einmal an die «unspezifizierte Bejahung Gottes», etwa wenn Politiker zur Legitimierung der eigenen Glaubwürdigkeit Gott anrufen. Dieser Form von Theismus entspricht bei Daly die These, die männliche Gottesvorstellung sei zur Legitimierung der Unterdrückung der Frau im Patriarchat geschaffen worden. Die zweite Form von Theismus meint unter dem Bild der gottmenschlichen Begegnung, daß Gott ein Subjekt ist, das geschaffen hat, Sünden vergibt oder als personales Gegenüber im Gebet angerufen wird. Dieses personale Gegenüber muß nach Tillich durch eine Transzendierung des Theismus überwunden werden. Im Theismus sei Gott «ein Sein neben anderen und ein Teil der gesamten Realität... Er ist ein Sein, nicht das Sein selbst. Als solches ist er an die Subjekt-Objekt-Struktur der Realität gebunden, er ist für uns als Subjekte ein Objekt. Zugleich sind wir Objekte für ihn als Subjekt. Und das ist entscheidend für die Notwendigkeit, den theologischen Theismus zu transzendieren». Ein allmächtiger und allwissender Gott als Subjekt beraube den Menschen seiner Subjektivität, mache ihn zum Objekt, zum Rädchen in der Maschine und sei ein unbesiegbare Tyrann, der nach Nietzsche getötet werden müsse, «weil niemand ertragen kann, daß er zu einem bloßen Objekt absoluten Wissens und absoluter Herrschaft gemacht wird. Hier liegt die tiefste Wurzel des Atheismus. Es ist ein Atheismus, der gerechtfertigt ist als Reaktion gegen den theologischen Theismus und dessen erdrückende Konsequenzen.» Tillich schlägt gegen diesen Mißbrauch der Gottesvorstellung vor, vom «Sein - Selbst», von der «Macht des Seins», vom «Grund und Sinn des Seins», von der «Tiefe» oder im Neutrum vom «Göttlichen» zu sprechen<sup>21</sup>. Wie sich

<sup>20</sup> Stuttgart 1964<sup>5</sup>, 131-134; zum Ganzen vgl. L. SCHEFFZCYK, *Gott-loser Gottesglaube? Grenzen und Überwindung der nichttheistischen Theologie*, Regensburg 1974, 128-153.

<sup>21</sup> Vgl. H. ZÄHRNT, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1976<sup>2</sup>, 333.

hier zeigt, führt der Ansatz, den personalen Gott als ein Gegenüber abzulehnen und dann Gott den Menschen in ihrer Sprache neu zu erklären, zur Immanentisierung Gottes — Ist er nur die Tiefe des Menschen oder eine eigene Tiefe für sich? Deshalb wurde diskutiert, ob «Amerikas hervorragendster Theologe tatsächlich dem Atheismus das Wort rede»<sup>22</sup>.

M. Daly hängt in der Ablehnung des «Schöpfers», «Herrn» oder «Richters» und in der uneingeschränkten Identifizierung des personalen Gottes mit einem repressiven Vater, in der Absicht, dieses Gottesbild zu transzendieren, ferner in der Rede von der «Macht des Seins» und der «Teilnahme am Sein» und in der Gefahr, den jenseitigen Gott ins Diesseits als «Grund» zu verlagern, klar von Tillich ab<sup>23</sup>. Anstelle eines linearen Zeit- und Geschichtsverständnisses bleibt einer solchen apersonalen Gottesauffassung (ohne Schöpfer und Vollender) letztlich nur eine zyklische Sehweise übrig<sup>24</sup>.

M. Daly vertrat ursprünglich einen Gleichheitsfeminismus, wobei allerdings der Gynozentrismus allmählich ein Übergewicht zu erlangen scheint. Auf göttlicher Ebene zeigt sich diese Entwicklung in einer Zuwendung zu einem Emanatismus, über den später noch ausführlicher zu handeln ist. Ein anderer Ansatz findet sich bei Christa Mulack<sup>25</sup>: Sie betont die Differenz der Geschlechter, allerdings mit einer Betonung der weiblichen Überlegenheit. Wiederum wird die Deutung des Mann-Frau-Bezugs auf menschlicher Ebene mit der göttlichen in Analogie gebracht.

In ihrem zentralen Werk: «Die Weiblichkeit Gottes.

<sup>22</sup> Ebd. 372.

<sup>23</sup> Es mutet eigenartig an, daß die Feministinnen eine Antikultur zu der von Männern geschaffenen Welt planen und dabei so stark von Männern abhängen, wie M. Daly von P. Tillich oder Simone de Beauvoir von J. P. Sartre, dem sie gewissermaßen hörig war: vgl. K. SIMPFENDÖRFER, *Verlust der Liebe. Mit Simone de Beauvoir in die Abtreibungsgesellschaft*, Stein a. Rh. 1990. S. HEINE, o.c., 101, bemerkt kritisch zu «Bachofens Befreiung vom Weibe», daß die Feministinnen ihre Rekonstruktion des Matriarchats besonders auf dem Werk Bachofens aufbauen, der die «Paternität» als Entwicklung des Geistes, des Individualismus, der Erhebung über die Natur, des prometheischen Lebens, einer «tieferen», niedrigeren Stufe des Muttertums als der stofflichen Gebundenheit, unbewußten Gesetzmäßigkeit, der «ewigen Unmündigkeit in alterndem Leibe» gegenüberstellt.» M. Daly hat erst später (vgl. *Gyn/Ökologie* 117) die frauenerniedrigenden pornographischen Unternehmungen Tillichs erkannt.

<sup>24</sup> Vgl. DALY, *Gottvater*, 59.

<sup>25</sup> Geb. 1943 in Hamburg, Promotion in Evangelischer Theologie.

Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes»<sup>26</sup>, setzt Mulack die Historizität des Matriachats voraus. Es war gekennzeichnet durch Liebe: «Ein Jahrtausend des Friedens wird dort nachweislich sichtbar. Der Traum jedes Volkes, der wie eine Rückerinnerung klingt, vom verlorengegangenen Paradies und vom goldenen Äon»<sup>27</sup>. Der Mann war im Matriachat nicht unterdrückt, sondern psychisch integriert. Mulack betont die Polarität (die nicht mit Gegensätzlichkeit verwechselt werden darf) der Geschlechter. Polarität umfaßt die Momente der Einheit und Unterschiedenheit<sup>28</sup>. In jedem Individuum findet sich die «polare Einheit von Männlichem und Weiblichem»<sup>29</sup>; jeder Mensch ist also androgyn. Diese Androgynie äußert sich aber bei Mann und Frau verschieden. Wie Mulack in Anschluß an C. G. Jungs Archetypenlehre ausführt<sup>30</sup>, trägt der Mann in sich die weibliche anima, sein weibliches Seelenbild, das nicht ins Bewußtsein gehoben, sondern nur in der Begegnung mit einer Frau geweckt werden kann. Die Frau trägt ihrerseits auch den animus in sich, der aber nicht die gleiche Rolle ausübt wie die anima im Mann. Der animus läßt in einer Art Ablendung des konzentrierten Betrachtens mehr intuitiv das Verborgene ahnen und ist eine Art logoshafter Seelenführer, der der Frau zum Sinnverständnis verhilft. Während nun — und das ist der die Dominanz des Weiblichen nach Mulack stützende Schluß — der Mann beim Fortschreiten in die tieferen Schichten der anima immer mehr das Weibliche «bis hin zur weiblichen Gottheit» entdeckt und sich das Männlich-Lineare im Weiblich-Kreisförmigen aufhebt, «wird bei der Frau in der tiefsten Animusschicht nur das bestätigt, was sie bereits in ihrer Bewußtseinshaltung realisiert hat, in der es nicht solche Trennungen gibt wie in der männlichen Bewußtseinshaltung. Das Innen und Außen der weiblichen Psyche scheint sich in harmonischer Weise zu entsprechen, während das der männlichen Psyche durch ein scharfes Gegensatzverhältnis gekennzeichnet ist.»<sup>31</sup> Der Unterschied der beiden Geschlechter zeigt sich nach Mulack bei der Frau in der Denkform des

<sup>26</sup> Stuttgart 1983.

<sup>27</sup> Ebd. 130.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 53f.

<sup>29</sup> Ebd. 9.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. 55-78.

<sup>31</sup> Ebd. 74.

Identifizierens und des harmonischen Sowohl-Als-auch und beim Mann in der Denkform des Analysierens und Denkens in Gegensätzen des Entweder-Oder<sup>32</sup>. Der Mann kann nur ganz Mensch werden, wenn er zum Weiblichen mit Hilfe des Weiblichen zurückfindet, die Frau dagegen muß nur zu sich selbst zurückfinden. Im tiefsten schwindet also die Polarität zugunsten des weiblichen Urgrunds, sowohl bei den der Psyche als auch bei den der göttlichen Wirklichkeit. «Die Frau ist das von Anfang an Gegebene, der Mann das Gewordene — sie ist die Ursache, er die Wirkung». Dieses Axiom sieht Mulack für Biologie, Psychologie, Gesellschaft und für das Gottesverständnis in Kraft.

Die Desintegration des Mannes durch die Betonung des Trennens und Objektivierens und die Verdrängung der Anima führt zur patriarchalen Gesellschaft und Gottesvorstellung, zum «patriarchalischen Götzen»<sup>33</sup>. Den gesellschaftlichen Umschlag verdeutlicht Mulack in ihrer eigenwilligen Exegese am Gegensatz zwischen Elohim (vom weiblichen Eloh), der «Repräsentantin der Ganzheit» und matriarchalen Weisheit, und dem drohenden repressiven Jahwe, dem die Unterwerfung Elohims gelungen ist und der mit dem Tod droht und Schein- und Schuldgefühle weckt<sup>34</sup>. Jahwe wird als tyrannischer Stammesgott hingestellt. Die Weisheit mit der matriarchalen Schlangentradition und dem Baum des Lebens steht dagegen im Gegensatz zur patriarchalen Jahwe-Figur, die das Essen vom Baum verbietet. Jesus wird von Mulack nicht wegen seines Mannseins abgelehnt, sondern als Personifikation der Weisheit und als Beispiel gelungener Animaintegration anerkannt.

Mulack hebt dann hervor, daß die Ruach, die das Chaos zum Kosmos ausbrütet (Interpretation von Gen 1,2), die Torah, die Shekinah und die Chokmah (= Weisheit) weiblich sind und im Pfingsthymnus: Veni, Sancte Spiritus, dem göttlichen Geist typisch weibliche Verhaltensweisen (Zärtlichkeit, Pflege, Fürsorge) beigelegt werden. «Nur in weiblichen Kategorien ist die höchste Veranschaulichung göttlichen Wirkens möglich... Durch viele Jahrhunderte resultierte daraus eine selbstverständlich geübte Praxis, in der weibliche Gottheiten dominierten, die eine

<sup>32</sup> Vgl. 115f.

<sup>33</sup> Ebd. 9.

<sup>34</sup> Ebd. 144-155.

gemeinschaftsbildende Wirkung hatten». Erst im Verlauf der Entwicklung sei dann «Geist» vermännlicht worden. Religionskriege, die eine «männliche Gottheit mit absolutem Herrschaftsanspruch» voraussetzen, seien im Matriarchat unmöglich gewesen. «Wie aber die Göttin den Sohn gebiert, das Unbewußte das Bewußtsein, das Matriarchat das Patriarchat, so die Chochma (= Weisheit) den männlichen Binah (= Intelligenz) als ihren Sohn und darauf Chessed (= Gnade) als ihre Tochter»<sup>35</sup>.

Zu Mulacks psychologischer Deutung des Geschlechterbezugs soll hier nicht Stellung bezogen werden, sondern nur kurz zu ihrer exegetischen Kombinatorik: Jahwe ist nicht der straf- und rachsüchtige Tyrann, wie Mulack ihn darstellt, sondern noch mehr barmherzig, gütig und reich an Huld (vgl. Ex 34,6f), und auch der Vatergott ist ein Vater des Erbarmens (vgl. 2 Kor 1,3; Joh 3,16f; Mt 6,32). Während M. Daly einen Gleichheitsfeminismus — wenigstens ursprünglich — vertritt, betont Chr. Mulack durchaus den Unterschied der Geschlechter — weswegen sie allerdings von der Mehrheit der Feministinnen abgelehnt wird. Letztlich dominiert aber bei beiden das Weibliche<sup>36</sup>, wobei im göttlichen Bereich Daly eher zu einer Transzendierung des Geschlechtlichen neigt, Mulack aber zu einer Verfestigung des Weiblichen. Daly kann dabei als Typus für eine mehr philosophische, Mulack für eine tiefenpsychologische Spielart des Feminismus gelten.

Natürlich könnten noch weitere feministische Gottesentwürfe mit anderen Akzentsetzungen oder Nuancierungen dargestellt werden. Hier sei nur noch allgemein auf einige Benennungs-Wünsche und -Probleme aufmerksam gemacht: In der feministischen Literatur wird sehr häufig die «inklusive Ausdrucksweise» gefordert. Damit ist gemeint, daß in Predigten, in den offiziellen Liedern und in liturgischen Texten männliche Substantive bzw. Pronomina für Gott bzw. die Gläubigen wie Vater, Sohn, Bruder entweder durch weibliche ergänzt werden (Vater-Mutter, Sohn-Tochter, Bruder-Schwester) oder durch neutrale (statt Sohn: Kind; statt Brüder:

<sup>35</sup> Ebd. 224.

<sup>36</sup> Wegen der prinzipiellen Dominanz des Weiblichen kann Mulack die weibliche Heterosexualität «sekundär» nennen im Vergleich zur «wesentlich natürlichen Frauorientiertheit», die nicht als Perversion diskriminiert werden dürfe: Vgl. CHR. MULACK, *Natürlich Weiblich*, Stuttgart 1990, 239.

Geschwister). Wo aber die Gleichberechtigung einer Dominanz des Weiblichen weichen muß, entsteht eine weibliche Trinität mit «Mutter unsere» - «Jesa Christa» - «Heilige Geistin»<sup>37</sup>. In St. John the Divine, einer Kathedrale der amerikanischen «Episcopal Church», wurde 1984 die Skulptur einer gekreuzigten Christa enthüllt<sup>38</sup>. Waren die Anwesenden schockiert nur wegen der Ungewöhnlichkeit dieser Darstellung oder spürten sie, daß es nicht gleichgültig ist, ob Jesus ein Mann oder eine Frau war?

## II. Grenzen und Notwendigkeit geschlechtsspezifischer Gottesaussagen

### 1. Der Rahmen der Fragestellung

Theologische Wahrheiten können meistens nicht als *rationes necessariae*, d.h. als mit metaphysischer Notwendigkeit zwingend bewiesen werden. Die Analogie des menschlichen Sprechens von Gott und die Transzendenz seines Seins und die Freiheit seines Handelns verbieten ein solches streng affirmatives Sprechen von Gott. Deshalb kann nicht zwingend bewiesen werden, daß z.B. Gottes Sohn zur Erlösung der Menschheit am Kreuz sterben mußte, zur Menschwerdung nicht auch einen menschlichen Vater hätte haben können oder er unbedingt Mensch werden und die Gestalt eines Mannes annehmen mußte. Freilich darf aus diesem Vorbehalt auch nicht der Schluß gezogen werden, alle anderen vorstellbaren Möglichkeiten wären für Gott in gleicher Weise richtig und daher möglich gewesen. Das wäre im Grunde der nominalistische Ansatz bei der *potentia Dei absoluta* (sozusagen der patriarchale Willkürgott, wie Feministinnen oft den Vatergott verstehen), während die *potentia Dei immanens* *ratione ordinata* ist. Nur unter dieser Voraussetzung, daß Gottes freies Handeln nicht willkürlich, sondern gelichtet, d.h. wenigstens für ihn einsichtig ist, ist sein Handeln mehr als reine Faktizität und theologisch und existenziell aussagbar und bedeutsam; nur dann kann der Mensch in gläubiger

<sup>37</sup> Vgl. M. HAUKE, «Mutter unsere», «Heilige Geistin» und «Jesa Christa». *Bemerkungen zum feministischen Gottes- und Christusbild*, «Forum Kath. Theol.» 6 (1990) 22-37.

<sup>38</sup> Vgl. «Time», 1984, No 19, (May 7), S. 44.

Betrachtung den Realitätsgehalt des stellvertretenden Leidens oder der vaterlosen Empfängnis Jesu bedenken. Man kann somit letztlich nur sagen: Wenn Gott so gehandelt hat und nicht anders, war dieses Handeln adäquat und konvenient. Dieser Rahmen ist bei jedem Handeln Gottes in der Geschichte zu berücksichtigen und deshalb auch bei der Frage, ob Jesus nicht auch die Gestalt einer Frau angenommen oder zu Gott nicht auch «Mutter» gesagt haben könnte.

Umgekehrt sei — nebenbei — bemerkt, daß im nichtanalogen Bereich der Forderung aus Frauenbereichen, nicht mit «Brüder» angesprochen zu werden<sup>39</sup>, nachgekommen werden kann und soll. Ob deshalb aber auch alle Lieder, etwa wenn alle Gläubigen «Söhne» genannt werden, umgeschrieben werden sollen, sei allerdings bezweifelt. Abgesehen von der Entstellung des festgefügteten Textes und seines Inhalts — in einer Liedstrophe muß ein Wort wegfallen, wenn ein feminines hinzukommt — muß doch bedacht werden, daß es sich dabei oft um ein Kulturgut handelt. Wer würde die Barbarei wagen, den Faust oder den Hamlet antisexistisch durchzuforssten? Als Beispiel diene die letzte Strophe des bekannten Abendlieds von M. Claudius:

«So legt euch denn, Ihr Brüder,  
In Gottes Namen nieder;  
Kalt ist der Abendhauch.  
Verschon uns Gott! mit Strafen  
Und laß uns ruhig schlafen!  
Und unsern kranken Nachbarn auch!»

Was müßte man von einer Feministin halten, die diese Strophe nicht mitsingen würde, weil in einer manngeprägten Sprache nur von Brüdern und von kranken Nachbarn die Rede ist (und von einem patriarchalen Gott, der straft!)? Die Sprache liebt übrigens die Kürze; eine ständige Ergänzung durch das weibliche Pendant ist langweilig. Auch wenn ferner rein formal betrachtet die Sprache männlich geprägt scheint, verbietet der Kontext eine solche Annahme: In der Strophe von Claudius sind durchaus die Schwestern und die Nachbarin mitgemeint, und im Ave Maria wird die Gottesmutter nicht gebeten, nur für die Männer als Sünder zu

<sup>39</sup> Vgl. A. LISSNER, *o.c.*, 110.



beten; die Formulierung für uns «Sünderinnen und Sünder» könnte lächerlich klingen.

In den USA wurden in einem «Inclusive Language Lectionary» die biblischen Texte antisexistisch purgiert, d.h. männliche Substantiva und Pronomina wurden durch weibliche ergänzt oder durch geschlechtsneutrale ersetzt<sup>40</sup>. Zu den bisherigen Überlegungen (das Kulturgut der Lutherbibel, deren Text von der evangelischen Kirche zurecht nur unter starkem Zögern revidiert wird!) hinzu schätzen die Christen die Bibel als Heilige Schrift, als Norm und als Gottes Wort, das nicht nach menschlichen Meinungen oder nach der «Frauenerfahrung»<sup>41</sup> verändert werden darf. Nach diesen Bemerkungen soll das Thema der geschlechtsspezifischen Gottesaussagen näher behandelt werden.

## 2. Gott: jenseits der Geschlechtlichkeit

Der Sinn der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen besteht in der gegenseitigen Ergänzung von Mann und Frau. Keines der gleichwertigen Geschlechter realisiert für sich voll das Menschsein. Beide sind aufeinander bezogen. Diese Komplementaritätskonzeption besagt also die Ergänzungsbedürftigkeit eines jeden Geschlechts. Wer diese Konzeption anerkennt, muß dann aber auch zugeben, daß Gott, der Vollkommene, keiner Ergänzung bedarf und deshalb jede Geschlechtlichkeit transzendiert. Gott ist nicht männlich, wie vielleicht die traditionelle Theologie — nur scheinbar! — suggeriert hat, er ist auch nicht weiblich, wie viele Feministinnen — z.B. Chr. Mulack — annehmen. Insofern ist die Rede von der Göttin oder der weiblichen Gottheit ebenso bedenklich wie die Vorstellung von einem männlichen Gott und auch die von «Gott und Göttin als Paar»<sup>42</sup>, weil damit von Gott selber eine Unvollkommenheit angenommen würde.

<sup>40</sup> Vgl. T. BERGER, *Women and Worship, a Bibliography*, «Studia liturgica» 19 (1989) 96-110; R.R. RUETHER, *Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche*, Stuttgart 1988.

<sup>41</sup> R.R. RUETHER, *Sexismus und die Rede von Gott; Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, 29f: «Das Spezifum der Feministischen Theologie liegt ... darin, daß sie von der Frauenerfahrung ausgeht, die in der Vergangenheit von den theologischen Überlegungen fast gänzlich ausgeschlossen war.»

<sup>42</sup> Ebd. 73.

Aber auch das androgyne Modell, das von der nicht mehr ergänzungsbedürftigen Ganzheit ausgeht, kann nicht auf Gott übertragen werden. Zum einen ist nämlich Gott als Geist einfach; diese Einfachheit transzendiert jede androgyne Zweieinheit. Zum andern ist Androgynie schöpfungstheologisch betrachtet ein verunglückter Begriff, der wegen seiner Verzerrtheit auch nicht in der analogen Sprechweise (*per viam eminentiae*) auf Gott übertragen werden kann. Nach Gen 1,26f schuf Gott nämlich Mann und Frau nach seinem Ebenbild und daher als gleichwertig, aber doch als Mann und Frau. Die Zweigeschlechtlichkeit ist also gottgewollt. Demgegenüber ist sowohl nach der frühen Vorstellung von Androgynie (Platon, *Fr. v. Baader*<sup>43</sup>) die Zweigeschlechtlichkeit nichts Ursprüngliches, sondern hat Straf- oder Präventivcharakter, und bei vielen modernen Feministinnen ist die leibliche Zweigeschlechtlichkeit unwichtig, wie sich an der Tatsache erkennen läßt, daß sie nicht eine heterosexuelle Verwiesenheit bezeichnet, sondern dieser sogar die gleichgeschlechtliche Beziehung vorangestellt wird. Androgynie eignet also nach dieser Sicht jedem Menschen, und zwar unabhängig von seinem Geschlecht. Nicht die Auffassung, daß jedes Geschlecht mehr oder weniger stark Eigenschaften des andern in sich vereinigt, gilt dabei schon als problematisch, sondern die Gleichgültigkeit gegenüber der leiblichen Zweigeschlechtlichkeit des Menschen, die gottgewollt und bejahenswert ist, und die mangelnde Integration des Leibes als Ausdruck einer einheitlichen Befindlichkeit. Im Schöpfungsbericht heißt es: «Als Mann und Frau schuf er sie»; nicht heißt es: Gott schuf den Menschen (mit geringfügigen, äußeren, «nur biologischen», unwichtigen Unterschieden), dem er zugleich

<sup>43</sup> Vgl. A. ZIEGENAUS, *Als Mann und Frau erschuf er sie*, «Münchener Theol. Zeitschrift» 31 (1980) 210-222, hier: 214f: Nach Platon (Rede des Aristophanes im Symposion: 189c - 193d) resultiert die jeweilige Gestalt des Menschen aus der in Angst vor der Übermacht des Menschen von Zeus vorgenommenen Teilung des ursprünglich kugelig vollkommenen Menschen mit vier Armen und Beinen. Dabei war die ursprüngliche Gestalt nur männlich oder nur weiblich oder mann-weiblich/androgyn. Entsprechend sucht jetzt jeder Teil seine männliche oder weibliche oder andersgeschlechtliche Hälfte. - Nach *Fr. v. Baader* vereinigte Adam in einer Art geistigen Androgynie in paradiesischer Vollkommenheit Männliches und Weibliches. Als er jedoch bei der Benennung der Tiere von einer Lust nach tierischem Essen und Gebären überfallen wurde, wurde das Weib als «rettende Gegenanstalt» erschaffen, um einen noch tieferen Sturz des Mannes zu verhindern. Sie ist Folge der Sünde und Rettung zugleich. - Nach Platons Mythos und nach *Bader* ist die jetzige Gestalt nicht ursprünglich gewollt.

männliche und weibliche Züge gab. Weil die genannten Androgyniemodelle schon schöpfungstheologisch unkorrekt sind, können sie nicht als Basis für ein analoges Sprechen von Gott dienen und nicht überhöht werden.

Als geistig einfaches und vollkommenes Wesen ist also Gott über alle geschlechtsspezifischen Vorstellungen und Benennungen erhaben. Da nach christlicher Glaubensüberzeugung nur ein Gott ist, aber alle drei göttlichen Personen wahrhaft Gott sind, gilt diese Erhabenheit auch für alle drei göttlichen Personen.

### 3. Vater und Sohn: Zur Legitimität dieser Namen

Wenn geschlechtsspezifische Benennungen von Gott nicht gemacht werden dürfen, könnte daraus gefolgert werden, daß entweder auch die Vater-Sohn-Benennung illegitim wäre und in einer Transzendierung der Gottesvorstellung überwunden werden müsse, wie es z. T. M. Daly im Anschluß an Tillich versucht, oder daß diese Benennung unangemessen und nur als Notbehelf zugelassen sei und die transzendente Realität des vollkommenen Gottes nicht mehr treffe als die Mutter-Tochter- (oder — so wohl Chr. Mulack —: die Mutter-Sohn-) Bezeichnung. Zu zeigen ist nun die Berechtigung der Ausnahme, d.h. der exklusiven Vater-Sohn-Benennung.

Zum einen sei gesagt, daß der Weg, Gott alle endlich-kategorialen Benennungen abzusprechen (= *via negationis*), um ihm dann auf höherer Ebene doch das positive und werthafte Zielobjekt einer Aussage zuzuerkennen (= *via supereminetiae*) oder die analoge Sprechweise, bei der die Unähnlichkeit immer größer ist als die Ähnlichkeit, nur alles Unvollkommene von Gott fernhalten will, um ihm das Höchste an Vollkommenheit zuzuerkennen. Insofern ist der mit geschlechtsspezifischen Bezeichnungen letztintendierte oberste Wert, also das Höchste des mit Männlichkeit, Väterlichkeit bzw. Fraulichkeit, Mütterlichkeit Gemeinten, nicht fremd. Im kategorialen Bereich bestehende Gegensätze, so kann man sagen, fallen in Gott in einer Art *coincidentia oppositorum* zusammen.

Wegen dieser Koinzidenz der Gegensätze bzw. Polaritäten kann es nicht überraschen, daß in der Bibel von Gott in Bildern gesprochen wird, die sowohl dem männlichen als auch dem

weiblichen Bereich zugeordnet werden können, etwa der etymologische Zusammenhang im hebräischen Wort für «Mutterschoß» und «Erbarmen»<sup>44</sup>.

Trotzdem kann Gott nicht als Mann oder Frau angesprochen werden. Hier ist nun ein anderer, häufig übersehener Traditionsstrang zu bedenken, nämlich das Bilderverbot: «Ihr sollt euch daher nicht frevelhafterweise ein Schnitzbild in Gestalt irgendeines Götzenbildes verfertigen, sei es die Figur eines Mannes oder Weibes... Seid auf der Hut, daß ihr ... euch nicht ein Schnitzbild irgendeiner Gestalt verfertigt» (Dt 4,16.23; vgl. Ex 20,4; Lv 26,1). «Wem vergleicht ihr nun Gott, was wollt ihr Ähnliches neben ihn stellen? Der Künstler gießt das Götzenbild...» (Is 40,18f). Nicht nur das Judentum, auch der Islam und die frühe Kirche haben sich deshalb in bezug auf bildliche Darstellung Gottes starke Abstinenz auferlegt. Platonischer und später plotinischer Einfluß verstärkten die Auffassung von der Nichtdarstellbarkeit Gottes, für die die Apologeten des 2. Jahrhunderts, Eusebius von Caesarea und Epiphanius exponierte Zeugen sind. Im eigentlichen Bilderstreit des 7./8. Jahrhunderts wurde nicht nur um die Legitimität der Darstellung Gottes<sup>45</sup>, sondern auch der Gottesmutter Maria und der Heiligen gestritten. Vor allem die Inkarnation wirkte aber zugunsten der Bilder, denn Gott sei — so das Zweite Konzil von Nikaia — in Jesus Christus «umgrenzt», und auch die Ereignisse der biblischen Berichte dürfen dargestellt werden (vgl. DH 606f).

Die Frage nach der Berechtigung, Göttliches darzustellen, wurde dann präziser bei der Person des Heiligen Geistes gestellt und beantwortet. Das hebräische Wort für «Geist», die Deutung von Gen 1,2 (Vorstellung von «Brüten») und Lk 1,35 weckten auch bei Theologen des Altertums gelegentlich Assoziationen von der

<sup>44</sup> Vgl. G. SCHMUTTERMAYER, *Mit wem wollt ihr mich vergleichen? Überlegungen zum Gottesbild der Psalmen vor dem Hintergrund der feministischen Herausforderung*, in: «Kirche im Kommen». FS für Bischof Josef Stimpfle, Frankfurt 1991, 179-219 (hrsg. v. E. Kleindienst - G. Schmuttermayer). - Der etymologische Zusammenhang wird jedoch auch bestritten: U. WINTER, *Frau und Göttin*, Göttingen-Fribourg 1983, 531-535.

<sup>45</sup> Vgl. dazu: H. G. THÜMMEL, «Annuaire Historiae Conciliorum» 23 (1991) 390-398 (Buchbesprechung).

<sup>46</sup> Vgl. A. ZIEGENAUS, *Die Empfängnis durch den Heiligen Geist. - Zur Wirkweise des Heiligen Geistes bei der Inkarnation*, in: ders. (Hrsg.), «Maria und der Heilige Geist» (Mariol. Studien VIII), Regensburg 1991, 79f.

Weiblichkeit des Heiligen Geistes<sup>46</sup>. In der Kunst (z.B. Urschalling/Oberbayern, aus dem Jahr 1380) findet sich die Darstellung der Heiligsten Dreifaltigkeit: Aus dem gemeinsamen Rumpf vom Vater (grauer Bart, der «Hochbetagte», mit einem Haupthaar wie reine Wolle nach Dan 7,9) und Sohn (rotblonder Bart) geht der Heilige Geist hervor. Dieser ist bartlos und hat eher eine weibliche Gestalt. Obwohl somit eine weibliche Darstellung nahe gelegen hätte, waren es nun — ganz im Gegensatz zu den Theorien der FTh — gerade Frauen wie Theresia von Avila und vor allem Crescentia von Kaufbeuren, die den Heiligen Geist in Gestalt eines Jünglings abbilden ließen<sup>47</sup>. Bei Crescentia dürften das johanneische «der Beistand» (Joh 14,26 u.a.) und vor allem Offb. 22,17: Spiritus et Sponsa, anregend gewirkt haben. Wie der letzte Schriftverweis zeigt, ist die Männlichkeit des Heiligen Geistes in erster Linie nicht vom grammatikalischen Geschlecht des lateinischen Spiritus her bestimmt, sondern vom Gegenüber zur Braut.

Die weit verbreiteten Bilder mit dem Heiligen Geist als Jüngling veranlaßten Bischof Joseph von Augsburg zu einer Anfrage in Rom, auf die Papst Benedikt XIV. mit einem Breve<sup>48</sup> antwortete. Der Papst bestärkt den Bischof, solche Bilder ohne großes Aufsehen zu beseitigen. Dabei stellt der Papst den Grundsatz auf: Gott darf nur so dargestellt werden, wie er sich geoffenbart hat (§ 12: Repraesentatur tamen Deus eo modo, eaque forma, quibus in Scripturis Sacris legimus ipsum mortalibus apparere dignatum esse). Nur wer sich an diesen Grundsatz halte, könne den error Anthropomorphitarum vermeiden und den Vorwürfen der Bilderstürmer, die prinzipiell die bildliche Darstellung Gottes ablehnen, standhalten. Dieser Grundsatz wird dann unter Berufung auf anerkannte Theologen und kirchliche Entscheidungen gerechtfertigt (§ 12-15). Der Heilige Geist dürfe daher nur unter der Gestalt der Taube dargestellt werden, wie es einer langen Tradition, dem Nicaenum II. und auch der Auffassung Calvins, Luthers und Zwinglis entspreche. Nur bei der Darstellung des Pfingstereignisses sind auch feurige Zungen erlaubt. Der Heilige Geist dürfe nicht in Jünglingsgestalt gemalt werden, weil es zu der Ansicht führen könnte, er habe Menschengestalt angenommen. Benedikt verbietet auch die Darstellung mit verzerren Figuren, die

<sup>47</sup> Vgl. ebd. 81-84.

<sup>48</sup> In: *Magnum Bullarium* 16, 318-324.

sog. monstra (wie ein Mensch mit drei Gesichtern; Gesicht mit drei Nasen), weil sie eher durch ihre Entstellung verletzten als erfreuen. Ein androgynes Bild würde also ebenfalls unter dieses Verdikt fallen, ebenso die Vorstellung der Trinität als drei Männer<sup>49</sup>, die Darstellung einer leidenden Jesa Christa oder des Heiligen Geistes als Frau. Gewisse Mißverständnisse in der Volksfrömmigkeit (in Vergangenheit und Gegenwart) sind nicht zu leugnen, aber sie müssen eben immer wieder mit Geduld richtig gestellt werden. Von der FTh wird jedoch dieses Mißverständnis zur Grundlage einer neuen Konzeption gemacht.

Der Grundsatz von Benedikt XIV. lautet also: Man soll sich streng an die von der Selbstoffenbarung Gottes her legitimierte Vorstellungen halten; nur so könne man den Anthropomorphismus, d.h. die Vermenschlichung Gottes, und das Gegenextrem, den Ikonoklasmus, d.h. die totale Ablehnung der Bilder, vermeiden. Im Klartext: Aufgrund der Menschwerdung können nur der Sohn im Zusammenhang mit den verschiedensten Ereignissen, von der Geburt an bis zum Sitzen zur Rechten des Vaters und zur Wiederkunft, und der Vater vor allem nach Dan 7,9 (der «Hochbetagte») in menschlicher Gestalt abgebildet werden.

Diese Argumentation läßt sich noch im Rückgriff auf den Aquinaten vertiefen. Nach Thomas kann der Mensch aufgrund der natürlichen Vernunft zwar Gott als Schöpfer erkennen, aber «es ist unmöglich, durch die natürliche Vernunft zur Erkenntnis der Dreiheit der Personen zu gelangen»<sup>50</sup>. Das trinitarische Vater- und Sohn-Sein wird also nur durch die Offenbarung gewußt (und nicht durch eine Erkenntnis von «unten»), doch gibt es gewisse Spuren, die den, der vom Glauben her von der Trinität weiß, Zusammenhänge erkennen lassen. Thomas zitiert dann — zustimmend, wenn auch von einer anderen Fragestellung her — Dionysius, der lehrt, daß man nur über Gott aussagen darf, was in der Heiligen Schrift ausdrücklich überliefert ist<sup>51</sup>. Diese Auffassung ist biblisch durch Mt 11,27 gedeckt: «Niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der,

<sup>49</sup> So A. LISSNER, *o.c.*, 188; zu der Abbildung der Trinität als drei Männer = die Gäste Abrahams vgl. A. ZIEGENAUS, *Die Empfängnis*, 81. 83.

<sup>50</sup> S. Th. I, q. 32, a. 1 c; vgl. ferner q. 45, a. 7.

<sup>51</sup> Ebd. a. 2.

dem es der Sohn offenbaren will». Diese Stelle spricht von einem exklusiven Vater-Sohn-Bezug und von der singulären Offenbarung des Vaters durch den Sohn und verweist auf johanneische Stellen, wo der Sohn vom Vater spricht und von der Herrlichkeit, die er bei ihm hatte, «bevor die Welt war» (Joh 17,5). Die Sprechweise des irdischen Jesus ist also an einem präexistenten, immanenten Vater-Sohn-Bezug rückgebunden und dadurch legitimiert.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich: Die trinitarische Vater-Sohn-Bezeichnung ist nicht univok mit dem, was die Menschen aufgrund ihrer natürlichen Erfahrung damit verbinden, und entspringt allein der Offenbarung (und nicht dem Willen, die patriarchale Herrschaft metaphysisch zu zementieren). Die Sohn-Bezeichnung resultiert also nicht aus der Tatsache, daß Jesus ein Mann war (obwohl er auch eine Frau und somit eine Tochter — Jesa Christa! — hätte sein können), sondern gründet bereits in der Präexistenz und ist vor anthropomorphistischen Verzeichnungen zu schützen.

#### 4. Der systematische Zusammenhang: Personale oder apersonale Aussage Gottes?

Bei Diskussionen um die Forderungen der FTh stößt man nicht selten auf die pragmatische Einstellung, es handle sich bei der Gottesfrage letztlich um kein Sachproblem (weil die menschliche Sprache doch Gottes Wirklichkeit nicht aussprechen könne), sondern um eine verbalistische Rechthaberei. Davon abgesehen sei es gleichgültig bzw. nur zeitbedingt, ob man dieses höhere Wesen Gott oder/und Göttin, Vater oder/und Mutter nenne. Eine solche Auffassung ignoriert die inhaltlichen Verschiebungen im Gottesbild, die von der FTh vorgenommen werden.

Einmal sind die starken Aversionen gegen die Auffassung hervorzuheben, Gott sei personal, ein Du, transzendent und aus freier Entscheidung handelnd. Eine solche Sicht wird mit dem männlichen, patriarchalen Gott verbunden. Die Göttin dagegen wird als apersonale, immanente Kraft vorgestellt. R. R. Ruether<sup>52</sup> erklärt, bei der Göttin der matriarchalen Zeit handle es sich «nicht

<sup>52</sup> Vgl. *Sexismus* 68ff.

um eine Person, sondern eher um eine nicht personifizierte Vorstellung der geheimnisvollen Mächte der Fruchtbarkeit». Die Menschen hätten sich das Göttliche als Prima Matrix, als Urmutter, als großen Mutterleib, als Welt-Ei vorgestellt. «Das Göttliche ist nicht "da oben" als abgelöstes Ego, sondern die alles umgebende Quelle des Lebens und der Lebenserneuerung unten, um uns herum.» Wo aber im Verlauf der Entwicklung zur Göttin in einer heiligen Syzygie (z.B. Isis und Osiris, Anath und Baal) ein Gott hinzutritt, ist die Weiblichkeit die «ursprüngliche göttliche Macht, von der der Mann, König und Gott, abhängig ist». Die Vermählung mit der Göttin bedeutet die Errettung, Auferstehung und Inthronisation des sterbenden Gott-Königs<sup>53</sup>. Im Zuge stärkerer Patriarchalisierung wird dann die Göttin zur menschlichen Partnerin bzw. zum Volk Israel als Gemahlin Gottes reduziert<sup>54</sup>.

Lissners Vorliebe zu apersonalen-immanenten Gottesaussagen wurde schon erwähnt (vgl. Anm. 2 und 19). Daly will, wie schon gezeigt wurde, im Anschluß an Tillich die Subjekt-Objekt-Struktur des Theismus transzendieren, um die Freiheit des Menschen zu wahren. Der jenseitige Gott, der Richter ist und Schuldgefühle weckt, wird als Symbolfigur der männlich-dominierten Gesellschaft zur Unterdrückung der Frau verstanden. Auch Dalys Tendenz zum Immanentismus ist offenkundig. Ebenso sieht Chr. Mulack das Weibliche als Urgrund und Ursprung alles Gewordenen.

Die Folgen dieser apersonalen immanentistischen Gottesvorstellung können nicht ignoriert werden: Gott ist kein Du, kein Schöpfer und Erlöser, kein Richter und Vollender; der Mensch ist frei und keinem personalen Gott verantwortlich, letztlich nicht Geschöpf, sondern Teil und Ausfluß des ewigen Urgrunds. Das Leben verläuft, wie bei Daly und Mulack herausgestellt wurde, zyklisch, weiblich-kreisförmig und nicht männlich-linear. Mag diese Sicht von der «Teilnahme am Sein», vom Nicht-Kreatur-Sein und der Freiheit zunächst berauschen, kann doch der hohe Preis, der dafür bezahlt werden muß, nicht verschwiegen werden: Es fehlt bei Gott und beim Menschen die ontologische Qualität des Einmaligen und Personalen, d.h. das personale Geliebt-, Gewollt-, Geschaffen- und Erlöst-Sein des Menschen und der personale Grundcharakter

<sup>53</sup> Vgl. ebd. 69f.

<sup>54</sup> Vgl. ebd. 73-75.



der Begegnung, der Selbstoffenbarung Gottes, der Vergebung (gelingt es tatsächlich, Schuld nur als Folge des patriarchalen Gottesbildes wegzuerklären?) und der Berufung zur ewigen Vollendung; der zu zahlende Preis ist die personale Unsterblichkeit.

Bei der Frage, ob die Gottheit als Gott oder Göttin, als Vater oder Mutter angesprochen werden soll, handelt es sich um mehr als eine verbale Kosmetik, um mehr als eine Redensart oder eine akademische Subtilität — es handelt sich um eine folgenreiche Entscheidung. Die enormen Konsequenzen einer solchen Änderung mögen überraschen, sowohl jene, die keine besonderen Unterschiede («nur» biologische!) zwischen den Geschlechtern erkennen können und sich deshalb solche Konsequenzen nicht erklären können, als auch jene, die den Grundsatz akzeptieren, daß Gott weder männlich noch weiblich, sondern transsexuell ist.

Bei näherer Hinsicht handelt es sich jedoch nicht darum, wie Gott in sich ist, sondern wie sich der transsexuelle, transzendente, personale Gott zeigt, wenn er sich in dieser Welt den Menschen offenbart. Überraschenderweise bieten die Vertreterinnen der FTh selber Argumente für die Beantwortung der Frage, warum dieser sich offenbarende, personale Gott — dieser Theismus sei einmal vorausgesetzt — sich männlich zeigt.

So stellt R. R. Ruether<sup>55</sup> die These auf, in den alten Mythen könne man «eine Welt entdecken, deren Denkweisen nicht in diese Dualismen verfallen. Insbesondere der Begriff geschlechtlicher Gegensätzlichkeit fehlt in den alten Mythen». Der Dualismus ist eine moderne Sicht, die an die alte Göttin herangetragen worden sei. «Die Gegensätzlichkeit von Natur und Kultur, Sexualität und Spiritualität, Kinderbetreuung und Herrschaft, Immanenz und Transzendenz, Feminität und Maskulinität wird als gegeben hingenommen und die Göttin als Repräsentantin von Natur, Sexualität, Kinderbetreuung, Immanenz und das Feminine geliebt und abgelehnt.» Einige der hier aufgestellten Gegensätze sind sehr «künstlich» und ideologisch eingefärbt, wie wenn menschliche Sexualität nicht vom Geist geprägt und Kinderbetreuung eine

<sup>55</sup> *Sexismus*, 72; 74: «Während in den alten Mythen Götter und Göttinnen auf dem Boden einer einzigen physisch-spirituellen Realität angesiedelt waren, macht sich der männliche Monotheismus daran, die Realität in einem Dualismus von transzendtem Geist (Verstand, Ego) und untergeordneter körperlicher Natur aufzusplittern.»

erniedrigende Aufgabe wäre. Doch gilt nach Ruethers Argumentation, daß Gott, wenn er tatsächlich transzendent ist — wie es der christliche Glaube annimmt — «männlich» wirkt. Auch Daly stellt dem jenseitigen, personalen, patriarchalen Gott die Immanenz Gottes gegenüber, Mulack dem «patriarchalen Götzen» die Eloah als «Repräsentantin der Ganzheit». Mulack betont sehr stark die Polarität (mit den Momenten der Einheit und Unterschiedenheit) der Geschlechter, wobei sie die weiblichen Denkformen des Identifizierens und des harmonischen Sowohl-Als-auch als Gegensatz zur männlichen Denkform des Trennens, Analysierens und des Entweder-Oder versteht. Die weibliche Weisheit steht so dem männlichen Intellekt gegenüber. Der «Dualismus» von Mann und Frau entspricht also dem Gegenüber von transzendtem Gott und Schöpfung, die holistische Vereinheitlichung führt dagegen zur Immanentisierung Gottes; diese widerspricht aber der christlichen Selbstoffenbarung Gottes.

Im Ergebnis — allerdings nicht in der Schlußfolgerung — stimmen die genannten Feministinnen letztlich mit August Vettters «Symbolik der Geschlechter»<sup>56</sup> überein. Vetter konnte zeigen, daß die imaginative Intuition bei den verschiedensten Völkern gewisse Polaritäten in der Natur wie: der Himmel - die Erde, der Tag - die Nacht, der Logos - die Moira, der Logos - die Sophia, mit der Polarität von Mann und Frau parallelisiert. Mag es Ausnahmen<sup>57</sup> geben, so überrascht die auch von den Feministinnen anerkannte Intuition, daß das von außen Kommende, Weckende, Analysierende, Aktive mehr dem Männlichen, das Immanente, Bergende, Aufnehmende, Weisheitsvolle aber mehr dem Weiblichen entspricht.

Diese Überlegungen lassen verstehen, weshalb der in sich transsexuelle Gott als der gegenüber der Schöpfung aktive, personale und transzendente Schöpfer und Erlöser männliche Züge annimmt und eine Göttin mehr den Urgrund im immanentisch-pantheistischen Sinn bezeichnet.

<sup>56</sup> In: J. TENZLER (Hrsg.), *Urbild und Abglanz* (Festgabe f. H. Doms), Regensburg 1972, 255-267.

<sup>57</sup> Wenn allerdings im Deutschen (im Gegensatz zum Lateinischen und Griechischen) die Sonne weiblich und der Mond männlich ist, handelt es sich nur um eine scheinbare Ausnahme, die die Regel bestätigt: Im Norden ist die Sonne weiblich milder und der Mond rauher. Hier überlagern sich also mehrere Aspekte.

Das Wort Dalys, daß dann, wenn Gott männlich ist, das Männliche Gott sein muß, erweist sich in vielfacher Hinsicht als falsch: Einmal ist Gott in sich nicht männlich (auch wenn er als Vater angesprochen wird), sondern nimmt in seinem Bezug zur Schöpfung mehr männliche Züge an (ohne damit frauliche Verhaltensweisen zu verdrängen), dann ist nur Gott göttlich und nie das Männliche an sich, drittens ist das Symbol nie identisch mit dem Symbolisierten (schon gar nicht angesichts des Abstands zwischen Schöpfer und Geschöpf), und schließlich kann das Subjekt nach den Gesetzen der Logik nicht mit dem Prädikat ausgetauscht werden.

### **III. Theologiegeschichtliche Einordnung der feministischen Theologie**

Zum Abschluß sei in Erinnerung gerufen, daß die von den Feministinnen vertretene These von der kulturgeschichtlichen Epoche des Matriarchats kaum haltbar ist; schon deshalb steht die Gottesauffassung der FTh auf schwachem Fundament.

In Bezug auf die Gottesfrage ist die FTh ferner ein Ausläufer der sog. a-theistischen oder nichttheistischen Theologie, die den Theismus als die Auffassung von der Personalität Gottes einmal verneint, dann überwinden will und schließlich überraschenderweise bei der Immanenz Gottes landet, der dann als Tiefe, Eigentlichkeit oder Mitmenschlichkeit ausgesagt wird<sup>58</sup>. Bei M. Daly wird diese Entwicklung besonders deutlich.

Dieser Beitrag beschränkt sich auf das Problem der geschlechtsspezifischen Gottesaussage. Zur allseitigen Betrachtung des subtilen Themas und der feministischen Argumente wären allerdings noch einige zusätzliche Aspekte zu beleuchten, die hier nur angedeutet werden können: Die Analogie allen menschlichen Redens von Gott sei noch einmal betont, auch in bezug auf die Personalität und Transzendenz Gottes. Gott ist ein Du, aber nicht wie ein menschliches gegenüberstehendes Du, da er die gesamte Wirklichkeit umfaßt und durchdringt. Die Transzendenz Gottes darf auch nicht als klar von der Immanenz getrennt gedacht

<sup>58</sup> Mehr dazu: L. SCHEFFCZYK, Anm. 20.

werden; er ist trotz seiner Transzendenz dem Geschöpf innerlich. Auch Tillichs These — gleichgültig wie stark die einzelnen Feministinnen von ihm abhängen —, daß Gott als Subjekt den Menschen zum unfreien Objekt erniedrigen und der Theismus zwangsweise zur Unterdrückung führen würde, kann nicht überzeugen, denn einmal ist das eigentliche Du des Vaters nicht der Mensch, sondern der ewige Sohn, mit dem zusammen die übrigen Menschen vor den Vater hintreten<sup>59</sup> (vgl. Gal 4,5ff; Röm 8,15ff), und zum andern ist Gott die Liebe, die das wahre und freie Reifen des Menschen fördert.

Während die Feministinnen Gott als den immanenten Grund alles Seienden verstehen, ist die Bibel voll von Schilderungen des personalen Wirkens Gottes, der die Dinge ins Dasein ruft, die deshalb in ihrer Unterschiedenheit bejaht und gewollt sind, der Schuld vergibt und seinen Sohn und Geist sendet, damit die Menschen in die ewige Gemeinschaft mit ihm gelangen können. Der Gott des christlichen Glaubens ist kein repressiver Gott, wie die Feministinnen häufig behaupten, wohl aber verlangt seine Liebe eine vorbehaltlose Antwort in Liebe.

Universität Augsburg  
Universitätsstr. 10  
D-86135 Augsburg

<sup>59</sup> Die Direktheit zwischen Gott und Geschöpf, wie sie etwa im Judentum oder im Islam vertreten wird, ist durch das Dazwischensein des Sohnes «gemildert».

# HIJOS DE DIOS UNO Y TRINO POR LA GRACIA

## La filiación divina, fundamento y raíz de una espiritualidad

Catalina BERMÚDEZ MERIZALDE

---

**Sumario:** I. *La filiación divina en la Revelación y en los Padres* - II. *La filiación divina, obra de toda la Trinidad* - III. *Hijos en el Hijo* - IV. *«Tú eres mi Hijo»* - V. *Tú eres Cristo* - VI. *Ningún día sin Cruz* - VII. *«Abbá Pater»*

---

La filiación divina sobrenatural es una realidad gratuita y peculiar, distinta de la filiación en sentido amplio que se puede predicar de todas las creaturas respecto a Dios. Sólo la creatura racional elevada por la gracia puede dirigirse a Dios llamándole Padre en un sentido nuevo; el que nos enseñó Cristo: «Cuando os pongáis a orar decid: Padre nuestro» (Mt 6,9).

Por la gracia no solamente podemos llamarnos hijos de Dios, sino que lo somos realmente<sup>1</sup>; no es sólo un título sino una realidad que nos transforma profundamente: la filiación divina es la vocación suprema del hombre, y consiste en «la adopción a hijos en Cristo, Hijo Eterno, consustancial al Padre (...). Precisamente en esta vocación, “el misterio del hombre se manifiesta plenamente”»<sup>2</sup>.

Ser hombre en su realización más plena, significa llegar a ser hijo de Dios por adopción, no ser ya considerado como extraño, sino

<sup>1</sup> Cfr. 1 Jn 3,1; Rom 8,14-16; Eph 5,1-2.

<sup>2</sup> JUAN PABLO II, 1-I-91, Discurso *La filiación divina, vocación suprema del hombre* en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 1 (1991), p. 3; trad. castellana en *Documentos Palabra*, Madrid 1965, (DP) 1 (1991) p.1.

como amigo de Dios, y miembro, en Cristo, de la familia divina<sup>3</sup>.

Con el deseo de penetrar más aún en esta realidad tan central y atractiva de nuestra fe, intentaremos en estas líneas destacar algunos puntos de las enseñanzas del Fundador del Opus Dei, el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, sobre la filiación divina, ayudándonos de la doctrina teológica de Sto. Tomás de Aquino. Como es obvio, no se pretende agotar aquí la riqueza de esas enseñanzas; una riqueza a la vez profundamente teológica y mística, doctrinal y ascética.

El *sentido de la filiación divina* es como *el nervio central* del espíritu del Beato Josemaría Escrivá<sup>4</sup>, de toda su vida y de su predicación. Es el fundamento sólido y la raíz que todo lo vivifica<sup>5</sup>. Y por eso, el decreto pontificio sobre la heroicidad de sus virtudes se refiere a esta realidad: «Constantemente inmerso en la contemplación del misterio trinitario, puso en el sentido de la filiación divina en Cristo, el fundamento de una espiritualidad en la que la fortaleza de la fe y la audacia apostólica de la caridad se conjugan armónicamente con el abandono filial a Dios Padre»<sup>6</sup>.

Los escritos de Mons. Escrivá —que se encuentran ya entre los clásicos de espiritualidad cristiana<sup>7</sup>—, poseen una extraordinaria claridad y una particular capacidad de penetración espiritual. En ellos la filiación divina lo informa todo y «no está circunscrita a unos cuantos pasajes de sus escritos, por numerosos que fuesen (...). Si habla o escribe sobre la fe, se trata de la fe de los hijos de Dios, así como al predicar sobre fortaleza trata de la fortaleza de los hijos de Dios (...). Toda virtud, todo aspecto del existir cristiano —y aun humano en general—, está caracterizado desde dentro, en su vida, en su voz y en su pluma, por ser *de los hijos de Dios*»<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. *Ibidem*; Eph 2,19; J. VAN MEERSCH, *Grâce*, en DTC 6, col. 1613.

<sup>4</sup> Cfr. A. DEL PORTILLO, Presentación a *Es Cristo que pasa*, 21ª ed., Rialp, Madrid 1985, p. 13.

<sup>5</sup> Cfr. A. DE FUENMAYOR-V. GÓMEZ IGLESIAS-J.L. ILLANES, *El itinerario jurídico del Opus Dei, historia y defensa de un carisma*, Eunsa, Pamplona 1989, pp. 31 y 240.

<sup>6</sup> CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Decreto sobre la heroicidad de virtudes del Siervo de Dios Mons. Escrivá de Balaguer*, 9-IV-1990, AAS 82 (1990) 1453-1454.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 1454; A. DEL PORTILLO, Presentación a *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 1987, p. 12; votos de los censores teólogos en *Itinerario de la causa de Canonización*, Documentos Mundo Cristiano, Madrid 1991, p.41.

<sup>8</sup> F. OCÁRIZ, *La filiación divina, realidad central en la vida y en las enseñanzas de Mons. Escrivá de Balaguer*, en AA. VV., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei* Eunsa, Pamplona 1985, p. 176.

Por otra parte, como es sabido, en las obras de Sto. Tomás encontramos con una profundidad incomparable el fundamento teológico de la doctrina sobre la filiación divina, de modo particular en los comentarios a las epístolas de San Pablo a los Romanos, Efesios y Gálatas y en la Suma Teológica III, q. 23. Guiado por las palabras de San Pablo, en sus comentarios Sto. Tomás expone su propio pensamiento, buscando el sentido de cada frase y de cada palabra. Estos comentarios tienen aún mucho que decir al hombre actual y podrán dar luz al tema que trataremos en las siguientes líneas<sup>9</sup>.

## I. La filiación divina en la Revelación y en los Padres<sup>10</sup>

Los términos *filiación* y *paternidad* pueden tomarse en sentidos diversos. Estrictamente expresan las relaciones que derivan de la generación, que son relaciones de origen y semejanza: de esto deriva la igualdad de naturaleza<sup>11</sup>. En sentido moral implican algunas relaciones como la autoridad, la piedad, el afecto. Comportan también algunas obligaciones jurídicas, como el derecho a la herencia, recibir el nombre, etc. Por analogía con las relaciones derivadas de la generación natural, esos términos se aplican con frecuencia a otro tipo de relaciones de origen y semejanza: del artista a su obra, del escritor a su libro. En este contexto hay que situar el concepto de *adopción*, que Sto. Tomás define así: asunción gratuita de una persona extraña a la condición de hijo y heredero<sup>12</sup>.

Los términos de *filiación* y *paternidad* se usan también para designar las relaciones de los hombres con Dios. En otras religiones también se invoca a Dios como *Padre*, pero la Revelación cristiana asigna un contenido profundamente original a estas relaciones: por Cristo y en Cristo se ilumina la vida de los hombres, que han sido

<sup>9</sup> Cfr. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Super epistolas S. Pauli Lectura* I-II, P. Cai, Marietti, Romae 1953<sup>8</sup>; se citarán abreviadamente: *In ep ad Rom*, *In I ep ad Cor*, etc., remitiendo a la numeración correspondiente a la ed. Marietti; cfr. también PIO XII, alloc. *Oculis nostris*, 14-I-1958, en AAS 50 (1958) 150-152; J. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino: vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 251, 253-254; C. BERMUDEZ, *Aspectos de la doctrina de la gracia los comentarios de Sto. Tomás a las epístolas paulinas*, Tesis Doctoral, Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1990.

<sup>10</sup> Se ofrece aquí un resumen muy breve a modo de introducción a las páginas que siguen y como fundamento de las enseñanzas del Fundador del Opus Dei.

<sup>11</sup> Cfr. S.Th. III, q. 32, a. 3.

<sup>12</sup> «*Personae extraneae in filium et haeredem gratuita assumptio*» (S.Th. III, q. 23, a. 1).

hechos por la gracia «verdaderos hijos de Dios y partícipes de la naturaleza divina»<sup>13</sup>, para que, «hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: *Abbá, Padre*»<sup>14</sup>.

En la Sagrada Escritura encontramos los términos *filiación divina* y *paternidad* tomados en diversos sentidos y con una gran variedad de significados<sup>15</sup>.

En el Antiguo Testamento el nombre de *Padre* es aplicado a Dios pocas veces y casi siempre en relación al Pueblo de Israel tomado como colectividad (Ex 4,22-23; Os 1,1). Esta paternidad se sitúa en un orden prevalentemente extrínseco, en base a unas relaciones jurídicas y morales. Para sugerir lo infinito del amor divino y sus matices de gratitud, de ternura, de fuerza y solicitud, los profetas han comparado a Dios con un Padre, con una madre, con un esposo, un médico o un pastor, poniendo el acento en la idea de dominio, por parte de Dios, y de servicio y temor, por parte del hombre. Pero la interpretación que se encuentra en los escritos rabínicos anteriores y contemporáneos a Cristo, muestran que el término *Padre* aplicado a Dios no tenía un sentido propio; era un nombre más entre los usados para sustituir el nombre de Yahvé<sup>16</sup>.

En el Nuevo Testamento en cambio, la filiación divina ocupa un lugar central. El uso de vocablos como *Dios Padre* y *Padre que está en los cielos, Abbá*, u otros semejantes, adquieren en la predicación de Cristo una posición privilegiada y una plenitud de significado<sup>17</sup>. «La palabra *Abbá* forma parte del lenguaje de la familia y testimonia esa particular comunión de personas que existe entre el Padre y el Hijo engendrado por El (...). Cuando, para hablar de Dios, Jesús utiliza esa palabra, debía causar admiración, e incluso escandalizar a sus oyentes. Un israelita no la habría utilizado ni en la oración. Sólo quien se consideraba Hijo de Dios en un sentido propio podía hablar así de El y dirigirse a El como Padre: *Abbá*, es decir, padre mío, papaíto, papá»<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 40.

<sup>14</sup> Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

<sup>15</sup> Cfr. CH. BAUMGARTNER, *Grâce*, en *DS*, t.6 (1965) coll. 715-718; G. SHCRENK, *Pater*, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Padeña, Brescia 1980, coll. 1216-1306.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>17</sup> Cfr. Mt 6,9; Mt 5,48; Mc 14,36; también a través de parábolas el Señor propone esa realidad: Lc 15,11 y ss.

<sup>18</sup> JUAN PABLO II, Audiencia *Jesús, Hijo de Dios nos alcanza la filiación divina*, 1-VII-87, en *Insegnamenti*, o.c., 3 (1987) p. 4; trad. castellana en *DP* 111 (1987), p.176.



En efecto, esa expresión en boca de Jesús revela, no sólo la misteriosa relación recíproca entre el Hijo y el Padre, sino también, la conciencia de esa relación única y exclusiva y «toda la verdad de la vida íntima de Dios en su profundidad trinitaria»<sup>19</sup>.

En los demás libros del Nuevo Testamento el término *Padre* se predica de Dios numerosas veces; al menos quince en los escritos paulinos en el sentido preciso de Paternidad sobrenatural y respecto al *hombre nuevo* o *nueva criatura*. Destacan por sus numerosas referencias a la filiación divina los escritos de San Juan, que, junto con los de San Pablo «fijan el concepto de la filiación divina como don de la nueva vida al hombre, por obra de Cristo, mediante el Espíritu Santo»<sup>20</sup>.

Al término *Padre* referido a Dios, corresponde el de *adopción* aplicado a los hombres. En el Nuevo Testamento el término *adopción* y derivados, aparece sólo cinco veces y exclusivamente en San Pablo. Es el único escritor del Nuevo Testamento que lo emplea para referirse a la filiación divina sobrenatural<sup>21</sup>.

En la Tradición Patrística encontramos una inagotable riqueza de doctrina acerca de la filiación divina. Para designar el efecto de la adopción sobrenatural, los Padres griegos utilizaban frecuentemente los términos *divinización* y *deificación*, pero en muchos predomina el de *adopción* por ser considerado más bíblico<sup>22</sup>. Como ejemplo se pueden citar a San Ireneo y a San Cirilo. San Ireneo afirma que «si el Verbo se ha hecho carne y si el Hijo de Dios se hizo hijo del hombre, ha sido para que el hombre, entrando en comunión con el Verbo, y recibiendo el privilegio de la adopción, llegase a ser hijo de Dios»<sup>23</sup>.

Por su parte, San Cirilo de Alejandría distingue entre la filiación divina del cristiano que es por la gracia, y la de Cristo que es Hijo de Dios por naturaleza. Por Cristo, afirma, somos elevados a la dignidad sobrenatural y somos hechos hijos de Dios, aunque no

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>20</sup> IDEM, Audiencia *El don de la filiación divina*, 26-VII-1989, en *Insegnamenti*, o.c., 2 (1989) p. 143; trad. castellana en DP 91 (1989) p. 181; cfr. Eph 1,5; Gal 4,4-6; Rom 8,15; 28-30; Jn 1,12; I Jn 3, 9 e 5,9.

<sup>21</sup> Cfr. Rom 8,15 e 8,23; Gal 4,5; P. BONNETAIN, *Grâce chez S. Paul* en *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. 3 (1938) 1022.

<sup>22</sup> Cfr. L. LIGIER, *Grâce*, en *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, Letouzey, Paris 1962, pp. 141-149.

<sup>23</sup> SAN IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, III, 19, 1 (PG 7,939).

del mismo modo en que El es Hijo; nosotros lo somos por vía de semejanza, por la gracia que nos hace hijos de Dios<sup>24</sup>.

El pensamiento de los Padres en Occidente es sustancialmente el mismo, aunque en algunos casos con un enfoque diverso. Es expresivo del pensamiento patrístico en este punto, el siguiente texto de San Agustín: «Por una admirable condescendencia, el Hijo de Dios, su Único según la naturaleza, se ha hecho hijo del Hombre, para que nosotros, que somos hijos del hombre por naturaleza, nos hagamos hijos de Dios por gracia»<sup>25</sup>.

En todo caso, el papel central de Cristo en la deificación del cristiano es tema básico en el pensamiento de los Padres, tanto griegos como latinos. Son unánimes en afirmar que la divinización o la adopción se realiza *en Cristo*, puesto que participando del Hijo, somos hechos partícipes del Padre, porque El mismo es el Verbo del Padre<sup>26</sup>.

## II. La filiación divina, obra de toda la Trinidad<sup>27</sup>

El misterio de la filiación adoptiva aparece revelado en el Nuevo Testamento en relación estrecha con el misterio de la Santísima Trinidad, y es así como lo encontramos también en Sto. Tomás. Acudiendo a la inagotable riqueza de la Escritura y de la tradición patrística, el Aquinate afirma que la participación sobrenatural de la vida divina conferida por la gracia, se realiza como una adopción filial. Dios adopta gratuitamente al hombre, haciéndolo idóneo por la gracia, para constituirlo en hijo y también heredero<sup>28</sup>.

Esta acción, como todo efecto creado, es común a toda la Trinidad, que actúa *ad extra*. Por tanto, cada una de las Personas divinas está presente según lo que le es propio. De ahí que Sto. Tomás considere concretamente que la filiación divina del cristiano es y se constituye como relación a las tres divinas Personas:

<sup>24</sup> Cfr. *In Io Ev.*, 1, 12 (PG 75, 1229a).

<sup>25</sup> SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XXI, 15, trad. de J. Díaz de Beyral, Apostolado de la Prensa, Madrid 1929.

<sup>26</sup> Cfr. J. H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Beauchesne, Paris 1968, pp. 61-63.

<sup>27</sup> En este apartado y en el siguiente se recoge solamente y de modo breve la doctrina tomista que se refiere a esos temas.

<sup>28</sup> Cfr. S.Th. III, q. 23, a. 1, c.

«Aunque la adopción sea común a toda la Trinidad, se le apropia al Padre como a su autor, al Hijo como a su ejemplar y al Espíritu Santo como a quien imprime en nosotros la imagen del ejemplar»<sup>29</sup>. En este sentido, cuando llamamos a Dios *Padre*, *Padre nuestro*, nos referimos a toda la Trinidad, lo mismo cuando se usan todos los demás nombres de Dios relativos a las creaturas<sup>30</sup>.

Esta misma doctrina se recoge sustancialmente en los comentarios de Sto. Tomás a las epístolas paulinas, con una impronta más viva, más cercana a los libros inspirados<sup>31</sup>.

El Aquinate no tiene inconveniente, como hemos visto, en afirmar que la filiación adoptiva es relación a las tres Personas y no sólo al Padre. En otras palabras, siendo la Trinidad causa única de nuestra filiación adoptiva, el efecto de esa única acción, nos lleva a cada una de las tres Personas en su unidad y también en su distinción.

### III. Hijos en el Hijo

La elevación sobrenatural ha sido frecuentemente considerada como una real participación, introducción, de la criatura en la misma vida íntima intratrinitaria, y «dentro» de la Trinidad se puede intuir una específica acción de cada una de las tres Personas: estaríamos en el ámbito de lo propio de cada una, y se trataría no sólo de una mera atribución o apropiación<sup>32</sup>.

Los textos de Sto. Tomás estudiados para ilustrar este aspecto, coinciden en afirmar que existe una relación de semejanza entre la filiación adoptiva (la nuestra), y la filiación divina natural (la de

<sup>29</sup> *Ibidem*, a. 2, ad 3<sup>um</sup>; cfr. In III Sent., d. 10, q. 2, a. 1, q1a 2; S.Th. III, q. 3, a. 4, ad 3<sup>um</sup>.

<sup>30</sup> Cfr. S.Th. III, q. 23, a. 2, c.

<sup>31</sup> Así por ejemplo, en los saludos de San Pablo a los destinatarios de sus cartas, les recuerda que los dones recibidos provienen de toda la Trinidad. A los Romanos les dice: «a todos los que estáis en Roma, amados de Dios, llamados a ser santos, gracia y paz a vosotros de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo» (Rom 1,7). Expresiones semejantes se dan en cada una de las epístolas (cfr. Gal 1,3; I Cor 1,3; Phil 1,2, etc). Sto. Tomás se sirve de estos pasajes paulinos para referirse a la eficiencia de las Personas divinas en cuanto a la adopción sobrenatural; cfr. In ep ad Rom, n. 71; In ep II ad Cor, n. 10.

<sup>32</sup> Cfr. S.Th. I, q. 43; F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, Eunsa, Pamplona, 1972, cap. III; la Sagrada Escritura parece ofrecer pasajes en este sentido y los comentarios tomistas correspondientes ofrecen elementos que pueden confirmarlo. Véase por ej. In ep ad Rom, n. 704, In ep ad Gal, n. 181, In Io Ev, n. 791.

Cristo), en términos de participación. Se trata de una afirmación ciertamente importante.

Hemos visto ya algunos pasajes de San Pablo: «Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo (...) a fin de que recibiésemos la adopción de hijos suyos. Y puesto que sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama ¡*Abbá, Padre!*. De manera que ya no somos siervos sino hijos; y como somos hijos, también herederos por gracia de Dios» (Gal 4,4-7). Comentando este pasaje, Sto. Tomás considera que no es posible alcanzar esa adopción si no es conformándonos con el Verbo: «Ninguno puede ser hijo adoptivo si no se une y adhiere al Hijo Natural»<sup>33</sup>. Como consta en la Escritura, Dios envió a su Hijo para que conformándonos con El fuéramos hechos hijos adoptivos, mediante la gracia por Cristo: *secundum gratiam per Christum*<sup>34</sup>.

Esta maravillosa realidad se ilumina aún más intensamente si consideramos que nuestra filiación adoptiva es cierta participación e imagen de la filiación natural<sup>35</sup>, que equivale a participar de la filiación de Cristo, es decir, del Verbo Encarnado, en cuanto distinto del Padre y del Espíritu Santo. Este modo de semejanza o asimilación con el Hijo, se realiza a través de la gracia *gratum faciens*, llamada también *gracia de adopción*<sup>36</sup>.

Es posible intuir, por tanto, una peculiar y propia relación con el Hijo, con Cristo: «ninguno puede participar de algo a no ser mediante aquel que es tal por propia naturaleza»<sup>37</sup>, repite Sto. Tomás. De ahí que «es necesario que la adopción de los hijos sea realizada por el Hijo natural»<sup>38</sup>.

Se afirma así de modo explícito la relación de participación de los hijos adoptivos en la Filiación Subsistente: se trata de una verdadera semejanza y asimilación participada de una única filiación: la de Cristo.

En los escritos de Sto. Tomás se puede intuir también una doctrina acerca de la identificación con Cristo, en íntima relación

<sup>33</sup> In ep ad Gal, n. 181; cfr. In Io Ev, n. 216.

<sup>34</sup> In ep ad Gal, n. 209.

<sup>35</sup> Cfr. Rom 1,4; In ep. ad Rom, n. 48.

<sup>36</sup> Cfr. In ep ad Rom, n. 46.

<sup>37</sup> «*Nihil consequitur participationem alicuius nisi per id quod est per naturam suam tale*» (In ep ad Eph, n. 9); cfr. In ep ad Rom, n. 48.

<sup>38</sup> In ep ad Eph, n. 9.

con su enseñanza acerca de la filiación adoptiva. En los comentarios al *corpus paulinum*, el tema se hace presente, de modo particular por la frecuente referencia a la vida en Cristo y en las expresiones *in Christo Iesu*, *in Domino*, u otras semejantes, que aparecen 164 veces en las cartas de San Pablo<sup>39</sup>. No se refieren solamente al Cristo total (la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo), ni son siempre equivalentes a *con Cristo* o a *por medio de Cristo*, sino que expresan una verdadera identificación del hombre en gracia con Jesucristo<sup>40</sup>.

Esto hace evidente la dimensión cristológica que poseen todas las enseñanzas de San Pablo. En sustancia podríamos decir que toda su obra es una cristología, porque toda ella converge sobre la persona y misión de Cristo. Sto. Tomás considera que toda la doctrina contenida en las epístolas paulinas se refiere a la gracia de Cristo. Es *tota de gratia Christi*<sup>41</sup>, considerada en sus múltiples aspectos: la gracia en sí misma, la gracia de Cristo, en los fieles, en los sacramentos, etc. Cualquiera que sea el aspecto bajo el que se la considere, se llega a la fórmula típicamente paulina: *En Cristo Jesús (in Christo Iesu)*. Se la encuentra en todas las epístolas excepto en la que escribe a Tito. Aunque San Juan también se refiere a la vida de Cristo *en el cristiano*, y a la vida del cristiano *en Cristo*, sin embargo esta doctrina alcanza en San Pablo un significado y una variedad de aplicaciones especialmente características<sup>42</sup>.

Al comentar los abundantes pasajes en los que emplea la expresión *in Christo* u otras semejantes, Sto. Tomás indica su significado y valor. Normalmente se refiere a la Persona de Cristo en su función de Salvador y Redentor de los hombres, por cuya Pasión,

<sup>39</sup> Cfr. A. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel «In Christu Iesu»*, Martouzy 1892; sobre el sentido de la fórmula: A. WICHENHAUSEN, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, Herder, Friburg i. Br. 1956<sup>2</sup>.

<sup>40</sup> Cfr. M. MEINERTZ, *Teología del Nuevo Testamento*, Fax, Madrid 1966, p. 414; esa expresión central en la teología de San Pablo ha sido objeto de numerosos estudios; por ejemplo, F. BUCHSEL, "In Christum" bei Paulus, *ZNW* 42 (1942) 121-158; J. DUPONT, *L'union avec le Christ suivant St. Paul*, Bruges 1952; S. Zedda, *Prima Lettura di S. Paolo*, Padeia, Brescia 1973<sup>3</sup>.

<sup>41</sup> In ep S. Pauli, prologus, o.c., n. 11.

<sup>42</sup> Cfr. F. PRAT, *La teología di San Paolo*, vol. II, S.E.I., Torino 1961, pp. 288-289; 382; algunos autores consideran que el significado propiamente teológico, en sentido fuerte, de esta expresión paulina, es el que connota a Cristo como centro y principio de vida, del cual todos y cada uno de los cristianos reciben la salvación. Desde esta perspectiva, Cristo es visto como Mediador y Cabeza del Cuerpo; cfr. A. Dalbesio, en *AA.VV., Il Messaggio della salvezza*, vol. 7, L.D.C., Torino 1990, pp. 84-85.

Muerte y Resurrección, nosotros hemos obtenido también una vida nueva. La identificación íntima con Cristo se refiere, en el orden de la gracia, a la *nueva criatura* por la cual Cristo vive en nosotros y nosotros en Él, somos asimilados a él, nos revestimos de él.

Este es el uso más frecuente y con un significado más intenso, de las expresiones paulinas referidas a nuestro ser *en Cristo* o *por Cristo*, a la luz de lo cual se comprende mejor la vocación cristiana como una llamada a la identificación con Él<sup>43</sup>.

#### IV. «Tú eres mi Hijo»

A la luz de esta doctrina podemos abordar ahora las enseñanzas de Mons. Escrivá de Balaguer. Hay que advertir que sus escritos no son un tratado teórico. Contienen doctrina vivida en la que se reflejan en un entrelazamiento admirable, la hondura teológica con la experiencia del trato personal con Cristo alimentado por la contemplación y meditación asidua del Evangelio. Los rasgos más característicos de su figura se encuentran —afirma el decreto pontificio sobre la heroicidad de sus virtudes—, «en su vida de oración y en esa asidua experiencia unitiva que hizo de él un contemplativo itinerante»<sup>44</sup>.

El sentido profundo de la filiación divina que actuaba como fecundo cimiento de su vida espiritual lo había aprendido ya desde niño. Pero por querer de Dios cobró fuerza en un momento concreto, determinante, en el año 1931. Este episodio posee una particular importancia en orden a comprender mejor el alcance teológico de las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá sobre la filiación divina. Dios quiso dejar en su alma una huella indeleble, una certeza fundamental que habría de orientar decisivamente su vida.

Eran para Mons. Escrivá, momentos de gran aflicción interior y de graves dificultades e incomprensiones, que en lugar de

<sup>43</sup> Se encuentra también un uso más atenuado o genérico en el que *in Christo Iesu* no significa más que «ser cristianamente, ser según los principios del cristianismo, o vivir según el Evangelio», y entonces ser en Cristo viene a ser en estos casos el principio de la solidaridad cristiana, o la vida cristiana en general. De hecho, podría sustituirse *in Christo* por *in Evangelio*, sin que se produzcan grandes cambios en el sentido de la frase; cfr. F. Prat, o.c., vol. II, pp. 289-290; 383; AA. VV., *Il Messaggio della Salvezza*, o.c., vol. VII, p. 665.

<sup>44</sup> CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Decreto sobre la heroicidad de virtudes del Siervo de Dios Mons. Escrivá de Balaguer*, o.c., p. 1453.

desanimarle, le movían a rezar y a confiar en Dios Padre. Un día de otoño de 1931, yendo por la calle, estuvo considerando algunos acontecimientos relacionados con su vida interior, que le habían ofrecido luces nuevas sobre algunos aspectos esenciales del carisma fundacional del Opus Dei<sup>45</sup>. Lo refiere él mismo en sus apuntes personales: «Estuve considerando las bondades de Dios conmigo y, lleno de gozo interior, hubiera gritado por la calle, para que todo el mundo se enterara de mi agradecimiento filial: ¡Padre, Padre! Y — si no gritando— por lo bajo, anduve llamándole así (¡Padre!) muchas veces seguro de agradecerle»<sup>46</sup>.

Pocos días más tarde esos sentimientos volvieron a aflorar y unas palabras de la Escritura se grabaron con especial fuerza en su alma: «Tú eres mi Hijo» (Ps 2,7). Palabras reveladas, que seguramente habría meditado repetidas veces, pero cuyo significado contempla repentinamente con una luz nueva. En ese momento, como él mismo relata, «sentí la acción del Señor que hacía germinar en mi corazón y en mis labios, con la fuerza de algo imperiosamente necesario, esta tierna invocación: ¡Abbá, Pater!»<sup>47</sup>. Invadido de gozo, como embriagado por la conciencia de su filiación divina, experimentó en ese momento, una profunda certeza: ¡soy hijo de Dios!. La respuesta espontánea brotó también con palabras de la Escritura: ¡Abbá, Pater!, ¡Abbá, Abbá, Abbá!<sup>48</sup>. Y enseguida, narra en sus apuntes, «sentí afluir la oración de afectos, copiosa y ardiente»<sup>49</sup>.

Es como si en esos instantes, Dios hubiera abierto ante sus ojos una puerta, y tras ella, un modo nuevo y luminoso de contemplar la realidad, al que el Fundador del Opus Dei había intentado acercarse

<sup>45</sup> Se trata de un episodio sucedido el 7 de agosto de 1931, un mes antes del que estamos relatando. Vid. A. DE FUENMAYOR - V. GÓMEZ IGLESIAS - J. L. ILLANES, *El itinerario jurídico*, o.c., p. 31; para un estudio acerca del alcance y significado de ese hecho vid. P. Rodríguez, *Omnia traham ad meipsum. Il significato di Giovanni 12,32 nell'esperienza spirituale di Mons. Escrivá de Balaguer* in «Annales Theologici», 6 (1992) 5-34.

<sup>46</sup> *Apuntes íntimos* n. 296, citado en A. DE FUENMAYOR - V. GÓMEZ IGLESIAS - J. L. ILLANES, *El itinerario jurídico*, o.c., p. 31.

<sup>47</sup> *Carta* del 9-I-1959, citada en F. GONDRAND, *Al paso de Dios*, Rialp, Madrid 1984, p. 66; cfr. A. DE FUENMAYOR - V. GÓMEZ IGLESIAS - J. L. ILLANES, *El itinerario jurídico*, o.c., p. 31.

<sup>48</sup> Cfr. RHF 20199, p. 13, citado en F. GONDRAND, *Al paso de Dios*, o.c., p. 66.

<sup>49</sup> *Apuntes íntimos*, n. 334, citado en A. DE FUENMAYOR - V. GÓMEZ IGLESIAS - J. L. ILLANES, *El itinerario jurídico*, o.c., p. 31.

muchas veces, porque lo necesitaba, y en el que encontró, sin pretenderlo, con fuerza arrolladora, el auténtico sentido de su vocación, la roca más segura para la misión que Dios le había confiado.

Las palabras del Salmo que escuchó aquel día en su alma, poseen en la Escritura un claro significado mesiánico y, a la luz del Nuevo Testamento, constituyen una afirmación de la divinidad de Jesucristo<sup>50</sup>. En la experiencia espiritual del Fundador del Opus Dei, cobraron, además, un sentido nuevo, una comprensión y aplicación viva, recibida sobrenaturalmente, del significado bíblico-teológico de ese texto.

Ser hijo de Dios corresponde ante todo a Cristo, Hijo Unigénito por naturaleza, eternamente engendrado del Padre<sup>51</sup>. Pero en El, el Amor divino con toda su fuerza santificadora nos ha hecho también sus hijos: «ved qué amor hacia nosotros ha tenido el Padre, queriendo que nos llamemos hijos de Dios y lo seamos» (I Jn 3,1). Esta realidad es tan profunda que afecta a lo más íntimo del ser del hombre. Este es regenerado por la gracia y, en palabras de Sto. Tomás, como constituido en un nuevo ser por participación en la naturaleza divina<sup>52</sup>.

Solamente a la luz de esta realidad sobrenatural podremos captar cuál es nuestra verdadera dignidad. «No lo olvidéis —decía el Fundador del Opus Dei—, el que no se sabe hijo de Dios, desconoce su verdad más íntima»<sup>53</sup>. «Qué confianza, qué descanso, qué optimismo os dará, en medio de las dificultades, sentirnos hijos de un Padre, que todo lo sabe y todo lo puedes»<sup>54</sup>. «A lo largo de los años, he procurado apoyarme sin desmayos en esta gozosa realidad (...) Sé que eres mi Padre, y he visto siempre que los pequeños están absolutamente seguros de sus padres. Mi experiencia sacerdotal me ha confirmado que este abandono en las manos de Dios empuja a

<sup>50</sup> Cfr. Hebr 5,6-9 y Act 13,32-33, en los que el Salmo 2 es referido a Cristo; cfr. también el *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992, nn. 2606, 745, 653, 2836 y 2836, en los que aparece este Salmo en relación estrecha con el misterio de Jesucristo.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibidem*, nn. 441-445.

<sup>52</sup> Cfr. S.Th. I-II, q. 110, a. 2; cfr. In ep ad Gal, n. 65, In II ep ad Cor, n. 192; *Catecismo de la Iglesia Católica*, o.c., nn. 505; 458-460.

<sup>53</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, o.c., n. 26.

<sup>54</sup> *Carta* del 9-I-1959, citada en F. GONDRAND, *Al paso de Dios*, o.c., p. 67.



las almas a adquirir una fuerte, honda y serena piedad, que impulsa a trabajar constantemente con rectitud de intención»<sup>55</sup>.

Apoyados en los testimonios de nuestra fe, podemos «proclamar el valor y la dignidad de la humana naturaleza y afirmar que, mediante la gracia que nos eleva al orden sobrenatural, hemos sido creados para alcanzar la dignidad de hijos de Dios. Osadía ciertamente increíble, si no estuviera basada en el decreto salvador de Dios Padre, y no hubiera sido confirmada por la sangre de Cristo y reafirmada y hecha posible por la acción constante del Espíritu Santo»<sup>56</sup>.

Esta es la gran novedad que Dios ha donado a sus creaturas predilectas: nos ha hecho «capaces de participar en la intimidad divina de la Trinidad»<sup>57</sup>, «en esta corriente de amor, que es el amor del Dios Uno y Trino»<sup>58</sup>.

## V. Tú eres Cristo

Aquella experiencia singular del otoño de 1931 no permaneció como un suceso aislado. La semilla así plantada por Dios, estaba destinada a germinar y a dar mucho fruto en miles de almas. Desde ese momento la doctrina sobre la filiación divina se convirtió en tema constante de su predicación y supo transmitirla incansablemente, con don de lenguas, por todo el mundo.

El Fundador del Opus Dei recordó en muchas ocasiones aquel acontecimiento, que había dejado consignado en sus notas personales, sin aludir habitualmente a las circunstancias en las que había tenido lugar<sup>59</sup>.

Esas sucesivas referencias cobran especial relevancia, en orden a captar en profundidad el significado, o mejor, la comprensión que el Beato Josemaría alcanzó de esas iluminaciones acerca de la filiación divina, y la relación estrecha que guardan con el espíritu del

<sup>55</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, o.c., n. 143.

<sup>56</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, o.c., n. 133.

<sup>57</sup> *Ibidem*, n. 65.

<sup>58</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, o.c., n. 252.

<sup>59</sup> Decía por ejemplo en una ocasión: «Por motivos que no son del caso -pero que bien conoce Jesús que nos preside desde el Sagrario-, la vida mía me ha conducido a saberme especialmente hijo de Dios, he saboreado la alegría de meterme en el corazón de mi Padre, para rectificar, para purificarme, para servirle, para querer y disculpar a todos, a base del amor suyo y de la humillación mía» (*Amigos de Dios*, o.c., n. 143).

Opus Dei que apenas tres años antes el Señor le había confiado<sup>60</sup>.

Un eco de aquellos acontecimientos lo encontramos en algunos escritos suyos, en los que se sirvió de los versículos del Salmo 2 para fortalecer la fe de sus hijos frente a las dificultades que encontraban y prevenirles contra el peligro del desaliento<sup>61</sup>. En otros, que son los más numerosos, sin referencia expresa a la Escritura, el tema central es la filiación divina concebida como fundamento mismo de todos los aspectos de la existencia cristiana<sup>62</sup>.

Uno de los comentarios más significativos al respecto, aunque lejano en el tiempo al episodio originario, corresponde a la predicación de 1963: «Cuando el Señor me daba aquellos golpes, por el año treinta y uno, yo no lo entendía. Y de pronto, en medio de aquella amargura tan grande, esas palabras: *Tú eres mi hijo* (Ps 2,7), tú eres Cristo. Y yo sólo sabía repetir: *Abbá, Pater!, Abbá, Pater!, Abbá!, Abbá!, Abbá!*. Y ahora lo veo con una luz nueva, como un nuevo descubrimiento: como se ve, al pasar los años, la mano del Señor, de la Sabiduría divina, del Todopoderoso. Tú has hecho, Señor, que yo entendiera que tener la Cruz es encontrar la felicidad, la alegría. Y la razón —lo veo con más claridad que nunca—, es ésta: tener la Cruz es identificarse con Cristo, es ser Cristo, y, por eso, ser hijo de Dios (...) Vale la pena clavarse en la Cruz, porque es entrar en la Vida, embriagarse en la Vida de Cristo»<sup>63</sup>.

En otra ocasión, Mons. Escrivá hacía en voz alta algunas consideraciones, comentando con más detenimiento el Salmo segundo. Era la fiesta litúrgica de Cristo Rey, del año 1970<sup>64</sup>. Al llegar a los versículos 6 y 7, «Yo he sido por El constituido en Rey sobre Sión, su monte santo, para predicar su Ley. A mí me ha dicho el Señor: Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy» (Ps 2, 6-7),

<sup>60</sup> Sobre la fundación del Opus Dei y los posteriores episodios fundacionales, vid. A. DE FUENMAYOR - V. GÓMEZ IGLESIAS - J.L. ILLANES, *El itinerario jurídico*, o.c., cap. I; J. L. ILLANES, *Dos de Octubre de 1928: alcance y significado de una fecha*, en AA. VV., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, Pamplona 1985, pp. 65 y ss.

<sup>61</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Instrucción* del 8-XII-1941, nn. 34-35; *Carta* del 30-IV-1946, n. 42.

<sup>62</sup> Cfr. entre otros, *Amigos de Dios*, o.c., las homilias *El trato con Dios*, nn.142-153; *La esperanza del cristiano*, nn. 205-221; *Vida de oración*, nn. 238-255; *Surco*, Rialp, Madrid 1986<sup>4</sup>, nn. 70, 267, 269, 175; *Forja*, Rialp, Madrid 1987<sup>3</sup>, 1-3, 331-333, 314.

<sup>63</sup> *Meditación* del 28-I-1963, RHF, 20787, p. 15, citado en A. DE FUENMAYOR - V. GÓMEZ IGLESIAS - J. L. ILLANES, *El itinerario jurídico*, o.c., p. 31.

comentó: «Tú eres mi hijo: se dirige a Cristo, y se dirige a ti y a mí, si nos decidimos a ser *alter Christus, ipse Christus*. Las palabras no pueden seguir al corazón, que se emociona ante la bondad de Dios. Nos dice: “tú eres mi hijo”. No un extraño, no un siervo benévolamente tratado, no un amigo, que ya sería mucho. ¡Hijo!»<sup>65</sup>.

Estos dos últimos textos, pertenecientes a momentos cronológicamente distantes, son muy semejantes en el contenido, y reflejan con fuerza singular, lo que constituyó «una luz nueva, como un nuevo descubrimiento», para el Fundador del Opus Dei. Lo que «Tú has hecho Señor, que yo entendiera»<sup>66</sup>. Y lo que comprendió era —repetimos sus palabras—, «que tener la Cruz es encontrar la felicidad, la alegría. Y la razón —lo veo con más claridad que nunca—, es ésta: tener la Cruz es identificarse con Cristo, es ser Cristo, y, por eso, ser hijo de Dios»<sup>67</sup>.

En otras palabras, la novedad de la iluminación divina que se abrió paso en su alma a partir del evento de 1931 se refería a la íntima relación existente entre la filiación divina y la experiencia de la Cruz. En la Cruz de Cristo se encierra la fuente y el cimiento de la felicidad. Esto es identificarse con Cristo y por tanto, ser como El, hijo de Dios. Así trata Dios Padre a los hijos adoptivos: «Para imitar a Cristo, para ser buenos discípulos suyos, es preciso que abracemos su consejo: “si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y me siga” (Mt 16,24)»<sup>68</sup>. «*In laetitia, nulla dies sine cruce!*, me gusta repetir, con el alma traspasada de alegría, ¡ningún día sin Cruz!»<sup>69</sup>.

## VI. Ningún día sin Cruz

La experiencia de tantos años de entrega y de labor sacerdotal habían confirmado a Mons. Escrivá, lo que Dios le había dado a entender al inicio de su vocación como Fundador del Opus Dei: que

<sup>64</sup> Cfr. BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, o.c., nn. 179-187. Los números que directamente nos interesan son el 185 y 186, bajo el subtítulo: *Serenos, hijos de Dios*.

<sup>65</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, o.c., n.185.

<sup>66</sup> *Meditación* del 28-IV-1963, citado en A. DE FUENMAYOR - V. GÓMEZ IGLESIAS - J. L. ILLANES, *El itinerario jurídico*, o.c., p. 31.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, o.c., n. 216.

<sup>69</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, o. c., n. 176.

las circunstancias dolorosas y el sacrificio, tantas veces difíciles de entender, son ocasiones privilegiadas para manifestar nuestra condición de hijos de Dios. Y comprendió en profundidad, a la luz de la fe, que para vivir como buenos hijos, y estar en comunión con el Padre y el Espíritu Santo, es preciso identificarse con Cristo en la Cruz, según la enseñanza paulina: «Con Cristo estoy crucificado: vivo, pero ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (Gal 2,19-20). «Para ser apóstol, tienes que llevar en ti —como enseña San Pablo—, a Cristo crucificado»<sup>70</sup>. «¡Es verdad!: la Santa Cruz trae a nuestras vidas la confirmación inequívoca de que somos de Cristo»<sup>71</sup>.

Era ésta una de las grandes certezas de su vida interior, y pudo experimentar, en numerosas ocasiones, que entre la filiación divina y la unión con la Cruz hay una relación intrínseca y necesaria. Las palabras de la Escritura, desvelaron ante sus ojos esta verdad, «entendida no como una simple verdad teórica entre otras muchas, sino contemplada y vivida como capital punto de apoyo, como fundamento de toda la vida cristiana»<sup>72</sup>.

Podemos considerar su amor a la Cruz, como uno de los rasgos más característicos de su vida. Sin embargo, no se limitó solamente a aceptarla viendo en ella la voluntad de Dios. Para responder a las exigencias del Señor, se esforzó en buscarla de modo habitual, mediante un generoso espíritu de penitencia, que lo llevó a convertirse en «un ciudadano habitual del Calvario»<sup>73</sup>.

Este convencimiento también hundía sus raíces en una «vivísima percepción del misterio del Verbo Encarnado»<sup>74</sup>, que le llevaba a considerar la necesidad de participar voluntariamente en el misterio de la Cruz redentora: «Aprendamos de Jesús. Su actitud al oponerse a toda gloria humana, está en perfecta correlación con la grandeza de una misión única: la del Hijo amadísimo de Dios, que

<sup>70</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Forja*, o.c., n. 786; cfr. *Es Cristo que pasa*, o.c., nn. 58 y 103-104; L. F. MATEO SECO, *Sapientia Crucis, El misterio de la Cruz en los escritos de Josemaría Escrivá de Balaguer*, en «Scripta Theologica» 24 (1992/2) 419-438

<sup>71</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Forja* n. 787.

<sup>72</sup> F. OCÁRIZ, *La filiación divina, realidad central*, o.c., p. 161.

<sup>73</sup> *Itinerario de la Causa de Canonización*, o.c., p. 41; cfr. A. DEL PORTILLO, *Sacerdotes para una nueva evangelización*, en «Romana» 10 (1990) 91.

<sup>74</sup> CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Decreto sobre la heroicidad de virtudes del Siervo de Dios Mons. Escrivá de Balaguer*, o.c., p. 1451.

se encarna para salvar a los hombres. Una misión que el cariño del Padre ha rodeado de una solicitud colmada de ternura: *Filius meus es tu, ego hodie genui te*<sup>75</sup>.

También el cristiano que vive como Cristo, pendiente de la voluntad de su Padre, se encontrará tratado como El: «Dios es mi Padre, aunque me envíe sufrimiento. Me ama con ternura aun hiriéndome. Jesús sufre, por cumplir la voluntad del Padre... Y yo, que quiero también cumplir la Santísima Voluntad de Dios, siguiendo los pasos del Maestro, ¿podré quejarme, si encuentro por compañero de camino al sufrimiento? Constituirá una señal cierta de mi filiación, porque me trata como a su divino Hijo»<sup>76</sup>.

Este deseo de participar en la Cruz de Cristo, que ardía en el Fundador del Opus Dei, corresponde a una realidad teológica esencial en la vida cristiana, que, como vimos, formaba parte de la *luz nueva* recibida en la experiencia del otoño de 1931: la identificación con Cristo, ser Cristo mismo. Esta identificación es posible, precisamente como manifestación de nuestra condición real de ser hijos de Dios, o mejor, con palabras del último Concilio, de ser «hijos en el Hijo»<sup>77</sup>.

La identificación con Cristo, «es *don*, pero es también *tarea* (...). Constituye la meta definitiva, el objeto de una tarea, una responsabilidad personal por hacer realidad en cada uno de nosotros aquello de San Pablo: 'Para mí vivir es Cristo (Phil 1,21); no soy yo el que vive sino que es Cristo quien vive en mí' (Gal 2,20)»<sup>78</sup>.

Es un ideal que se convierte entonces en una meta posible para cada cristiano, puesto que, como afirma Sto. Tomás, «muriendo con Cristo en la Cruz y resucitando con él, *yo vivo*, es decir, he adquirido un nuevo poder para obrar bien, pero *ya no vivo yo*, no según la carne, puesto que ya no existe en mí la *vejez* del pecado, sino que *vivit in me Christus*, vive en mí una vida nueva que es la que Cristo nos ha obtenido»<sup>79</sup>. Por eso, el Fundador del Opus Dei no dudaba en pedir confiadamente a Dios este don: «Haz que el

<sup>75</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, o.c., n.62.

<sup>76</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Via Crucis*, Rialp, Madrid 1983<sup>6</sup>, I estación, punto 1.

<sup>77</sup> Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

<sup>78</sup> A. DEL PORTILLO, *Sacerdotes para una nueva evangelización*, o.c., p. 90.

<sup>79</sup> In ep ad Gal, n. 106.

fundamento de mi personalidad sea la identificación contigo»<sup>80</sup>. «¡Oh!, Jesús, quiero ser una hoguera de locura de amor! Quiero que mi presencia sola sea bastante para encender al mundo, en muchos kilómetros a la redonda, con incendio inextinguible. Quiero saber que soy tuyo. Después, venga la Cruz...»<sup>81</sup>.

Y como fruto de esa familiaridad contemplativa con Cristo, Dios Padre lo fue conduciendo amorosamente por el camino de la aceptación gustosa de la Cruz y del dolor, hasta el punto de llegar a tener «ansias de Cruz y de dolor y de Amor y de almas»<sup>82</sup>.

## VII. «Abbá, Pater»

El Fundador del Opus Dei solía referirse a la condición propia de la persona en gracia, con una expresión gráfica, y a la vez, plenamente conforme con la enseñanza tradicional: *el endiosamiento*. «La fe nos dice que el hombre en gracia está *endiosado*»<sup>83</sup>, es decir, divinizado, hecho partícipe de la misma vida de Dios, donde se da, de un modo que no acertamos a comprender totalmente, una relación íntima y personal del hombre en gracia, con cada una de las Divinas Personas.

En sus escritos encontramos numerosas referencias a la contemplación y al trato filial con Dios, que nacen de la filiación divina. Estos textos, constituyen también como un eco y desarrollo permanente de la comprensión original de esta verdad.

Los pasajes de las epístolas de San Pablo relacionados con este tema, le eran muy familiares. Solía recurrir a ellos en su predicación, poniendo de relieve su condición de palabra inspirada que nos confirma en lo que Cristo mismo nos anunciaba: que «Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: «¡Abbá, Padre!» (Gal 4,6). No hemos recibido un espíritu de esclavos (...) sino un espíritu de hijos adoptivos por medio del cual

<sup>80</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, o.c., n.31.

<sup>81</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Forja*, o.c., n. 790. Véase este otro texto especialmente significativo: «Jesús, que tu Sangre de Dios penetre en mis venas, para hacerme vivir, en cada instante, la generosidad de la Cruz» (*Forja*, n. 780).

<sup>82</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Forja* o.c., n. 1027.

<sup>83</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, o.c., n. 48; cfr. *Amigos de Dios*, o.c., nn.9, 303.

clamamos: “*Abbá, Pater*” (Rom 8,15). ¿Véis? Es la actuación trinitaria en nuestras almas»<sup>84</sup>.

«Posiblemente no haya palabra que exprese mejor la autorrevelación de Dios en el Hijo que la palabra *Abbá, Padre*. (...) Aparece precisamente cuando Jesús se dirige al Padre. El *Abbá* de Jesús, es el mismo que es también *Padre Nuestro* como se deduce de la oración enseñada a los discípulos. Y lo es por *participación*, o mejor, por *adopción*, como enseñaron los teólogos siguiendo a San Pablo»<sup>85</sup>.

Por tanto, la necesidad de dirigirse filialmente al Padre, *Abbá*, es consecuencia de esa adopción que redundará en todo nuestro ser y en todo nuestro comportamiento, como una «actitud profunda del alma que acaba por informar la vida entera: está presente en todos los pensamientos, en todos los deseos, en todos los afectos»<sup>86</sup>. Según Sto. Tomás, esto se manifiesta en que clamamos, «no solamente con la voz sino ante todo con la intención del corazón *Abbá, Padre*. Y la intensidad de este clamar procede del sentimiento de amor filial causado en el alma por el Espíritu Santo»<sup>87</sup>. Y es tal la magnitud del fervor interior que nos sentimos como arrastrados a buscar y a llamar a Dios Padre, y nos encendemos en deseos de Dios, movidos por el Espíritu Santo<sup>88</sup>.

En esta doctrina tiene su punto de apoyo la posibilidad y la necesidad tan intensamente vivida y frecuentemente predicada por el Beato J. Escrivá de Balaguer, de tener un trato filial con las Personas de la Santísima Trinidad. Consideraba que era preciso esforzarse para que esa relación filial con Dios fuera cada día más consciente y viva, y se esmeraba por conseguirlo. Como sucedía también en otros aspectos de su vida, sus enseñanzas se transmitían principalmente con las obras, con el lenguaje callado pero elocuente

<sup>84</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, o.c., n. 135; y luego, se dirigía al Apóstol con agradecimiento: «¡Sí, Pablo, San Pablo!, gracias por esa doctrina que nos has dejado, porque el Espíritu Santo te la inspiró!» (RHF 20119, p. 13, citado en F. GONDRAND, *Al paso de Dios*, o.c., p. 67).

<sup>85</sup> JUAN PABLO II, Audiencia, *Jesús, Hijo de Dios, nos alcanza la filiación divina*, 1-VII-1987, en *Insegnamenti*, o.c., 3 (1987) pp.3 y 6; trad. castellana en DP 111 (1987), p. 176.

<sup>86</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, o.c., n.146.

<sup>87</sup> In ep ad Rom, n. 644.

<sup>88</sup> «*Per affectum accendimur calore Spiritus Sancti ad desiderium Dei*» (*ibidem*).

del ejemplo y de los hechos, pues vivía en primera persona lo que predicaba<sup>89</sup>.

Quizá una de las consideraciones más profundas acerca de la filiación divina, inseparablemente unida a su devoción a la Santísima Trinidad, la encontramos en su homilía *Hacia la Santidad*. Leyendo detenidamente sus palabras, escritas como en confidencia, se tiene la impresión de estar en una atmósfera muy sobrenatural, en la que todo conduce a la intimidad con Dios. En aquella homilía se ponen de manifiesto, las más altas cumbres de su vida interior: el camino del trato con Dios —sugería Mons. Escrivá—, se inicia por medio de oraciones vocales, sencillas, y lleva poco a poco, como un don que el Señor concede, a fluir en «cauce ancho, manso y seguro»<sup>90</sup>. Llega un momento en el que «el corazón necesita, entonces, distinguir y adorar a cada una de las Personas divinas. De algún modo, es un descubrimiento, el que realiza el alma en la vida sobrenatural, como los de una criaturica que va abriendo los ojos a la existencia. Y se entretiene amorosamente con el Padre y con el Hijo y con el Espíritu Santo; y se somete fácilmente a la actividad del Paráclito vivificador, que se nos entrega sin merecerlo»<sup>91</sup>.

No podemos considerar estas palabras como algo extraordinario en sí mismo. El Beato Escrivá no pensaba que lo fuera y por eso lo proponía como un camino asequible para todos los cristianos. «Pueden muy bien ser fenómenos ordinarios de nuestra alma: una locura de amor que sin espectáculo, sin extravagancias, nos enseña a sufrir y a vivir, porque Dios nos concede la sabiduría (...). ¿Ascética? ¿Mística? No me preocupa. Sea lo que fuere, ascética o mística, ¿qué importa?: es merced de Dios»<sup>92</sup>.

Dios concedió abundantemente al Fundador del Opus Dei el don de la contemplación infusa<sup>93</sup>, por la que el Espíritu Santo le

<sup>89</sup> Cfr. E. DELGADO GÓMEZ - A. DEL CAMPO Y DE LA BARCENA, *Josemaría Escrivá de Balaguer: un Hombre de Dios*, Testimonios sobre el Fundador del Opus Dei, n. 4, Palabra, Madrid 1991, pp. 12-14.

<sup>90</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, o.c., n. 306.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> *Ibidem*, n. 308; en efecto, la vida de oración, la vida contemplativa en medio del mundo, forma parte de la entraña misma de la llamada universal a la santidad proclamada por el Concilio Vaticano II y, por tanto, es asequible y posible para todos los hombres. (cfr. Const. Dogm. *Lumen Gentium*, cap.V).

<sup>93</sup> A. DEL PORTILLO, *Sacerdotes para una nueva evangelización*, o.c., p. 91.



llevó «a altísimas cumbres de unión mística en medio de la vida corriente, atravesando también durísimas purificaciones pasivas de los sentidos y del espíritu»<sup>94</sup>.

Sin embargo, para comprender en su verdadera dimensión estos hechos, y la profundidad con que arraigaron en el alma de Mons. Escrivá, es necesario considerar que, si bien no faltaron en su vida algunos episodios extraordinarios<sup>95</sup>, el hábito de la piedad filial y la oración constante que poseía, revelan, a la vez, su fidelidad continua, heroica a los ratos diarios de oración y de encuentro con Dios. Es más, «la irrupción extraordinaria de Dios en su alma fue con frecuencia como la respuesta divina a esa fidelidad a la oración mental en momentos en que ésta resultaba más costosa y difícil»<sup>96</sup>. Este es el secreto para introducirnos por caminos de intimidad con Dios. Y es la condición necesaria para que esa familiaridad divina crezca y se afiance, hasta llegar a informar todo nuestro ser y todo nuestro obrar. Cimentada en la filiación divina, «la piedad es útil para todo» (I Tim 4,8); es la respuesta adecuada del hombre a la iniciativa divina de la adopción filial, y por tanto, abarca todos los modos de poner en práctica la unión con Dios.

Sería muy largo comentar adecuadamente la influencia de las enseñanzas de Mons. Escrivá de Balaguer sobre la doctrina de la filiación divina en todos los aspectos de la vida cristiana. Tendrá que ser objeto de nuevos y detenidos estudios teológicos dada su profunda riqueza<sup>97</sup>. Todo el obrar cristiano puede y debe ser ejercicio y manifestación de nuestra condición de hijos de Dios, puesto que la filiación divina «no es una virtud particular que tenga sus propios actos, sino la condición permanente del sujeto de las virtudes»<sup>98</sup>.

<sup>94</sup> *Ibidem*; a esto se refiere quizá la Santa de Avila, cuando dice: «Sé de muchas personas que rezando vocalmente (...) las levanta Dios, sin saber ellas cómo, a subida contemplación» (Santa Teresa de Avila, *Camino de Perfección*, 30, 7).

<sup>95</sup> Cfr. A. DEL PORTILLO, *Sacerdotes para una nueva evangelización*, o.c., pp. 91-92; cfr. Postulación de la causa de Beatificación y Canonización del Siervo de Dios Josemaría Escrivá de Balaguer, Sacerdote, Fundador del Opus Dei, *Artículos del Postulador*, Roma 1979, nn. 1215 y ss.

<sup>96</sup> A. DEL PORTILLO, *Sacerdotes para una nueva evangelización*, o.c., p. 91; IDEM *Intervista sul Fondatore dell'Opus Dei*, Ares, Milano 1992, pp. 125-125.

<sup>97</sup> Sobre este tema existe un extenso artículo que ya se ha citado varias veces en estas páginas: F. OCÁRIZ, *La Filiación divina, realidad central en la vida y enseñanza de Mons. Escrivá de Balaguer*.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 181.

Podemos concluir con una última consideración, a modo de resumen de lo que hasta aquí se ha expuesto.

La vida cristiana ha de ser entendida como fruto y consecuencia del amor de Dios Padre por cada uno de sus hijos adoptivos. Seguir a Cristo hasta la Cruz, y desde la Cruz, hasta el amor del Padre. El itinerario arranca de la Humanidad Santísima de Jesús, que nos abre las puertas a la intimidad intratrinitaria y nos introduce en ella, como Primogénito y Hermano mayor, de los hijos de Dios. De El aprendemos a tratar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, que nos mueve a clamar, *Abbá, Padre!*.

El fundamento sólido de esta senda, es el sentido de la filiación divina, por la que se aprende a vivir confiados en la caridad paterna que Dios tiene con nosotros. Hace que se desee imitar en todo a Jesucristo y nos lleva a la contemplación y al espíritu de oración acompañado de una entrega serena y alegre a la divina voluntad.

Este es, como hemos visto, un aspecto esencial del mensaje espiritual del Beato Josemaría Escrivá<sup>99</sup>. Considerando su ejemplo, no se puede menos que sentir el impulso de corresponder libre y personalmente a los requerimientos divinos de una unión más íntima con Cristo: «Para ser *Ipse Christus* hay que mirarse en El. No basta con tener una idea general del espíritu de Jesús, sino que hay que aprender de El detalles y actitudes, y sobre todo, hay que contemplar en su paso por la tierra, sus huellas, para sacar de ahí fuerza, luz, serenidad, paz»<sup>100</sup>.

Via Monti Parioli 31  
000197 ROMA

<sup>99</sup> Cfr. A. DE FUENMAYOR - V. GÓMEZ IGLESIAS - J.L. ILLANES, *El itinerario jurídico*, apéndice documental, p. 639, n. 80.

<sup>100</sup> BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, o.c., n.107.

# THE MAKING AND PUBLICATION OF MARK'S GOSPEL. AN HISTORICAL INVESTIGATION

Dom Bernard ORCHARD O.S.B.

---

**Summary:** I. *Greek and Greek Shorthand in Imperial Rome* - II. *Can Mk be a spoken text recorded verbatim?* - III. *The characteristics of living oratorical style* - IV. *Oratorical characteristics of Mk* - V. *The Witness of the Ancient Fathers* - VI. *The Origin of Mk according to the Fathers* - VII. *The Making of Mark's Gospel*

---

Most scholars today recognise the involvement of the Apostle Peter in the composition of Mk<sup>1</sup> but so far through lack of evidence have not been in a position to commit themselves to the exact nature and degree of their collaboration. E. Randolph Richards, while researching the role of the secretary in the letters of Paul, has recently brought to light that Greek shorthand at the normal speed of public speaking and debating had been available as a standard facility in Rome from the age of Cicero onwards<sup>2</sup>. On this assumption and because Mk is written in Koine it becomes necessary for us to consider a revision of our interpretation of the historical circumstances surrounding the publication of Mark's

<sup>1</sup> In this Paper «Mk» refers to the Gospel, and «Mark» to the disciple of Peter. In this article we are concerned only with Mk 1,1-16,8 and not with the last twelve verses which do not affect our present argument.

<sup>2</sup> E.R. RICHARDS, *The Secretary in the Letters of Paul* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 4 2), Tuebingen 1991, 26-43.

Gospel as recorded in Eusebius' Ecclesiastical History<sup>3</sup>, the primary source of our knowledge of that Gospel's provenance.

In recent years a number of scholars<sup>4</sup> have indeed argued for the use of shorthand for recording oral material by disciples of Jesus, and it is certain that Paul made extensive use of secretaries when dictating his letters<sup>5</sup>, some of which, like Galatians, suggest dictation at breakneck speed which obviously required full mastery of professional Greek shorthand. Nevertheless, exegetes have been understandably cautious in recognizing the part that shorthand may have played in recording the words of Jesus in the Gospels in the absence of conclusive evidence.

But now Richards, while researching the role of secretaries in the writings of Paul, has collected some new data regarding the techniques used to record political speeches in classical Rome<sup>6</sup> which make it imperative to find out if such techniques can have played a part in the formation of other NT writings, in particular with regard to the Gospels and especially the first appearance of Mk, which according to the most ancient authorities first saw the light in Rome early in the second half of the first Christian century<sup>7</sup>.

## I. Greek and Greek Shorthand in Imperial Rome.

Classical historians generally recognize that in the first century AD Latin and Greek were both freely spoken and written in Rome. Suetonius has recorded that the emperor Claudius studied «Greek with great application (...) declaring it to be the finest language of all», and that Greek and Latin are «both our languages»<sup>8</sup>. Suetonius (Bk VI,7, 20) has also noted that Nero too was eloquent in both Latin and Greek. Josephus explains that he had thought it necessary

<sup>3</sup> The texts of Eusebius quoted in this article are taken from ed. B.G. BARDY, *Eusebe de Cesaree, Histoire Ecclesiastique*, Sources chretiennes, 4 vol., Paris 1952-60.

<sup>4</sup> R.H. GUNDRY, *The Use of The Old Testament in St Matthew's Gospel*, Leiden 1975, 182.

<sup>5</sup> E.R. RICHARDS, *The Secretary*, 169-177.

<sup>6</sup> E.R. RICHARDS, *The Secretary*, 26-38.

<sup>7</sup> A few scholars assert that the original language of Mk was Hebrew and not Greek, e.g. R.L. LINDSEY, *A Hebrew Translation of the Gospel of Mark*, Jerusalem 1971 (cf. also C. TRESMONTANT, *Le Christ hébreu*, O.E.I.L., Paris 1983; J. CARMIGNAC, *La Naissance des Evangiles Synoptiques*, O.E.I.L., Paris 1984).

<sup>8</sup> SUETONIUS, *The Twelve Caesars*, V,42, Penguin Classics, Harmondsworth 1989.

to translate his *Bellum Judaicum* from Aramaic into Greek to make it accessible to the peoples of the Roman Empire<sup>9</sup>. The all-pervasive influence of Greek in Rome in the time of Vespasian and Titus may also be illustrated from a passage in Suetonius' account of Titus that he «could compose speeches and verses in Latin and Greek with equal ease...»; and he furthermore remarks that «it often amused him [Titus] to compete with his secretaries at shorthand writing, or so I have heard»<sup>10</sup>. Moreover, it is well known that the first Christian Liturgy in Rome and elsewhere was conducted in the Greek Language (*Koine*), because it was the language of the people. This is enough to show that the Greek language enjoyed at least parity of esteem with Latin in Rome at that time.

There had always been great pressure in ancient Greece to report as accurately and as fully as possible the speeches of its greatest orators, for the aim of all classical education was to train young men to attain eloquence and skill in public debate; but hitherto it has not been established for certain when Greek shorthand writers were first able to record their orators *viva voce* and *verbatim*, although Latin shorthand has been known to have been effectively used since Cicero's time. However, Randolph Richards has collected and evaluated some further evidence and insights. First he sets out to show that the Roman system of Latin shorthand had been the brain-child of Marcus Tullius Cicero (106-43 BC), an ardent admirer of Greek literature and culture. When Cicero became Consul in 63 BC, he got his secretary, the freedman Marcus Tullius Tiro, to create a Latin shorthand system<sup>11</sup>, that would benefit himself as well as his contemporaries.

The first known mention of a recording of a public speech in Latin is that of Cato's address to the Roman Senate in 63 BC. Plutarch (AD 46 - c.120) relates that its preservation was due to Cicero,

«who had previously given those clerks who excelled in rapid writing instruction in the use of signs, which, in small or short figures, comprised the force of many letters; these clerks he had then

<sup>9</sup> Ed. H. St. J. THACKERAY, *Josephus* Vol II, The Jewish War, Bk 1,1, Loeb Classical Library, Cambridge 1989.

<sup>10</sup> SUETONIUS, *The Twelve Caesars*, XI,3.

<sup>11</sup> RICHARDS, *The Secretary*, 26-43.

distributed in various parts of the senate-house. For up to that time the Romans did not employ or even possess what are called shorthand writers, but then for the first time, we are told, the first steps towards the practice were taken»<sup>12</sup>.

Whilst sceptics query whether this had indeed been a proper shorthand recording, there is no question that Cicero's speech in defence of Milo eleven years later (52 BC) was fully recorded *viva voce* and *verbatim*, using the new Latin system of shorthand, later named *notae Tironianae* after its inventor<sup>13</sup>.

Richards, having thus demonstrated the emergence of a Latin shorthand system capable of reporting in full public speeches delivered *viva voce* in senate and law court during the time of Cicero, proceeds to show conclusively that Tiro, himself in all probability a Greek<sup>14</sup>, developed it out of a system already in use for the Greek language, which antedated the Latin system and provided the pattern for it. He submits an important piece of evidence from one of Cicero's letters showing that the Romans used the Greek term *σημειόγραφος* rather than a Latin term for «shorthand writer», and *διὰ σημείων* for «shorthand writing», a usage they would not have employed if they had been the first to invent a functional shorthand system without a Greek prototype<sup>15</sup>. More importantly however, Plutarch's above cited statement, apart from again using Greek *termini technici* to describe shorthand writer/writing<sup>16</sup>, indicates that professional Greek shorthand writers must have been in existence already, since Cicero made them learn Latin shorthand in addition to their own Greek shorthand skills! In any case, as the Greeks were the mentors and tutors of the Romans in all cultural and literary subjects, it is a corollary that they also provided them with the working model of shorthand writing when the growing sophistication of Roman orators demanded such a facility.

We are thus able to conclude from Richards' researches that by

<sup>12</sup> Quotation from PLUTARCH, *Cat. Min.* 23,3-5; also E.R. RICHARDS, *The Secretary*, 29, also n. 66.

<sup>13</sup> E.R. RICHARDS, *The Secretary*, 31. Also BUTLER, *British Shorthand*, 3; THIEDE, *Tachygraphic*, 1401.

<sup>14</sup> E.R. RICHARDS, *The Secretary*, 35.

<sup>15</sup> E.R. RICHARDS, *The Secretary*, 34.

<sup>16</sup> E.R. RICHARDS, *The Secretary*, 29 n. 66; 34.

the time the Latin system became fully functional around 52 BC, a proper Greek system, from which it was derived, had already long been in existence<sup>17</sup>. It is therefore certain that in Peter's lifetime both systems were flourishing side by side for use as required since both languages were in active use in the capital, as I have shown above<sup>18</sup>. Admittedly, the services of such professional stenographers would normally have been utilised only by politicians or those wealthy enough to possess secretary-stenographers of their own or able to afford their occasional employment; but we may also be certain that Peter's Church had the resources to command such services whenever necessary.

## II. Can Mk be a spoken text recorded *verbatim*?

Professor B.H. Streeter seems to have anticipated the opinion of many modern scholars<sup>19</sup> by instinctively sensing the possibility of Mk reflecting actual speech when he wrote with reference to the uniqueness of Mark's style, that

«It is the difference which always exists between the spoken and the written language. Mark reads like a shorthand account of a story by an impromptu speaker — with all the repetitions, redundancies, and digressions which are characteristic of living speech. And it seems to me most probable that his Gospel, like Paul's Epistles, was taken down from rapid dictation by word of mouth»<sup>20</sup>.

In fact, without realising it Streeter has highlighted the special characteristics that appear in any discourse when delivered in public to a live audience. But it appears not to have occurred to him to consider that Mk might be the result of the unedited text of a live speech to a live audience recorded by Greek shorthand writers in attendance, rather than a private dictation to a secretary.

<sup>17</sup> E.R. RICHARDS, *The Secretary*, 38. cf. F.W.G. FOAT, *On Old Greek Tachygraphy*, *Journal of Hellenic Studies* 21 (1901) 201-225.

<sup>18</sup> E.R. RICHARDS, *The Secretary*, 41-42.

<sup>19</sup> Cf. M. HENGEL, *Probleme des Markusevangeliums*, in *Das Evangelium und die Evangelien*, Tuebingen 1983, 256, also n. 78; see also *Studies in the Gospel of Mark*, ET 1985, p. 52, where H. speaks of «the second Gospel being developed out of a living oral tradition».

<sup>20</sup> B.H. STREETER, *The Four Gospels, A Study of Origins*, London 1927, 163.

Nevertheless his conclusion reveals an insight into Mark's style which will prove to be a vitally important clue to the way in which it first saw the light. For he gives it as his considered opinion that Mk's text reads as if it were a «shorthand account» of some speaker's words as transcribed from «rapid dictation». It seems clear that Streeter himself was only envisaging the author of Mk dictating to a secretary in the privacy of his own study without any other audience. He failed however to take into account that a further distinction can be made and, after Richards, needs to be made, namely between private utterance in the author's own study and the public delivery of the same thoughts and ideas to a large audience. Nor was there any reason why he should have gone on to make this further distinction, since in his day the modern academic world had not yet learned that in NT times Greek shorthand recording of public speeches in Greek *viva voce* and *verbatim* was an established practice. The importance of this further distinction lies in the fact that there are certain characteristics of public oratory that can only be successfully caught and preserved — that is to say, *in toto* and in the same manner as that in which they were originally uttered — by the use of a system of shorthand that can cope adequately with the normal speech rate of a public speaker. Without realizing it, Streeter was in fact specifying the minute and subtle variations of words and phrases that are, so to speak, drawn out of any public speaker by the proximity of his audience and by his sympathy with its thought processes. Only the accomplished professional shorthand writer can fully mirror this actual living relationship between the speaker and his audience while the speaker is actually delivering his oration.

### III. The characteristics of living oratorical style.

It is, of course, a commonplace that the technique for communicating speech varies with three factors, viz the medium, the nature of the audience and its location. There is one technique for television, another for radio, another for the author writing longhand or on his typewriter in his study, and another for lecturing in an auditorium, especially if he is sometimes following and sometimes departing from a prepared script. If he is a skilled and experienced communicator who knows his subject thoroughly, the



language he uses will take into account the thinking processes of his audience, and his speech will now become an amalgam of the interaction between him and them. When there is a genuine rapport and sympathy between the speaker and his audience, the bond between them will become manifest in the course of delivery, and minute and subtle variations of phrase and wording take place that betray the existence of the audience to which he is appealing. However, to reproduce the whole lecture word-for-word in the exact order of delivery would be impossible for any member of his audience (even for one of the speaker's own entourage) without a fully adequate high-speed recording system. This phenomenon is, of course, too well known to need further description; and it can be easily analysed nowadays with the aid of electronic recording machines, which today substitute for the shorthand writers of only a few years ago. We shall now proceed to show that Mk is a perfect example of this phenomenon.

The criteria for recognition of this situation will be a combination of the following:

1) those mentioned by Streeter above, namely the «repetitions, redundancies and digressions characteristic of living speech... by an impromptu speaker»;

2) «asides» (*obiter dicta*), comments of a more intimate nature prompted by the presence of an attentive audience, i.e. passages where the speaker or narrator departs from his intended lines to acknowledge the presence of his listeners by spontaneous remarks of more personal concern; such insertions are to be recognized by the fact that they are not allowed to break the main flow of his argument;

3) a third category (not mentioned by Streeter) viz *lapsus linguae*, blemishes such as a slip of the tongue, matter that an author dictating in the privacy of his study would never have tolerated in his final text and would have put right before releasing it, but utterances which, in the case of a public speech, shorthand writers would have duly recorded just as they were spoken, before the speaker could possibly correct himself, simply because it was their duty to record in full and not to edit.

#### IV. Oratorical characteristics of Mk.

We shall give a number of examples of the oratorical characteristics of Mk, one of which at least will be taken from each of the five sections of the Gospel<sup>21</sup>.

Ad 1) A prime example of the repetitions, redundancies and digressions that Streeter noted will be found in Mk 3,13-17. This passage is a good example of Mk's lack of literary style. Note its prolific use of *καί* to link every sentence and clause with its predecessor, a very common characteristic and tell-tale sign of untutored impromptu speakers. Moreover, out of the ten clauses in this passage one is a repetition, «And he made the Twelve»<sup>22</sup>; while another, «whom he himself wanted», is practically the equivalent of «to be with him». If one was looking for a perfect example of the unabridged and unedited speech of an impromptu speaker with its repetitions, redundancies and asides, one could hardly find a better one. Streeter may well have had this passage in mind when he describes the author of Mk as a speaker holding forth «impromptu».

A further example, this time of a digression, is found at Mk 7,3-4. To make the anecdote comprehensible to the Romans the Speaker feels obliged by means of a long digression to describe in some detail the Pharisaic observance of ritual washings, an important part of the religious purificatory practice of contemporary Judaism. These verses clearly interrupt the anecdote and are best understood as being addressed directly to a listening audience. If there had been no live audience the author would have adopted a more polished and literary way of enlightening his future readers.

Ad 2) Our next step is to take a closer look at some of Mk's asides: Mk 3,22-30. Our first example is in the pericope where Jesus is accused by the scribes of casting out devils by the power of

<sup>21</sup> The five sections probably correspond to five Discourses, viz. Mk 1,2-3,19; 3,20-6,13; 6,14-9,51; 10,1-13,37; 14,1-16,8. See M. HENGEL, *Probleme*, 226-229; B. ORCHARD, H. RILEY, *The Order of the Synoptics*, Pt III, Macon Ga. 1987, 269-272; also A Synopsis of the Four Gospels (in Greek: Edinburgh 1983, in English: Macon Ga. 1982). The reader is asked to note that all the Gospel passages quoted are taken from the above mentioned Synopses; the quotations from the Fathers are taken from *The Order*.

<sup>22</sup> With the UBS version I retain this clause as certain, although it has only a [C] rating.

Beelzebul, the prince of the demons. In this pericope, Jesus first demonstrates by means of a parable the absurdity of the accusation that He casts out devils by invoking Beelzebul, the prince of the devils, and then goes on to declare their assertion to be the ultimate blasphemy because it is a lie against the Spirit of Truth. In other words, he is saying that these scribes have deliberately put themselves beyond forgiveness; and since this was such a shocking condemnation of these men esteemed as the holy teachers of Israel, the Speaker feels bound to restate for the benefit of his hearers, the reason for Jesus' condemnation by adding in one concise recapitulation: ὅτι ἔλεγον· Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.

Mk 7,14-20. The purpose of Jesus in this story had been to teach the Jews that in order to open up salvation to all the world they were to abandon their long-cherished food taboos that for centuries had segregated them from the nations round about and safeguarded the purity of their faith in the One True God. Nevertheless, there were still many Christian Jews in Rome at that time who had difficulty in breaking life-time habits of not eating with Gentiles through fear of defilement from eating foods forbidden by the Law. In the circumstances, the Speaker is here particularly concerned to point out that material food can never cause spiritual defilement, which is incurred only when the will to disobey God's express command is present, since sin comes solely from the human will expressing its opposition through heart and mouth. To make sure that all listeners realised the full import of Jesus' words before he passed on, the Speaker interrupts the flow of the narrative and makes Jesus' abrogation of the food laws explicit with the aside: καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα.

Mk 10,30. The aside «with persecutions» (μετὰ διωγμῶν) is a perfect example of a remark thrown out during the course of an impassioned delivery. For it is clearly an interjection by the Speaker, who wishes to remind his hearers that although the rewards promised by Jesus in this life would undoubtedly materialize in due course, his own personal experience was that they were intermingled with «persecutions» — a reminder that life for those who made the renunciation would not be a «bed of roses».

Mk 12,41-44. In the story of the Widow's Mite, as the Speaker had received it, the bronze coins which the poor widow put into the

Temple Treasury were «two *lepta*», the smallest coins in circulation in Palestine at that time. *Lepton* means «tiny» and was the Palestinian nickname for it. They were not in circulation in Rome, and the Speaker, noting the puzzlement and mystification on the faces of his listeners when he spoke of the «two tinies», immediately explained that they were the equivalent of a *quadrans*, the smallest Roman coin in circulation — λεπτὰ δύο, ὃ ἐστὶν κοδράντης.

Mk 15,21. The insertion of this personal yet inconsequential detail «the father of Alexander and Rufus»: Σίμονα... τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ρούφου, into such a solemn and sorrowful moment in the Passion of Jesus indicates that there must be some special connection between these two men and the Roman audience present, although scholars have pointed out that there is no proof that this Rufus is identical with the Rufus to whom Paul sends greetings in his Letter to the Romans (Rom 16,13). Whilst this is true, the Speaker seems to have been aware that this piece of information would be of particular interest to his audience and thus decided to interrupt the Passion narrative to mention it, and the stenographers recorded it as a matter of course.

Mk 16,4. The sentence ἦν γὰρ μέγας σφόδρα is certainly the comment of an eye-witness, an exuberant comment, best rendered into English by some such phrase as «For it was mighty big!». For σφόδρα is in this context what the grammarians call an «intensifier». What then is it doing here? Note that in v.3 the Speaker has the women raising the question of how to roll away the stone which they had seen in position two days before, and he then notes without comment that on arrival they found the great stone had been rolled as it were in some unexpected fashion. But because he had been an eye-witness he realised even as he spoke that his audience could have no idea of the force required to move it. And by adding in explanation «for it was mighty big!» he created a sense of the wonder experienced by the women. Nevertheless, a remark of this kind could not have been the work of a trained writer sitting at his desk, but must be the record of a speaker taking his audience into his confidence.

Ad 3) My attention was first drawn to the possibility of the use of shorthand not by the asides but by the unusual error in Mk 1,2 («in the — Isaiah») which is perhaps best described as a lapsus

linguae. The Greek text of Mk 1,1-4 is as follows (the English translation and punctuation being my own):

1 Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου  
Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ].

1 The beginning of the Good  
News of Jesus Christ Son of  
God.

2 Καθὼς γέγραπται ἐν  
τῷ Ἠσαΐα τῷ προφήτῃ, Ἴδου  
ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου  
πρὸ προσώπου σου, ὃς  
κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου.

2. Just as it has been written in  
he — Isaiah the prophet:

Behold I send my messenger  
before thy face, who will  
prepare thy way before thee,

3 φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ  
ἐρήμῳ, Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν  
κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς  
τρίβους αὐτοῦ,

3 a voice of one crying in the  
desert: prepare the way of the  
Lord, make straight his paths.

4 ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ]  
βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ  
κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας  
εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

4 There came John the Baptizer  
in the desert and preaching a  
baptism of repentance for  
remission of sins.

The Greek text of 1:2a is secure; the UBS edition rejects the reading «in the prophets» as a scribal correction, and gives an «A» note of approval to the retention of the difficult τῷ before «Isaiah»<sup>23</sup>. These first verses are remarkable in more than one respect.

First of all, the Speaker, after a firm start with the title of his discourse, seems to falter and to be somewhat uncertain of what he intends to say next; for verses 2 and 3 are incomplete sentences, each lacking a main verb. Secondly, he seems to hesitate a little at the phrase «in the — Isaiah», as if he was looking to his sources. And thirdly, there is the assertion that v. 2 is a quotation from the prophet Isaiah, a mistake which is glaringly obvious and yet one which was never rectified for reasons which can now only be conjectured. The usual explanation for the abrupt introduction of

<sup>23</sup> The suggestion of M.J. LAGRANGE (*Comm on Mark*, in loc) that Ἠσαΐα might be an «interpolation» is a conjecture having no textual support whatever, besides being unnecessary in view of the proposed alternative.

two messianic texts concerning the Forerunner is that the Speaker may have been using or adapting two passages from some already existing collection of O.T. quotations prophesying the mission of the Baptist. The fact that the text described as that of Isaiah (40,3) is actually that of Malachi (3,1) is usually explained as a simple error or a scribal insertion.

However, neither explanation is entirely satisfactory. If Mk had been composed in the author's study this palpable error would have been instantly expunged before the second quotation was begun. There must therefore be some positive reason for it having been left in the text by the person responsible for publication. The presence of this lapsus becomes readily explicable if the words of the Speaker were in fact being accurately recorded in full during a discourse to a live audience. For it was not the function of those taking down the discourse to distinguish between lapses, hesitations, repetitions or asides, but simply to record absolutely every word uttered. The question that remains for us is to attempt to establish why the Speaker spoke as he did.

We must first recall that we are having to deal with the very first sentence of the Speaker's discourse, since the introductory words: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ] are simply the title and theme of what follows.

When the Speaker, whose quality as an eye-witness of Jesus' Ministry is universally acknowledged, plunges into his first sentence, and rather nervously faces his distinguished audience, his first memory is of the Forerunner whose baptism he must have received along with all his contemporaries. Yes, he had seen the Baptist graphically fulfilling the prophecy of Isaiah as the «One in the desert preparing the way of the Lord and making straight his paths»! Impetuously therefore he begins: «Just as it has been written in the — Isaiah the prophet...». But as he is uttering this phrase, it flashes upon him that a more appropriate way to begin his description of the Baptist would be to quote the prophecy of the mandate given John by the Lord God of Israel through the prophecy of Malachi. He cannot now withdraw the phrase «Isaiah the prophet», and to avoid the muddle that would occur if he were to stop and say «Sorry, I meant Malachi», and then later again repeat «while Isaiah the Prophet has...», he simply ignores his error,

knowing that the cognoscenti in his audience would understand and make due allowance. This ignoring of his obvious lapsus linguae and his moving on undeterred without comment or apology can only signify the presence of a special audience that inhibited him from going back, an audience on whose indulgence he could safely rely. In other words, this phenomenon shows that the author was neither in process of writing a book nor of editing a manuscript, but that he was engaged on a task that at the time gave no opportunity for correction. It also indicates that he was intent on conveying his thoughts to his audience colloquially and without regard for literary form.

The even spread of the above examples throughout the Five Discourses enables us to conclude that they were all recorded in sequence and then published unedited and unabridged, ending at 16,8. We are now able to see why Mk is quite at variance with the contemporary stylistic canons of Greece and Rome and in striking contrast with the literary graces of Mt and Lk. Only the great importance of the Speaker and the fascinating and unique content of his discourses could have justified the publication of a document which so blatantly overrides the literary canons of that epoch. Mk not only reads like an unedited shorthand account of a story by an impromptu speaker, but exhibits all the signs of being one! It was the Fathers of the Church who were later — rightly — to elevate the record of these discourses to the level of the other Gospels. Our next step will be to see if the data provided by the ancient Fathers supports the notion of Mk being the transcript of Peter's lectures.

## V. The Witness of the Ancient Fathers.

The academic experts in classical Greek and Roman studies have never shared the modern biblical critics' distrust of the testimony of the ancient ecclesiastical writers regarding the authorship and authenticity of the Gospels. They have always been willing to give them at least as much credence as they give to the secular historians of antiquity<sup>24</sup>, and to recognise that the skills of ancient scholars in critical analysis and literary criticism were just as

<sup>24</sup> A.N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963, 186-193.

sharp as those of modern critics although they worked with less sophisticated tools<sup>25</sup>.

It is important to remember that the first Christians were chiefly concerned with the apostolic eyewitness quality of the sacred texts and their resulting inspiration, and very little with the technical details of how they came to be written. Only when Church tradition came to be seriously questioned and challenged by heretics and dissidents did Christian writers bestir themselves to defend it vigorously. Hence the records of the provenance of the Gospels are sparse until Marcion in the middle of the second century decided to discard all the Gospels except his expurgated version of Luke. This is why the most important information about Mk emerged in response to critical challenges only in the years AD 150-250. During this period the Church Apologists, Justin, Irenaeus, Clement and Origen, condemned the proliferation of apocryphal Gospels, affirmed the apostolicity of the four canonical Gospels, and gathered up the information about their origins which Eusebius was to preserve and systematize in the fourth century. For our present purpose it is only necessary to extract what they have handed down about the Gospel of Mark.

The Fathers always describe Mark as ὁ μαθητῆς καὶ ἑρμηνευτῆς Πέτρου (*discipulus et interpres Petri*). Ἑρμηνευτῆς, according to Liddell & Scott<sup>26</sup>, signified in classical times «dragoman», «court interpreter», «agent», «recorder», «go-between», «mouthpiece», in every case the person who transmits the speech of one person to another without venturing any alteration or glosses of his own. There is therefore no room for understanding this term in the modern sense of an «editor» possessing freedom to touch up or modify the work of an author, especially as an authority like The Presbyter (EH III, 39, 15) insists on the classical understanding of this term.

However, modern biblical scholars overlook this usage by the Fathers when alleging the following reasons for denying the value of the Patristic evidence: 1) It is said that almost all of it stems from

<sup>25</sup> E.G. TURNER, *Greek Papyri: An Introduction*, Oxford 1980, 99-100.

<sup>26</sup> H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon, Oxford 1961<sup>9</sup>. Cf. A. RAHLFS, *Septuaginta*, 2 vol, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979, Gen 42,23: Αὐτοὶ δὲ οὐκ ἤδεισαν ὅτι ἀκούει Ἰωσήφ ὁ γὰρ ἑρμηνευτῆς ἀνὰ μέσον αὐτῶν ἦν.



Papias, and that it is insufficient by itself; 2) Some of it is said to be contradictory or inconsistent; 3) it is said to be nearly all late, i.e. more than a hundred years after the events.

Ad 1) It is true that Papias is a prime witness on account of his connection with St John the Apostle and with the «Presbyter»; but we know for instance that Clement Alex. (d. circa 215) took the trouble to sift evidence from all over the Roman Empire and beyond<sup>27</sup>. Furthermore, the main witnesses are the greatest scholars of the period 150-250, who could not all have been deceived, and there was continuous spiritual and intellectual exchange at all levels between the Churches from earliest days, from Antioch and Alexandria to Rome and back again<sup>28</sup>. It would be a slur on the integrity and learning of the Fathers to argue that their unanimity was the result of simply repeating one another in parrotlike fashion in each succeeding generation.

Ad 2) The one inconsistency that is claimed, viz the accusation that Irenaeus (Adv. Haer. III,1,1) was attempting to date Mk, turns out to be nothing of the sort; in fact, it dovetails perfectly with the rest of the evidence. Close inspection of the passage shows that Irenaeus is not dating Mk but merely asserting that what Peter had proclaimed during his lifetime Mark continued to make available after his death in the Gospel of Mark<sup>29</sup>. Irenaeus agrees with the rest of the Fathers that Mt was the first Gospel to appear and that it came out during the lifetime of Peter and Paul, although he is not specific about what period in their lifetime. Similarly, his interest in the Gospel according to Mark lies in it being exactly what Peter had preached during his lifetime; this Gospel is in fact for him the extension in time of Peter's personal witness. And because Irenaeus explicitly used the favourite description of Mark as «Petri discipulus et interpres» it is clear that he assumes Mark to have had an intimate association with Peter during his lifetime. But he says nothing about the date of the original publication of Mk.

Ad 3) Since there was no important challenge to the authenticity of the Gospels before Marcion (c.150), there was no need for express statements about authenticity until his attacks

<sup>27</sup> Cf. EUSEBIUS *HE* V,11.

<sup>28</sup> Cf. *Letters of Ignatius*, *HE* III.36.

<sup>29</sup> Cf. B. ORCHARD, H. RILEY, *The Order*, 128-130.

made them necessary; for the latent Tradition was in possession and surfaced when required<sup>30</sup>.

## VI. The Origin of Mk according to the Fathers

The relevant passages of the original texts are set out in parallel columns in a newly revised translation in the Appendix<sup>31</sup>. The reader will recall that Eusebius of Caesarea, who was the first to gather this information, compiled his History of the Church in the form of a year-by-year chronicle<sup>32</sup>; and while this made it easy for him to sum up the details of the composition of Jn and Mt and Lk all in one chapter (III, 24), in the case of Mk there were complications that forced him to spread the information at his disposal over four different places because of the interval in time between the dates of the sources he quotes. The impartiality of Eusebius is proved by the fact that he makes no attempt to synthesize the evidence that he has so carefully collected but leaves the reader to draw his own conclusions. There is no case for accusing him of bias with respect to the origins of the Gospels<sup>33</sup>.

First of all he chronicles Peter's part in the publication of Mk in Book II, 15; and because of various criticisms that he knew had been levelled at Mark's Gospel, he returns to the subject in Bk III, 39 with the pronouncement of «The Presbyter» that Mark was strictly the hermeneutes of Peter; in Bk V he summarises the witness of Irenaeus; and later still in Bk VI, 14 he adds a quotation from Clement Alex. whose testimony was needed to confirm that Mk did appear in this way.

The following is a summary of the points Eusebius is making:

1) He provides a coherent and credible account of the origin of Mk and claims that his facts are guaranteed by Clement Alex. and by Papias, both of whom he regards as his authorities.

<sup>30</sup> B. GERHARDSSON, *The Origins of the Gospel Tradition*, ch.3, Engl. ed. London 1979, on the reliability of tradition.

<sup>31</sup> All these texts have been freshly translated by the author and carefully checked by an Oxford Classical Greats scholar. Note however that the Greek text of Clement Alex. *Adumbr. in Ep. can.*, in 1 Pet 5,13 has been lost. There is a reference in MIGNE, PG IX, 729-30 suggesting that our Latin text was translated by Cassiodorus from a part of Clement's Outlines that is no longer extant.

<sup>32</sup> B. ORCHARD, H. RILEY, *The Order*, 158.

<sup>33</sup> B. ORCHARD, H. RILEY, *The Order*, 159-160.

2) He specifically records (II, 15) that the «Mark» associated with the publication of the Gospel had already been identified by Papias as the «Mark» referred to by Peter as «my son».

3) The Gospel originated as a series of discourses (διδασκαλίας) delivered by Peter in Rome to a large audience among whom were a number of Equites from the Praetorium (Clem. Alex. on 1 Pet 5,13).

4) The audience refused to be content with their one single hearing of these discourses and requested Mark to persuade Peter to let them have a «record in writing» of the discourses already delivered by him orally (II, 15).

5) He implies that Peter must have demurred because it required «many entreaties» and a great deal of pressure from Mark to persuade Peter to agree, and adds that Peter's hearers did not desist until they had worn down all opposition and finally won him over to let them have his discourses in writing (II, 15).

6) Twice he stresses in this chapter that the Gospel «is said to be Mark's», presumably to remind the reader that it is really the work of Peter, whereas he makes no such qualification when referring to Mt (III, 39,16).

7) He refers forward the reader of his account in Bk II to a further statement of Clement in Bk VI to the effect that the two Gospels with genealogies were written before Mk.

8) From EH VI 14,7 it appears that Peter gave Mark his approval for handing over the text just as it had been delivered, but gave it in such a form («exerting no pressure either to promote it or to forbid it») as to imply that he personally had had no previous intention of having his discourses circulated in this fashion!<sup>34</sup>

9) In order to complete the catalogue of information at his disposal with regard to Mark, Eusebius also gives his readers information derived from Papias on the authority of The Presbyter (cf. 2 Jn) on two matters on which Mark's Gospel had come under fire from earlier Christians because of a) its non-literary style, and b) its possible lack of accuracy since Mark had never been an eye-witness.

<sup>34</sup> The inference from EH VI,14,5-6 seems to be that since Peter had given his lectures in the knowledge of the existence of «the Gospels with the genealogies», he did not wish his personal memoirs to be regarded as the equivalent of a third Gospel.

The Presbyter<sup>35</sup> is quoted as explaining that Mk was not a systematic composition (syntaxis) but a succession of chreias (short anecdotes) on the one hand, while on the other he is emphatic that Mark had not misheard Peter but had in fact left nothing out and had recorded accurately everything he had heard.

Two further observations. Eusebius' account, together with his quotations from Clement Alex. and Papias, does not make sense unless we assume that Peter's audience had observed that his discourses had been taken down in shorthand as he was delivering them, and therefore that it only required Peter's permission to make the recording available to those who had asked for them. There is no other way in which Mark could have provided so readily the full text as Peter had delivered it.

The knowledge of the existence of such a record also accounts for the persistence of the audience in their determination to have the text as spoken by Peter, the chief apostolic witness, because they valued so highly his teaching about Jesus. To have a personal and tangible record of his witness to Jesus was an opportunity not to be missed. On the other hand, Peter's reluctance, and Mark's, to make the text available, would have been due to their embarrassment at being asked so pressingly to hand over the raw text, one that was not only lacking in correct literary style, but also one which he had delivered without any premeditation of publication.

There are two objections to be met with, namely: 1) That when sources say that Mark «remembered» and then «wrote» what he had heard Peter say, it must mean that Mark recorded what he remembered of what Peter had said some years before. This is of course, a possible interpretation; but given the availability of shorthand recording, the historical witnesses may equally well be understood as implying that not only was Mark present when the shorthand recordings of Peter's words were made, but that he was also responsible for the transcription and diffusion of the text that he had also heard with his own ears.

2) That shorthand, whether Greek or Latin, is not mentioned at all in the patristic testimonies. This argument from silence is of little

<sup>35</sup> B. ORCHARD, H. RILEY, *The Order*, 182-184, on the identity of The Presbyter; cf. also R.T. FRANCE, *Matthew - Evangelist and Teacher*, repr. 1992, 52-56.

value, seeing that the use of shorthand for official business of all kinds was taken for granted, and thus required no mention.

## VII. The Making of Mark's Gospel

We must now inquire how the text of Mk took shape as well as what Peter's motivation might have been for handling it in this way. The making of Mk at one time constituted a problem for the Two-Gospel Hypothesis, for its critics argued that, if the patristic witnesses were right, Peter must have given these Discourses whilst juggling with three texts, those of Mt, Mk and Lk. But the discovery that the discourses of Mk were not written down before their delivery, completely alters the situation. Peter was able to articulate his memories while holding Lk in his hands and with Mt within reach if and when required. This was surely easily feasible, and the written text of Mk did not come into existence until Peter received the transcriptions after they had been retrieved by Mark from the shorthand writers.

But before the discourses could be delivered, Peter would first have had to decide, no doubt with the aid of his «son» Mark, how to handle the text of Lk. When we compare Lk with Mt we find that Lk has divided his narrative of the Ministry of Jesus into the following sections:

- |                  |   |
|------------------|---|
| i) 1,1-4         | Preface   |
| ii) 1,5-2,52     | The birth narratives  |
| iii) 3,1-6,19    | From the beginning of his Ministry to the Calling of the Twelve   |
| iv) 6,20-9,6     | From the Calling of the Twelve to their being sent off on trial missions, two-by-two                    |
| v) 9,7-9,51      | Further training after their return until Jesus' departure from Galilee                                 |
| vi) 9,51-18,14   | Luke's Central Section which is not paralleled as such in Mt (though much Sayings material is // to Mt) |
| vii) 18,15-21,38 | Ministry on the way to Jerusalem and in Jerusalem itself  |
| viii) 22,1-24,12 | The Passion Narrative   |
| ix) 24,13-24,53  | The Post-Resurrection appearances of Jesus.   |

This structure of Lk seems to have suggested to Peter to arrange to give five discourses as follows:

	Mk	Lk	(Mt)
1 From the start of the Ministry to the Calling of the Twelve	1,1-3,19	3,1-6,9	(3,10,42)
2 From the Calling of the Twelve to their being sent on trial missions, two-by-two	3,20-6,13	6,20-9,6	(11,1-13,58)
3 Further training after their return until Jesus' departure from Galilee	6,14-10,1	9,7-9,51	14,1-19,2)
4 Ministry of the way to Jerusalem and in Jerusalem itself	10,2-13,37	18,15-21,38	(19,325,46)
5 The Passion Narrative	14,1-16,8	22,1-24,12	(26,1-28,10)

Our thesis that Peter was going to restrict his testimony to what he could vouch for by his own personal memories of the Ministry, is supported by his omission of Lk's birth narratives, Central Section, Resurrection stories, and his omission of all that Lk himself has left out of the six composite Matthean Discourses. He also reinstates Lk's Great Omission (Mt 14,22-16,12), and furthermore reintroduces a few Matthean stories omitted by Lk, e.g. the pericope about divorce (Mt 19,3-9), and adds few stories of his own. This leads us to formulate the following hypothesis regarding Peter's handling of Lk as follows:

On this hypothesis Peter's principal aim was to authenticate the text of Lk; and he decided to use the occasion to add individual comments of his own, prompted by his own personal memories, and his intimate knowledge of the Gospel of Mt which had been circulating in the Church for at least twenty years as a handbook. He therefore concentrates on following Lk in order, pericope by pericope, as closely as his own personal memories will permit. He

holds open the scroll of Lk, but the scroll of Mt is also within reach, though he can quote word for word by heart whenever he wants to. And so whilst steadily following the order of Lk, he feels entirely free either to vary the wording of Lk in favour of Mt's text, or to introduce his own variant of Mt, in virtue of his being the eye-witness of the events he is describing. At the same time he has no problem in agreeing to follow Lk's alternative arrangement of the stories in Mt 3,1-13,58, nor does he need as a general rule to refer to the scroll of Mt while he follows Lk freely and even conflates it with Mt.

For remote preparation for these discourses it would have been enough for him first to read the section of Lk on which he was going to speak, and then to compare it with the corresponding parallels in Mt<sup>36</sup>. That is probably all he needed to do, because his knowledge of Mt and his splendid memory gave him all the verbal facility and eye-witness vividness of style that we note in Mk, combined of course with the acute awareness all the time of the presence of his audience.

As to Peter's motivations, it must suffice here to offer the following considerations: Paul was a towering figure in the Church, and Luke had prepared this fresh presentation of the life and teaching of Jesus, which was both based on Mt and at the same time adapted to a Gentile audience. If Paul needed such a work for his own Churches, then Peter, confident of Paul's divine mission and of his integrity and wisdom, would certainly give him full support. But this could not have been achieved by Peter sitting down to write a third Gospel, but only by fashioning a public statement that would demonstrate the orthodoxy and historicity of Luke's recasting of Mt. Mark's realization of the historic importance of the occasion led him to make sure that every word uttered by Peter was faithfully recorded and transcribed by the shorthand writers; and this is the reason why the Church attributed the Gospel to him. As a consequence Mk is to be seen as the record of Peter's sanctioning the publication of Lk and the guarantee of its bona fides to the universal Church.

Furthermore, by means of these discourses Peter would have indicated to his cosmopolitan audience that the Church of the Non-

<sup>36</sup> Cf. n. 21 above.

Circumcision taught exactly the same as Mt, long known as the Gospel of the Church of Jerusalem and the Gospel with which the faithful of the Circumcision felt comfortable, thus aiding the healing of a long-standing breach. Peter and Paul were both now old men and near the end of their apostolate, and Peter's Lectures would signal to the whole world both the unity of the Church and its teaching, and the undying and unbroken fellowship of Peter and Paul, the founders of the universal Church, a not unimportant consideration in view of the latent heresies already forming.

Jerome<sup>37</sup> leaves us in no doubt that Mark was only the mouthpiece of Peter, for he summed up the judgement of the Fathers in one sentence: «... Marcum, cuius evangelium Petro narrante et illo scribente compositum est» (Ep. 120.11). We must therefore allow that he has correctly summarized the tradition about Mark; and since shorthand writers were still flourishing in Jerome's time it would not have occurred to him to query the technical feasibility of recording public speeches word for word<sup>38</sup>. This is evidence that Church tradition has not erred in describing Mark as *discipulus et interpres* Petri, i.e. as not only his disciple but his factotum and faithful agent for recording his spiritual father's living speech.

## APPENDIX

### Papias's Presbyter on Mark (EH III.39.15)

15. And this the Presbyter used to say: Mark, being the recorder of Peter, wrote accurately but not in order whatever he [Peter] remembered of the things either said or done by the Lord; for he [Mark] had neither heard the Lord nor followed him, but later, as I said, Peter, who used to make the discourses according to the chreias, but not making as it were a systematic composition of the Lord's sayings; so that Mark did not err at all when he wrote

<sup>37</sup> JEROME, *Epistulae*, 120,11, Hilberg, CSEL 55.

<sup>38</sup> For the widespread use of shorthand in Jerome's time cf. BUTLER, *British Shorthand*, 3-4.



certain things just as he [Peter] had recalled [them]. For he had but one intention, not to leave out anything he had heard, nor to falsify anything in them. This is what was related by Papias about Mark. 16. But about Matthew's this was said: For Matthew composed the logia in a Hebrew style; but each recorded them as he was able.

**JUSTIN Dial. Tryph. 106.9-10**

And when it is said that he [Jesus] changed the name of one of the apostles to Peter, and when it is written in his memoirs that this happened, as well as that he surnamed other two brothers, who were the sons of Zebedee, with the name of Boanerges, which means Sons of Thunder, this was a signification of ...

**IRENÆUS**

***Adv. Haer. 3.1.1***

**(Eus EH V.8)**

So Matthew brought out a written Gospel among the Jews in their own style, when Peter and Paul were preaching the Gospel at Rome and founding the Church. But after their demise, Mark himself the disciple and recorder of Peter, has also handed on to us in writing what had been proclaimed by Peter.

**Anti-Marcionite Prologue to Mark. Longer Text**

... Mark who was also called "Stubfinger" because he had short fingers in relation to the size of his body. He had been the disciple and recorder of Peter, whom he followed, just as he had heard him relating. Having been asked by the brethren in Rome he wrote this short gospel in the region of Italy. When Peter heard about it, he approved and authorized it to be read to the church with [his own] authority. But after the demise of Peter, taking this gospel that he had compiled, he journeyed to Egypt and being ordained the first bishop of Alexandria he founded a church there, preaching Christ. He was a man of such great learning and austerity of life that he induced all the followers of Christ to follow his example.

**From CLEM. ALEX.'s Outlines as quoted by EUSEBIUS  
(EH VI.14.5-7)**

5. And again in the same books [The Outlines], Clement states a tradition of the earliest presbyters about the order of the gospels; and it has this form. He used to say that the earlier-written of the gospels were those containing the genealogies, 6. but that according to Mark has had this formation: Peter having preached the Word publicly in Rome and proclaimed the Gospel by the Spirit, the many who had been present begged Mark, as one who had followed him for a long time and recollected what had been said, to record what he had spoken; and he did so, handing over the Gospel to those who had asked for it. 7. And when Peter got to know about it, he exerted no pressure either to forbid it or to promote it.

**EUSEBIUS (EH II.15.1-16.1)**

1. So then, though the divine word was not as yet dwelling fully with them [the citizens of Rome], the power of Simon dwindled away and was suddenly destroyed together with the man himself. And in such wise did the light of true religion illumine the minds of Peter's hearers — as it was not enough [for them] to have heard [him] in one single hearing, namely, in the unwritten discourse of the divine proclamation — they now with many entreaties begged Peter's follower Mark, whose Gospel it is said to be, to prevail upon him [Peter] to bequeath also in writing a record of the discourse delivered to them orally; nor did they let up before they had won over the man, and to him [Mark] fell the responsibility of making the written Gospel, namely that said to be according to Mark. 2. They say that when the Apostle got to know the situation through the Spirit revealing it to him, he was pleased with the interest of the men and authorised the document for reading in the churches. Clement in the Sixth Book of The Outlines [Hypotyposesis] relates the anecdote, and the Bishop of Hierapolis, Papias by name, bears joint witness to this, namely, that Peter mentions Mark in his First Letter (which they say was also composed in Rome itself) and that he himself indicates it speaking figuratively of the City as Babylon in these words: "The Elect [Lady] in Babylon greets you, and so does

my son Mark". 16.1. They also say that this Mark was the first to journey to Egypt to preach the Gospel which he himself had written down, and the first to set up churches in Alexandria itself.

Ealing Abbey  
London W5 2DY

Pagina bianca

# ELEMENTOS PARA UNA TEORIA GENERAL TOMISTA SOBRE EL VALOR REVELADOR DE LA HISTORIA (II)

Maria Helena DA GUERRA PRATAS

---

**Sumario:** *Sentidos de la Escritura y sentido de la historia (cont).* - III. *Futura praenuntiantur. Carácter progresivo y finalizado de la Revelación mediante la historia. Plenitud en Cristo:* 1. La economía veterotestamentaria, preparación de la Encarnación. 2. Cristo, centro del cosmos y de la historia y clave de su inteligibilidad. 3. La historia, proceso de constitución del Cuerpo Místico de Cristo. - IV. *Agenda praecipiantur. La historia, docencia divina: sus finalidades:* 1. Finalidad de la Revelación mediante la historia: instruir al hombre en la fe y dirigir sus obras. 2. Sentido moral e interiorización de la historia. - V. *El misterio del hombre y de la historia a la luz del Verbo Encarnado y de la Revelación Trinitaria.*

---

### **III. *Futura praenuntiantur.* Carácter progresivo y finalizado de la Revelación mediante la historia. Plenitud en Cristo.**

«En la Sagrada Escritura sucede fundamentalmente que lo que es posterior en el orden del tiempo es significado por lo que lo precede; por eso, en ocasiones, lo que se dice en sentido literal de lo que es anterior puede exponerse en sentido espiritual de lo que se sigue; sin embargo no se verifica el inverso.

Entre todas las cosas que se narran en la Sagrada Escritura, primero son las que pertenecen al Antiguo Testamento. Por lo tanto puede exponerse según los cuatro sentidos lo que en sentido literal tiene que ver con el Antiguo Testamento.

En segundo lugar vienen las cosas que se refieren al estado de la Iglesia actual; y entre éstas son anteriores las que pertenecen a la Cabeza, respecto a las que se refieren a los miembros; porque el

cuerpo natural de Cristo y las cosas que en El se cumplieron, son figura del cuerpo místico de Cristo y de lo que en éste sucede»<sup>1</sup>.

Santo Tomás expone en estas pocas frases del *Quodlibetum VII*, el valor revelador de los eventos, basado en el paralelismo existente —por libre querer divino— entre las diversas etapas de la Historia salvífica y según una economía progresiva y finalizada de la Revelación. Así, el Antiguo Testamento es figura de Cristo y de las realidades de la nueva Alianza. Y en la vida de Jesucristo se anuncia la vida de la Iglesia, su Cuerpo Místico, y se prefigura la gloria futura, se nos muestra el camino de la Patria<sup>2</sup>. Sólo las realidades de la gloria ya no pueden ser figura, porque son cumplimiento definitivo<sup>3</sup>.

En el sentido espiritual se expresa el dinamismo de la Historia de la Salvación: porque la historia se orienta a un fin, unos hechos pueden ser figura de otros, y es a partir del fin al que están ordenados desde donde se puede descubrir su condición de figura.

En el *fluir* histórico hay, no solamente unidad y continuidad,

<sup>1</sup> *Quodl.* VII, q. 6, a. 2 (15), ad 5<sup>um</sup>: «In sacra enim Scriptura praecipue ex prioribus posteriora significantur; et ideo quandoque in sacra Scriptura secundum sensum litteralem dicitur aliquid de priori quod potest spiritualiter de posterioribus exponi, sed non convertitur. Inter omnia autem quae in sacra Scriptura narrantur, prima sunt illa quae ad Vetus Testamentum pertinent; et ideo quae secundum litteralem sensum ad facta Veteris Testamenti spectant, possunt quattuor sensibus exponi. Secunda vero sunt illa quae pertinent ad statum praesentis Ecclesiae, in quibus illa sunt priora quae ad caput pertinent, respectu eorum quae pertinent ad membra; quia ipsum corpus verum Christi, et ea quae in ipso sunt gesta, sunt figura corporis Christi mystici, et eorum quae in ipso geruntur».

<sup>2</sup> Cfr. *ibid.*: «In Christo etiam futura gloria nobis praemonstrata est; unde ea quae ad litteram de ipso Christo capite dicuntur, possunt exponi et allegorice, referendo ad corpus eius mysticum; et moraliter, referendo ad actus nostros, qui secundum ipsum debent reformari; et anagogice, in quantum in Christo est nobis iter gloriae demonstratum». Véase también M. ARIAS REYERO, *Historia y teología. La interpretación de la Escritura en Santo Tomás*, in «Salmaticensis» 22 (1975), 523: «Con el hecho de Cristo ha dado comienzo el fin. Tenemos, entonces, que el fin se nos ha empezado a hacer comprensible: ya podemos saber a donde tenemos que llegar; ya podemos preguntarnos por nuestra situación. Este adelantarse del futuro no invalida la realidad histórica, sino que la hace transparente; no es falta de respeto a las realidades intermedias, sino que las coloca en su orden».

<sup>3</sup> Cfr. *Quodl.* VII, q. 6, a. 2 (15), ad 5<sup>um</sup>: «Illa vero quae secundum sensum litteralem pertinent ad statum gloriae, nullo alio sensu consueverunt exponi; eo quod ipsa non sunt figura aliorum, sed ab omnibus aliis figurata»; *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, q. 5, ad 1<sup>um</sup>: «oportet in nova lege quod maneat aliqua figurae; sed in patria, ubi erit plenaria perceptio veritatis, omnes figurae cessabunt». Cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2 t. in 4 vol., Aubier, Paris 1959-1964, v.II, pp. 511-512 y p. 633: «l'anagogie constitue la Plénitude du Christ (Eph 4,13)».

sino también discontinuidad<sup>4</sup>. Precisamente la continuidad de la historia se introduce por la discontinuidad que el evento central de Cristo introduce en el ciclo del tiempo. Este es el acontecimiento decisivo en función del cual se cumple y se explica el pasado y que inaugura ya el tiempo final. En Jesucristo se dice la última palabra sobre el sentido del acontecer histórico: no hay que esperar nada fundamentalmente nuevo, un tiempo de salvación más elevado o más perfecto<sup>5</sup>. El es el acontecimiento nuevo y definitivo que abre la vía al cumplimiento supra-histórico de la historia, al *status gloriae*. Jesucristo es el punto de referencia decisivo que recapitula en Sí tanto el tiempo que le precede, como el que le sigue<sup>6</sup>.

### 1. *La economía veterotestamentaria, preparación de la Encarnación*

«El fin principal de la economía antigua era preparar la venida de Cristo, redentor universal, y de su reino mesiánico, anunciarla proféticamente (cfr. Lc 24,4; Io 5,39; 1 Pe 1,10), representarla con diversas figuras (cfr. 1 Cor 10,11). Los libros del Antiguo Testamento, según la condición de los hombres antes de la salvación establecida por Cristo, muestran a todos el conocimiento de Dios y del hombre y el modo como Dios, justo y misericordioso, trata con los hombres. Estos libros, aunque contienen elementos imperfectos y pasajeros, nos enseñan la pedagogía divina»<sup>7</sup>.

La Revelación de Dios, tal como la Escritura nos la da a conocer, es una Revelación progresiva. Dios es conocido primero a través de su manifestación en el cosmos. Después se revela por sus

<sup>4</sup> Cfr. P. CHIOCCETTA, *Teologia della storia*, Studium, Roma 1953, pp. 177-180.

<sup>5</sup> Cfr. *S.Th.* I-II, q. 106, a. 4, c: «Nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit. Hoc autem facit nova lex».

<sup>6</sup> Cfr. M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Kösel Verlag, München 1964; trad. francesa: *Le salut et l'histoire. La pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Du Cerf, Paris 1967, pp. 182-186. La historia no es, por tanto, una repetición indefinida de ciclos idénticos, ni la realidad temporal es imagen y sombra de lo esencial que está en una esfera intemporal -según la concepción platónica-. En la tipología bíblica, aunque se hable también de sombra e imagen, las figuras del pasado se realizan en la historia real. Sobre ello, y sobre la controversia -tanto en la teología católica como protestante- acerca de los acontecimientos como tipos de realidades futuras o figura de lo extra-temporal véase *ibid.*, pp. 166-167 y 191-201.

<sup>7</sup> CONC. VATICANUM II, Const. *Dei Verbum*, n. 15.

intervenciones sucesivas en la historia. Cada nuevo paso de la Revelación, superando la manifestación anterior, no la destruye, sino que la continúa y asume<sup>8</sup>.

El conocimiento de Dios y de sus designios fue creciendo con el tiempo, con distinta precisión y claridad a lo largo de las distintas épocas de la historia. Con divina pedagogía, Dios se adapta a la capacidad de los hombres para conducirlos poco a poco al conocimiento de la verdad: como un maestro que, aunque conoce bien todo su arte, no lo transmite todo de una sola vez, sino paulatinamente, a su discípulo, adaptándose, condescendiente, a su capacidad<sup>9</sup>.

Sin embargo, este crecimiento no se realizó de un modo homogéneo: existen en el decurso histórico diferencias profundas que delimitan la existencia de las varias etapas de la historia. Santo Tomás determina con firmeza la unidad dinámica, al mismo tiempo que la diferencia cualitativa profunda que caracterizan las relaciones entre las etapas o regímenes temporales de la Historia de la Salvación<sup>10</sup>. Precisamente la exégesis de los sentidos de la Sagrada Escritura se funda sobre esta división económica de la historia y expresa su orientación hacia un futuro.

En el Antiguo Testamento los acontecimientos revelan abiertamente a Dios y sus atributos, a través de sus intervenciones en la historia: su omnipotencia, su justicia, su bondad... Sin embargo, lo característico de la Revelación mediante figuras o tipos es manifestar, a través de cosas o de hechos presentes, realidades futuras: *futura praenuntiantur*.

Así, los acontecimientos del Antiguo Testamento dan a conocer los del Nuevo, en el que se cumple lo que aquél anunciaba, y en el que se incoan las realidades futuras de la Patria. En su conjunto, los

<sup>8</sup> Sobre las relaciones entre la Revelación cósmica y histórica, cfr. J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Ed. du Seuil, París 1953, pp. 137-141.

<sup>9</sup> Cfr. *S.Th.* II-II, q. 1, a. 7, ad 2<sup>um</sup>: «sicut magister qui novit totam artem non statim a principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim, condescendens eius capacitati. Et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem»; II-II, q. 174, a. 6; *In III Sent.*, d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 2<sup>um</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. *S.Th.* II-II, q. 174, a. 6, c.; *ibid.*, q. 2, a. 7, y q. 1, a. 7; *De Veritate*, q. 12, a. 14, ad 1<sup>um</sup>. Cfr. M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, cit., pp. 186ss; E. MÉNARD, *La Tradition-Révélation-Écriture-Église selon Saint Thomas d'Aquin*, Desclée de Brouwer, Montréal 1964, pp. 72 y 77; M.H. PRATAS, *El valor revelador de la historia según Santo Tomás de Aquino*, Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1990, pp. 44-59.



eventos de la antigua economía se ordenan a revelar el misterio de Jesucristo y a significar la redención y la santificación que el Salvador traería al mundo.

Los patriarcas son figura del Cristo futuro y de la justificación que El nos obtendría. Los acontecimientos del Exodo y la economía sacramental, tanto de la ley natural como de la antigua ley, se conjugan para significar la plenitud de la gracia y la economía sacramental del Nuevo Testamento —las cuales a su vez, manifiestan explícitamente el misterio de Cristo ya realizado—. En el reinado de David se figura el reino mesiánico.

Los profetas anuncian al Mesías, no sólo con sus palabras, sino también con sus vidas. Los hechos materiales y históricos del Antiguo Testamento —contemplados a la luz de la Revelación neotestamentaria y de la fe— se trascienden en Cristo y de El reciban su pleno sentido, su verdad última: El es la verdad de las promesas a los patriarcas, la verdad de la circuncisión, la verdad de la Alianza, la verdad de toda la historia de Israel. Poco a poco, el pueblo escogido por Dios es conducido por la pedagogía divina, a Cristo y a los bienes invisibles y eternos, que El nos obtuvo.

Si ya en el plano literal, Dios se manifiesta Señor del pueblo y de la historia y la dirige —preparando en ella, lentamente, la Encarnación del Verbo—, el sentido espiritual acentúa esta realidad: anuncia a Cristo como Mediador y Legislador, como Salvador, Juez, Rey y Pontífice eterno...

También los misterios más importantes de la vida de Jesucristo —la Encarnación, su Pasión y Muerte, su Resurrección— se van prefigurando en las distintas épocas de la humanidad, y en distintos aspectos que enriquecen la significación de esos misterios. La figura de Jesucristo se va, en cierto modo, plasmando en la historia de Israel; se van delineando sus rasgos, de un modo todavía impreciso, bajo el velo de las figuras.

Como ninguna figura representa exhaustivamente el misterio del Verbo Encarnado y las realidades de la gracia, son necesarias muchas figuras para expresar sus diversos aspectos. La multiplicidad es lo propio de las criaturas que son parcialmente: finitas, limitadas, fragmentarias, tienden, sin embargo, en su conjunto, a reproducir la plenitud de su término y de su ejemplar, de Aquél que, llegada la plenitud de los tiempos, habría de

recapitular en Sí todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra (cfr. Eph 1,10)<sup>11</sup>.

En la economía veterotestamentaria —leída a luz del Nuevo Testamento— los acontecimientos se encuentran íntimamente vinculados entre sí. Cada etapa se articula a la precedente en orden a una meta determinada, manifestando un designio: la historia asciende lentamente al punto de plenitud y concentración que es Jesucristo y, en El, alcanza su culmen. El arco de la Historia de la Salvación forma una unidad que se desarrolla progresivamente hasta madurar en El: todo el Antiguo Testamento se presenta como una larga vía que conduce a Cristo<sup>12</sup>.

## 2. *Cristo, centro del cosmos y de la historia y clave de su inteligibilidad*

«Cree la Iglesia (...) que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro. Afirma además la Iglesia que bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes que tienen su último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre (cfr. Heb 13, 8)»<sup>13</sup>.

La afirmación de Cristo como clave, centro y fin de la historia y del cosmos ha adquirido una particular fuerza en nuestros tiempos. Sin embargo, esta concepción de la historia no es ciertamente nueva: el pensar la historia desde Cristo fue proclamado con decisión por los cristianos de las primeras generaciones y es una realidad central también en el pensamiento del Aquinate<sup>14</sup>.

Santo Tomás se refiere a Cristo como plenitud de los tiempos (cfr. Gal 3,4), o «tiempo de la plenitud», alegando varios motivos.

<sup>11</sup> Vid. M.H. PRATAS, *El valor revelador de la historia*, cit., pp. 73-254, respecto de la economía veterotestamentaria como figura de Cristo y preparación de la Encarnación.

<sup>12</sup> Cfr. A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'A.T.*, Du Cerf, Paris 1968, p. 6: «L'Ancien Testament est une immense prophétie dont il faut retrouver les structures maîtresses, une terre mystérieuse où se discernent les avenues royales qui aboutissent au Christ».

<sup>13</sup> CONC. VATICANUM II, Const. *Gaudium et spes*, n. 10.

<sup>14</sup> Sobre la afirmación de la centralidad de Cristo ya en el cristianismo primitivo, a pesar de la resistencia del mundo cultural greco-romano cfr. J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècles*, Desclée, Tournai-Paris 1961. Sobre la Teología de la Historia en los Padres de la Iglesia, cfr. P. CHIOCCETTA, *Teologia della Storia*, cit., *passim*. Para un interesante estudio sobre la centralidad de Cristo, véase J.L. ILLANES, *Cristo, centro de la Historia*, in «Burgense» 26 (1985), 75-103.

En primer lugar, porque El elevó el universo a su máxima perfección: en el Verbo Encarnado, con la asunción de la naturaleza humana todas las criaturas se unieron a su principio; es tiempo de plenitud, por la abundancia de gracia entonces comunicada; porque en El se cumplió la ley; porque al nacer el Señor de los tiempos se hizo algo más grande que el tiempo y que lo colmó; y porque entonces se realizó lo que Dios había previsto desde toda la eternidad y anunciado por los profetas<sup>15</sup>.

En Jesucristo culmina la Revelación como acontecimiento y cristaliza la perfección de la historia, de modo semejante a como en el hombre la perfección está en la juventud, y cuanto más cercano se halla a la juventud, tanto más perfecto será su estado<sup>16</sup>.

Todas las intervenciones divinas en la historia se reúnen en la Encarnación del Hijo de Dios, como intervención central a la que todas las demás se encuentran dirigidas<sup>17</sup>. Jesucristo es la plenitud del tiempo y la plenitud de la Revelación, tanto de la Revelación histórica, como de la Revelación cósmica y escatológica; es la plenitud de la Revelación cósmica, pues todas las cosas fueron creadas por El y en vista de El (cfr. Col 1,15-17), en una relación de origen y de finalidad a Cristo, como participaciones de la semejanza divina en plenitud que es el Verbo; es la plenitud de la Revelación escatológica porque los «nuevos cielos y la nueva tierra» ya fueron anticipados —incoados— en la humanidad gloriosa de Jesucristo; y

<sup>15</sup> *In IV Sent.*, d. 1, q. 2, a. 5, exp.: «tempus incarnationis dicitur tempus plenitudinis multis de causis. Primo, propter perfectionem universi; quia tunc ad maximam completionem universum venit, quando creatura omnes in homine ad suum principium redierunt, humana natura a Deo assumpta (...). Secundo, propter abundantiam gratiae quae tunc propalata est (...) (Io 1,16). Tertio, propter adimpletionem legis (Mt 5,17). Quarto, propter magnitudinem eius quod in tempore illo accidit; quia in tempore illo natus est Dominus temporis, et ita factum est aliquid maius tempore, quod tempus implevit. Quinto, quia in tempore illo impletum est quod Deus ab aeterno praevidit, et quod ante per Prophetas suos praedixerat (Rom 1,2)»; cfr. *S.Th.* II-II, q. 1, a. 7, ad 4<sup>um</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. *S.Th.* II-II, q. 1, a. 7, ad 4<sup>um</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. *Ad Hebraeos*, c. 1, lc. 1, n. 14 (en las obras de Sto. Tomás los números se refieren a la ed. de Marietti): «Quod enim dixerat, “multifarie multisque modis”, etc., ostendit quia omnis multitudo ordinata, ad unum debet referri. Ideo dicit, quod licet sit modus multiplex, tamen totum ordinatum est ad istud novissimum»; cfr. *C.G.* IV, c. 27, n. 3635: «de ipso nunc Incarnationis mysterio restat dicendum. Quod quidem inter divina opera maxime rationem excedit: nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus, Dei Filius, fieret homo verus. Et quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quod ad huius maxime mirabilis fidem omnia alia miracula ordinantur: cum “id quod est in unoquoque genere maximum, causa aliorum esse videatur”».

es igualmente la plenitud de la Revelación de gracia, o Revelación histórica: todas las etapas de la Revelación de Dios en la historia se encaminan a Cristo, prometido en la Alianza y anunciado por los profetas. El es la plenitud de la palabra profética. En El se cumplen las promesas; y en su Persona se realiza la Alianza perfecta entre humanidad y divinidad<sup>18</sup>.

La Encarnación realiza la *plenitudo participationis deitatis* que constituye el fin y la felicidad del hombre. Con ella el universo adquiere su perfección máxima: la historia alcanzó su fin, su cumbre, su meta.

La exégesis espiritual es indudablemente expresión de la centralidad de Cristo en la historia. Esta lectura de los eventos, no sólo se fundamenta en la historia, sino que, a la vez, la fundamenta: la contempla desde su verdadera perspectiva, que es Cristo; observa a su luz el pasado, el presente y el futuro. Las figuras o tipos se concentran alrededor de Jesucristo, como el núcleo de atracción de todos los seres y de todos los acontecimientos: tienden a reproducir la plenitud de su término y de su ejemplar señalando —a su modo— la recapitulación en Cristo de todo lo creado.

Mientras el sentido alegórico manifiesta en los acontecimientos su ordenación al Mesías, en quien encuentran su cumplimiento, el sentido moral le señala como modelo y tipo del caminar humano, y el sentido anagógico subraya en la centralidad de Cristo su dimensión de meta y consumación del acontecer.

Por este medio se afirma una presencia de Jesucristo en la historia que no se limita, ni mucho menos, a la de su Encarnación en el centro del tiempo, en sentido puramente cronológico, aunque éste sea el hecho definitivo que ilumina todo el acontecer<sup>19</sup>.

La centralidad de Cristo no es expresada solamente a través de los sentidos de la Sagrada Escritura. Santo Tomás habla

<sup>18</sup> Cfr. M.H. PRATAS, *El valor revelador de la historia*, cit., pp. 117-121; 242-257; cfr. *Ad Efebios*, c. 4, lc. 4; *Ad Romanos*, c. 4, lc. 3, n. 360.

<sup>19</sup> La visión de la centralidad de Cristo necesita ser completada en términos metafísicos teniendo presente lo que es Cristo en la plenitud de su misterio. Sobre ello, véase J.L. ILLANES, *Cristo, centro de la Historia*, cit., p. 79. Quizá para evitar una visión reductiva de la centralidad de Cristo como puramente cronológica, Santo Tomás no usa habitualmente la expresión de Cristo como *centro* o *medio* de la historia, seguido de un tiempo de la Iglesia. El Angélico subraya más la realidad de que el tiempo de Cristo dura hasta el fin del mundo y que el tiempo de la Iglesia se identifica con el tiempo de Cristo; cfr. M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, cit., p. 211.

insistentemente de Cristo como modelo y ejemplar de la historia, y no lo hace en una acepción puramente externa, sino que expresa esta ejemplaridad en términos de participación, tanto en el sentido espiritual como en el literal. Lo afirma, por ejemplo, al tratar de la capitalidad de Jesucristo sobre todos los hombres, y de la gracia. La plenitud de Cristo —*plenum gratiae et veritatis* (Io 1,14)— da lugar, en el orden de la gracia, a algo semejante a cuanto ocurre en el orden de la naturaleza: así como la multiplicidad de las criaturas del universo manifiesta la infinita perfección divina, así la diversidad de gracias y carismas que se dan a lo largo de la historia de la humanidad revelan la perfección y la plenitud de la gracia del Verbo Encarnado<sup>20</sup>.

La historia es vista como una suerte de distensión cuyo transcurso imita y se ordena a Aquel que es Cabeza de todos los hombres y de todo el universo. El curso histórico aparece, así, como el despliegue de las riquezas que habitan en El<sup>21</sup>. Dios ha esparcido su riqueza sobre todas sus obras, pero éstas, diseminadas, no tienen razón de tesoro: lo tienen únicamente en cuanto están reunidas en Cristo, en quien están escondidos todos los tesoros de sabiduría y de la ciencia (cfr. Col 2,3)<sup>22</sup>.

Y también los grandes períodos de la historia se distinguen por su relación a Jesucristo que es el responsable de la multiplicidad de los tiempos: *Auctor autem huius multiplicatis est Christus*<sup>23</sup>. Sin embargo, la realidad de Cristo como acontecimiento central no invalida el caminar de la historia hacia el futuro: el Antiguo Testamento se orienta hacia la primera venida de Cristo y el tiempo que le sigue espera su segunda venida, al final de los tiempos. Toda

<sup>20</sup> Cfr. *S.Th.* III, q. 22, a. 1, ad 3<sup>um</sup>: «Christus, tanquam omnium caput, habet perfectionem omnium gratiarum. Et ideo, quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex; sed haec omnia concurrunt in Christo tanquam in fonte omnium gratiarum».

<sup>21</sup> Cfr. M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, cit., p. 116: «selon S.Thomas, l'histoire se perpétue, pour que la création exprime et représente dans une multiplicité croissante la plénitude de son modèle».

<sup>22</sup> *Ad Col.*, c. 2, lc. 1, n. 81: «Thesaurus est divitiae congregatae, sed effusae non dicuntur thesaurus, sed quae in uno sunt. Deus enim sapientiam suam sparsit super omnia opera sua, Eccli 1, 10. Et secundum hoc non habet rationem thesauri, sed secundum quod huiusmodi rationes uniuntur in uno, scilicet sapientia divina, et omnes huiusmodi thesauri sunt in Christo».

<sup>23</sup> *Ad Ephesios*, c. 3, lc. 3, n. 155; cfr. *Ad Col.*, c. 1, lc. 4, n. 37.

la historia es como un largo advenio hacia el futuro ulterior y definitivo del hombre y del mundo en Dios.

En el apartado anterior hicimos referencia a cómo, para Santo Tomás, la gran ley del universo es la de su regreso a Dios, del que salió, a través de las criaturas espirituales, que, en el tiempo y sirviéndose de lo temporal, se unen a su principio. El Santo lo expresaba mediante la imagen del círculo —*per modum circulationis*—. Esta fórmula del mundo —y de la historia— es compatible con un esquema lineal, en etapas. Esquema circular y lineal no se oponen, sino que éste es incluido en aquél: el movimiento por etapas determina los puntos por los que se desarrolla el movimiento circular; éste, encerrando en su seno las diversas etapas de la Historia salvífica, guarda la primacía, pues expresa la idea de cumplimiento, perfección, consumación<sup>24</sup>.

Para el Aquinate no tiene sentido oponer el esquema circular neo-platónico al esquema lineal: prefiere sintetizar ambas concepciones del mundo, aprovechando lo que tienen de válido y transformándolas a la vez profundamente, a la luz de la Revelación cristiana. Efectivamente, una concepción de historia que se quedara en puras imágenes geométricas resultaría pobre: la visión de la historia que el Doctor Angélico nos transmite en sus textos es mucho más rica de lo que pueden expresar estas fórmulas abstractas. Jesucristo es —para Santo Tomás— «el principio de la historia, de su realidad, de su unidad y de su inteligibilidad»<sup>25</sup>.

El misterio de Cristo es contemplado como misterio de retorno del universo —a través del hombre— a su origen primero. La historia es vista como vía de regreso del hombre viador a la eternidad y Cristo —en su humanidad— es el único camino para ese retorno<sup>26</sup>. En Jesucristo se cumple el sentido del tiempo, el sentido

<sup>24</sup> Cfr. C.G. II, c. 46, n. 1230: «tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium: unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur»; cfr. S.Th. I-II, q. 3, a. 7, ad 2<sup>um</sup>. Sobre el círculo como la fórmula de la historia en Santo Tomás, véase M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, cit., pp. 23-29. Acerca de esta misma idea de inclusión de los acontecimientos en el círculo del tiempo del mundo, cfr. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, Schnell & Steiner, München-Zürich 1959, pp. 146ss.

<sup>25</sup> A. HAYEN, *Le thomisme et l'histoire* in «Revue thomiste» 70 (1962), 53.

<sup>26</sup> Cfr. S.Th. III, prol. Como es sabido, el esquema *exitus—reditus* es para muchos autores, la llave de interpretación del plano de la *Summa Theologiae*. Para un estudio del tema, véase I. BIFFI, *Un bilancio delle recenti discussioni sul piano della "Summa Theologiae"*

de la historia. Así como Dios todo lo definió y preordenó en el Hijo; y todo lo creó, sustenta y gobierna en El; también por El lo lleva a su término. El es a la vez el polo de atracción de la historia, y su fuerza propulsora: en el actuar de la criatura en su retorno a Dios, el Verbo Encarnado está presente, sustentando su operación — *portansque omnia verbo virtutis suae* (Heb 1,3)—, pues ninguna criatura puede por sí misma subsistir, ni actuar<sup>27</sup>.

Jesucristo preside, pues, al curso de los siglos, no sólo según su divinidad, sino también en su humanidad; en el orden del retorno a Dios nada existe que no venga de Cristo, porque toda la vida sobrenatural es en nosotros crística: toda la vida teologal y moral es vida de Cristo en el hombre<sup>28</sup>. El recapitula en Sí todas las cosas, para que con El y por El, vuelvan a la unión con el Padre: *Ego sum via, veritas et vita. Nemo venit ad Patrem nisi per me* (Io 14,6)<sup>29</sup>.

Pero Cristo no es sólo vía del retorno del hombre pecador a la casa del Padre: no es sólo la vía que el hombre y la historia percorre, sino que es también fin de la historia; si en su humanidad es vía, en su divinidad es término<sup>30</sup>. Es camino y mediador en cuanto se encarna y habita entre nosotros, pero es también fin trascendente

*di S. Tommaso*, in «Scuola Cattolica» 91 (1963) *Suppl. Bibl.*, 147-176; 295-326; a la bibliografía ahí indicada puede añadirse: U. HORST, *Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 12 (1961), 97-111; A. PATFOORT, *L'unité de la I pars et le mouvement interne de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques» 47 (1963), 513-544; M.J. LE GUILLOU, *Le Christ et l'Église. Théologie du Mystère*, Ed. du Centurion, Paris 1963. Trad. castellana: *Teología del Misterio. Cristo y la Iglesia*, Estela, Barcelona 1967, pp. 131-320; M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, cit., pp. 28-42; O.H. PESCH, *Um den Plan der Summa Theologiae*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 16 (1965), 128-137.

<sup>27</sup> Creación y conservación son en Dios un único acto, diverso *quoad nos*. Cfr. *Ad Hebraeos*, c. 1, lc. 2, nn. 31-32. Véase también C. BASEVI, *Cristo como centro de la historia humana. Una reflexión a partir del «Sermo 24. Denis» de S. Agustín*, in AA.VV., *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1980, pp. 529-544.

<sup>28</sup> Cfr. F. OCÁRIZ, *La elevación sobrenatural como re-creación en Cristo*, in *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1981, v. IV, pp. 281-292; G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1961, p. 385: «C'est en effet sur ces trois éléments que repose finalement l'Église: le Mystère du Christ sacramentellement efficace; la foi au Christ sacramentellement exprimée; l'agir christoconforme, que jaillit de cette rencontre du Mystère et de la foi, et par lequel chaque homme et l'Église tout entière atteignent leur perfection dans le Christ».

<sup>29</sup> Cfr. *Super Ioannem*, c. 14, lc. 2, nn. 1867-1875.

<sup>30</sup> *Super Ioannem*, c. 14, lc. 2, n. 1867: «ipse simul est via, et terminus. Via quidem secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem».

respecto al desarrollo histórico mismo: Cristo como fin de la historia está fuera de la historia, porque está en la Trinidad eterna<sup>31</sup>.

### 3. *La historia, proceso de constitución del Cuerpo Místico de Cristo*

«A todos los elegidos, el Padre, antes de todos los siglos, “los conoció de antemano y los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos” (Rom 8,29). Y estableció convocar a quienes creen en Cristo en la santa Iglesia, que ya fue prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza, constituida en los tiempos definitivos, manifestada por la efusión del Espíritu y que se consumará gloriosamente al final de los tiempos. Entonces, como se lee en los Santos Padres, todos los justos desde Adán, «desde el justo Abel hasta el último elegido», serán congregados en una Iglesia universal en la casa del Padre»<sup>32</sup>.

El Concilio Vaticano II contempla todo el curso de la historia universal como proceso de formación de la Iglesia, Pueblo de Dios y Cuerpo Místico de Cristo. En la obra del Aquinate encontramos esta misma visión de la historia, con expresiones diversas. El Concilio hace referencia a la convocación de los que creen en Cristo en la Santa Iglesia. La concepción de la Iglesia como *congregatio fidelium*, existente desde el origen del mundo y extendiéndose hasta el fin de los tiempos, es dominante en los textos de Santo Tomás<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Cfr. C. BASEVI, *Cristo como centro de la historia humana*, cit., p. 539; cfr. *ibid.*, p. 543: «Cristo, Verbo de Dios Encarnado, marca la presencia de la eternidad en el tiempo. No hay lugar, por tanto, a un desarrollo progresivo -una *evolución* del mundo hacia una *crístificación* en el sentido de que el mundo puede transformarse en Dios (...). Lo que hay es una presencia constante de Dios en el mundo, pero *desde fuera y metido en él*, atrayéndolo a sí. Pero esta dimensión *divina* del mundo, esta presencia de Cristo en los acontecimientos históricos, es oculta (...) y sólo la mirada amorosa de la fe sabe descubrirla».

<sup>32</sup> CONC. VATICANUM II, Const. *Lumen gentium*, n. 2.

<sup>33</sup> Cfr. *S.Th.* III, q. 8, a. 3, c.: «corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius»; sobre la Iglesia como «congregatio fidelium in statu viae» cfr. *In IV Sent.*, d. 20, q. 1, a. 4, sol. 1; *De Veritate*, q. 29, a. 4; *C.G.* IV, c. 78; *S.Th.* I, q. 117, a. 2, ad 1<sup>um</sup>; *S.Th.* III, q. 8, a. 4, ad 2um; *In I Cor.*, c. 12, lc. 3; *Ad Hebraeos*, c. 3, lc. 1; *In Symb.*, a. 9, n. 972. Véase también M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, cit., p. 207: «pour S.Thomas, l'Église est en premier lieu la communauté de ceux qui ont reçu la grâce de la voie — il l'appelle de préférence la communauté des croyants *in statu viae*: *congregatio fidelium* — c'est pourquoi tout ce qu'il dit sur la voie du salut de l'homme et sur l'ordre dominant cette voie est au fond déclaration ecclésiologique. Cette voie du salut



Por la fe en Cristo que había de nacer pertenecían ya los justos del Antiguo Testamento a la única Iglesia fundada por Cristo. La historia de la humanidad es vista como un proceso de asimilación a Cristo —por la fe y los sacramentos de la fe— que sólo llega a su grado supremo donde está la plenitud del Cuerpo Místico. Los grados de identificación con Jesucristo, son, inseparablemente, grados de pertenencia a su Cuerpo, que es la Iglesia<sup>34</sup>.

En cierto sentido, para Santo Tomás, la historia es el tiempo de la Iglesia peregrinante, de la Iglesia *in statu viae*, sujeto y fruto, a la vez, del acontecer. Como decíamos en la primera parte de este artículo, la gran dignidad del mundo, del tiempo y de la historia consiste en su condición de vía.

Con la Resurrección de Jesucristo se incoó el último tiempo de la historia. No hay que esperar una nueva época, un nuevo estado en la Historia de la Salvación: *ultima aetas est status praesens*<sup>35</sup>. Por eso el cristiano no mira al fin de la historia, sino a lo definitivo que ya le fue dado en ella: mira a Cristo, en quien la perfección última ya fue preparada, demostrada, revelada<sup>36</sup>. En su Resurrección se manifiesta el estadio final. La fe y la gracia del tiempo presente es ya incoación de la gloria de la visión de Dios en la bienaventuranza<sup>37</sup>.

(*reditus creaturae rationalis in Deum*) est déjà, comme voie du salut, déterminée dans sa racine de façon telle que l'ordre de cette voie, le Christ et l'Église, ne peut pas en être abstrait. C'est pourquoi tout le traité de S.Thomas sur le *motus creaturae rationalis in Deum* (c'est-à-dire toute la deuxième et la troisième parties de la Somme Théologique) est une théologie de l'Église».

<sup>34</sup> Cfr. *S.Th.* III, q. 8, a. 3. Sobre este tema véase Y.M.-J. CONGAR, *Le sens de l'économie salutaire dans la «théologie» de S.Thomas d'Aquin*, in AA.VV., *Festgabe Joseph Lortz*, B. Grimm, Baden-Baden 1958, v.II, pp. 105ss; M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, cit., p. 96 y p. 207ss; A. OSUNA, *La doctrina de los estadios de la Iglesia en Santo Tomás*, in «La Ciencia Tomista» 88 (1961), 265-266. Sobre todo el curso de la historia como tiempo de la Iglesia, puede verse *In III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 4<sup>um</sup>; d. 40, a. 4, sol. 2, ad 2<sup>um</sup>; *In IV Sent.*, d. 2, q. 2, a. 1; d. 8, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 1<sup>um</sup>; d. 27, q. 3, a. 1, sol. 3; *In Symb.*, a. 9, n. 984; *De Veritate*, q. 14, a. 12; *S.Th.* I-II, q. 106, a. 1, ad 3<sup>um</sup> y a. 3, ad 2<sup>um</sup>; q. 107, a. 1, ad 1<sup>um</sup>, 3<sup>um</sup>; *S.Th.* III, q. 8, a. 3.

<sup>35</sup> *Ad Hebraeos*, c. 9, lc. 5, n. 472; cfr. *ibid.*: «ita non est determinatum, quantum iste status mundi debeat durare». Santo Tomás considera recomendable confesar la ignorancia en esta cuestión; cfr. *Contra Impugnantes*, c. 24, n. 531. Sobre el tiempo de la Iglesia como etapa final de la historia, cfr. *S.Th.* I-II, q. 104, a. 4, c. y ad 2<sup>um</sup>; q. 106, a. 4; III, q. 53, a. 2.

<sup>36</sup> Cfr. *S.Th.* III, q. 57, a. 6, c.: «viam nobis praeparavit ascendendi in caelum»; *Quodl.* VII, q. 6, a. 2 (15), ad 5<sup>um</sup>: «in Christo est nobis iter gloriae demonstratum»; *S.Th.* I-II, q. 101, a. 2, c.: «In statu novae legis haec via iam est revelata». Cfr. M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, cit., p. 215.

<sup>37</sup> Acerca de la fe como principio de la ordenación del hombre a la visión beatífica, puede verse D. BOURGEOIS, «*Inchoatio vitae aeternae*». *La dimension eschatologique de la*

Al lado del carácter definitivo del último tiempo, éste tiene también un carácter provisorio. Es provisorio en el sentido que se acerca al estado verdaderamente definitivo, alcanzable sólo fuera del tiempo. Por eso, la Iglesia *in statu viae* es —en cierto modo—figura de la realidad última y esencial: la Iglesia *in statu termini*, la Jerusalén celestial, en la que tiene su modelo —*praesens Ecclesia, exemplata ab illa*—<sup>38</sup>.

El sentido alegórico y el sentido anagógico se conjugan en orden a señalar que es en Jesucristo —como Cabeza de la Iglesia militante y de la Iglesia triunfante— en quien convergen todos los hombres y la historia, el tiempo y la eternidad<sup>39</sup>. Aquél que atrae a Sí todas las cosas es también el centro de la escatología: así como en el inicio todo estaba en El, el final y el sentido último es el de instaurar, recapitular en Cristo todas las cosas, del cielo y de la tierra (cfr. Eph 1,10)<sup>40</sup>.

En Jesucristo encuentra su sentido cada momento del acontecer histórico; en El se unen todos los instantes, todos los eventos y efectos temporales «perdidos» y «dispersos»: estos se unifican por Aquél que es el Primogénito de todas las criaturas, la Cabeza de la Iglesia, en quien habita toda la plenitud (cfr. Col 1,15-20).

El Cuerpo de que El es la Cabeza es coextensivo al crecimiento temporal de la humanidad; está formado por hombres de todos los tiempos, cuyas acciones no se pierden, sino que construyen una casa duradera con piedras —sólo en apariencia— efímeras<sup>41</sup>. El Cuerpo

*vertu théologique de la foi chez Saint Thomas d'Aquin*, in «Sapientia» 27 (1974), 272-314; J. DE SAINTE-MARIE, *L'enseignement de S.Thomas sur la foi dans ses commentaires sur le N.T.*, in «Doctor Communis» 23 (1970), 25-26 y 31-32.

<sup>38</sup> Cfr. *In Psalmos* 51,9; 26,4. Sobre la Iglesia triunfante como la verdadera Iglesia, cfr. *Ad Ephésios*, c. 3, lc. 3, n. 161: «non per ecclesiam terrenam, sed caelestem, quia ibi est vera ecclesia, quae est mater nostra et ad quam tendimus et a qua nostra ecclesia militans est exemplata»; *Ad Hebraeos*, c. 1, lc. 4, n. 60; *S.Th.* I, q. 73, a. 1; III, q. 8, a. 3, ad 2um.

<sup>39</sup> Cfr. *Quodl.* VII, q. 6, a. 2 (15), ad 4<sup>um</sup>: «sicut sensus allegoricus pertinet ad Christum, secundum quod est caput Ecclesiae militantis, iustificans eam et gratiam infundens; ita et sensus anagogicus pertinet ad eum secundum quod est caput Ecclesiae triumphantis, glorificans eam». Sobre Jesucristo como Cabeza de la Iglesia triunfante, véase J.A. RIESTRA, *Cristo y la plenitud del Cuerpo Místico. Estudio sobre la cristología de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1985, pp. 155-198.

<sup>40</sup> Cfr. *S.Th.* III, q. 13, a. 2, c.: «(...) incarnationis finem, qui est "instaurare omnia, sive quae in caelis sive quae in terris sunt" (Eph 1,10)».

<sup>41</sup> Cfr. M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, cit., pp. 244-245. Cfr. CONC. VATICANUM II, Const. *Gaudium et spes*, n. 39: «todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro

de Cristo comprende, abarca, de alguna forma, todo el curso de la historia, en la que los hombres de todos los tiempos, en El, y por la acción del Espíritu Santo, regresan al Padre<sup>42</sup>.

El proceso de constitución de la Iglesia con frecuencia se expresa en la Sagrada Escritura y en la Tradición en base a imágenes y figuras relacionadas con la edificación<sup>43</sup>. Ya la edificación del tabernáculo y del templo, en el Antiguo Testamento, son figura de la fundación de la Iglesia por Cristo y figura de su Cuerpo.

En sentido alegórico, el templo histórico significa la Iglesia, el sentido moral señala el alma de los justos; y el sentido anagógico es Dios mismo, la visión beatífica de todos los bienaventurados<sup>44</sup>. Y el hecho de que hubiera un solo tabernáculo y un solo templo representaba la unidad de la Iglesia, tanto militante como triunfante<sup>45</sup>.

El templo como figura del cuerpo de Cristo es explícitamente afirmado en el Evangelio de S. Juan: *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud (...). Ille autem dicebat de templo corporis sui* (Io 2,19-21); es figura de su cuerpo, porque el templo es morada de Dios y la divinidad habita —por la unión hipostática— no sólo en el alma, sino también en el cuerpo de Cristo. Este es el verdadero templo de Dios y figura del Cuerpo Místico, la Iglesia. Así como la divinidad habita en Cristo por la gracia de la unión, habita también en la Iglesia por la gracia de la adopción. Y aunque este Cuerpo parezca ser

csfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal».

<sup>42</sup> Cfr. *Super Ioannem*, c. 14, lc. 2, n. 1871: «Dominus est nobis via qua imus ad ipsum, et per ipsum ad Patrem»; *Ad Romanos*, c. 8, lc. 1, n. 605: «Spiritus Sanctus non pervenit ad hominem qui non est capiti Christo coniunctus»; *Ad Ephesios*, c. 2, lc. 5, n. 121. Sobre la acción del Espíritu Santo, vid. E. VAUTHIER, *Le Saint Esprit principe d'unité de l'Église d'après Saint Thomas d'Aquin*, in «Mélanges de Science Religieuse» 5 (1948), 175-196; 6 (1949), 59-80.

<sup>43</sup> Sobre ello, cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1969, pp. 96ss. Sobre la Iglesia como templo o edificación en la obra de Santo Tomás, cfr. *S.Th.* I-II, q. 102, a. 4; *In Psalmos* 26, 3; 28, 1; 41, 3; *Super Ioannem*, prolog., n. 8; *I ad Cor.*, c. 3, lc. 3, n. 175; *II ad Cor.*, c. 6, lc. 3, nn. 240-241; *Ad Ephesios*, c. 2, lc. 6, nn. 126-130; *Ad Hebraeos*, c. 3, lc. 1, n. 164 y c. 12, lc. 1, n. 664; *In Symb.*, a. 9, nn. 985-986. Véase también M.J. LE GUILLOU, *o.c.*, pp. 254-265.

<sup>44</sup> *In Threnos*, c. 7, lc. 4: «quoddam est templum historicum (...). Allegoricum, ipsa ecclesia (...). Typicum, ipse iustus (...). Anagogicum, ipse Deus»; cfr. *ibid.*, c. 1, lc. 1 y 2.

<sup>45</sup> *S.Th.* I-II, q. 102, a. 4, ad 3<sup>um</sup>: «per hoc significatur unitas ecclesiae, vel militantis vel triumphantis»; cfr. *ibid.*, ad 4<sup>um</sup>.

destruido por las adversidades y tribulaciones, sin embargo se levanta en tres días, que son el día de la ley de la naturaleza, el día de la ley escrita y el día de la ley de gracia. Al final de estos tres días —que abarcan el curso de los tiempos—, todos los hombres resucitarán, no sólo para la primera, sino para la segunda resurrección<sup>46</sup>.

Si el sentido último de la historia y del hombre es la unión con Dios —en ello resume el Santo Doctor el mensaje del Evangelio— ésta alcanzó ya su perfección en la gracia de unión, en la Encarnación del Verbo<sup>47</sup>. En Él se unen el tiempo y la eternidad, la tierra y el Cielo, el hombre se une a Dios, la creación retorna al Creador. Pero, aunque lo definitivo ya se realizó en la historia<sup>48</sup>, ésta sigue teniendo un sentido positivo, en lo que resta de tiempo: el de la edificación de la Iglesia.

Nuestra situación entre la Pascua y la Parusía, no es la de seres pasivos o inertes. La libre cooperación humana cuenta positivamente hacia el resultado final, hacia la instauración de todas las cosas en Cristo<sup>49</sup>. Hay que seguir realizando el inmenso regreso objetivo del universo a Dios como a su origen y término de todas las cosas, mediante el regreso subjetivo a Cristo de los hombres, mediante la identificación con Jesucristo, por la plena pertenencia a su Cuerpo Místico.

Cuando se complete el número de los elegidos, la historia hallará entonces su fin; se cumplirá, pues se habrá realizado completamente el plan proyectado por Dios: *finis mundi non erit*

<sup>46</sup> Cfr. *Super Ioannem*, c. 2, lc. 3, n. 404: «Origenes autem huius locutionis mysticam rationem assignat, dicens: Corpus Christi verum est templum Dei, quod quidem corpus figurat corpus mysticum, idest Ecclesiam; 1 Cor 12,27: “Vos estis corpus Christi, et membra de membro”. Et sicut in corpore Christi habitat divinitas per gratiam unionis, ita et in Ecclesia per gratiam adoptionis. Et quamvis corpus istud mystice dissolvi videatur adversitatibus tribulationum, quibus affligitur, tamen suscitatur in tribus diebus, scilicet in die legis naturae, et in die legis scriptae, et in die legis gratiae; quia, etsi in his diebus, quantum ad aliquos corpus dissolvatur, quantum ad aliquos tamen vivit. Et ideo dicit “In tribus diebus” quia huius resurrectio spiritualis in tribus diebus perficitur. Sed post tres dies perfecte resuscitabimus, non solum quantum ad primam resurrectionem, sed etiam quantum ad secundam; Apc 20,6: “Beatus qui habet partem in resurrectione secunda”».

<sup>47</sup> Cfr. *Ad Romanos*, c. 1, lc. 1, n. 24.

<sup>48</sup> Cfr. *S.Th.* I, q. 73, a. 1, ad 1<sup>um</sup>; *S.Th.* II-II, q. 1, a. 7, ad 4<sup>um</sup>.

<sup>49</sup> Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Sollicitudo Rei Socialis*, 30-XII-1987, n. 31: «En este plan divino, que comienza desde la eternidad en Cristo, *Imagen* perfecta del Padre, y culmina en él, *Primogénito de entre los muertos* (Col 1,15-18) se inserta nuestra historia, marcada por nuestro esfuerzo personal y colectivo por elevar la condición humana». La libertad humana lleva también consigo la posibilidad de retrocesos, tanto a nivel individual como social.

*nisi completo numero electorum; cuius completio est quasi executio totius divinae praedestinationis*<sup>50</sup>.

Y es en Cristo y por Cristo —y en su Iglesia— que se cumple esta predestinación del género humano<sup>51</sup>. Si en la tierra la Iglesia es *congregatio fidelium*, en el cielo será la comunidad de los que ya poseen la visión —*congregatio comprehendentium*—<sup>52</sup>. Aquí abajo está sujeta al regimen de la fe —*Videmus nunc per speculum in aenigmate*—. Allí la fe abrirá paso a la visión —*tunc autem facie ad faciem*— (1 Cor 13,12).

#### IV. *Agenda praecipuntur*. La historia, docencia divina: sus finalidades.

«*Todo lo que está escrito, se escribió para enseñanza nuestra; de modo que por la perseverancia y el consuelo de las Escrituras, mantengamos la esperanza* (Rom 15,4)»<sup>53</sup>.

Santo Tomás afirma que todo lo que en los libros sagrados se narra de Cristo o de los miembros de su Cuerpo Místico, se escribió para nuestra instrucción. Se describe la paciencia de los justos en sufrir los males y la consolación que Dios derrama sobre ellos, para que también nosotros, sufriendo pacientemente las tribulaciones que Dios permite, obtengamos la esperanza de la consolación<sup>54</sup>.

Los libros inspirados —en sus dos Testamentos— están para conducir a los hombres de todos los tiempos a Dios. No pretenden mostrarnos una realidad meramente terrena, sino llevar al conocimiento y amor de Dios, y a la salvación del hombre. Al

<sup>50</sup> *De Pot.*, q. 5, a. 6, c.; cfr. *ibid.*, a. 5, c. y ad 6<sup>um</sup>.

<sup>51</sup> Cfr. *Ad Ephesios*, c. 3, lc. 3, n. 155: «Vel potest referri ad praedestinationis aeternae completionem, quam Deus Pater per Filium consummavit».

<sup>52</sup> Cfr. *S.Th.* III, q. 8, a. 4, ad 2<sup>um</sup>: «Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium: sed secundum statum patriae est congregatio comprehendentium. Christus autem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Et ideo non solum fidelium, sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam et gloriam».

<sup>53</sup> CONC. VATICANUM II, Const. *Dei Verbum*, n. 14.

<sup>54</sup> Cfr. *Ad Romanos*, c. 15, lc. 1, n. 1148: «Deinde, cum dicit “Quaecumque enim scripta sunt”, etc., ostendit quod hoc exemplum Christi sit nobis imitandum, dicens “quaecumque enim scripta sunt” in Sacra Scriptura, vel de Christo vel de membris eius, “scripta sunt ad nostram doctrinam”. Nulla enim necessitas fuit haec scribere, nisi propter nos, ut ex his instruamur. 2 Tim 3,16: “Omnis scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum et erudiendum”, etc. (...). Per hoc enim quod ex sacra Scriptura instruimur, eos qui patienter propter Deum tribulationes sustinuerunt, divinitus consolatos fuisse, spem accipimus, ut et ipsi consolemur, si in ipsis fuerimus patientes».

componer la Sagrada Escritura, el Espíritu Santo tenía presentes a todos los hombres de todos los tiempos, para que cada persona pudiera encontrar en ella la verdad necesaria en cada circunstancia de su vida, la palabra o el gesto que iluminaría su entendimiento y le inflamaría en el afecto, de modo a que orientara su conducta según el querer divino<sup>55</sup>.

La Sagrada Escritura tiene un fin altísimo: la vida eterna. Por eso, cualquier verdad que se afirma, toda historia que se narra, es para nuestra instrucción en la realidad divina, a la que esperanzadamente debemos tender<sup>56</sup>.

1. *Finalidad de la Revelación mediante la historia: instruir al hombre en la fe y dirigir sus obras*

Según Santo Tomás, la verdad que nos es comunicada en la Sagrada Escritura mediante los hechos —y figuras— en ella narrados, se ordena fundamentalmente a dos cosas: *ad recte credendum et ad recte operandum*. La finalidad de la Revelación a través de la historia —como de toda Revelación— es instruir al hombre en la fe y dirigirle en sus obras<sup>57</sup>.

La teoría de los cuatro sentidos de la Sagrada Escritura resume en esta fórmula los objetivos principales de toda la Sagrada Escritura, con sus múltiples aspectos que van desde la constatación de las verdades de la fe a la instrucción de las costumbres, de la contemplación de la verdad, a la destrucción del error.

En el sentido histórico se recibe la misma verdad de la fe, y se

<sup>55</sup> Cfr. M.A. TÁBET, *La lectura cristiana de la Biblia según Santo Tomás* in «Scripta Theologica» 11 (1979) 208 y 211-212. Cfr. *De Pot.*, q. 4, a. 1, c.: «Hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinent, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, et unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente conceperit».

<sup>56</sup> Véase M.A. TÁBET, *Una Introducción a la Sagrada Escritura*, Rialp, Madrid 1981, pp. 40-48, donde se pueden encontrar muchos textos de Santo Tomás ilustrativos de estas afirmaciones. Cfr., por ejemplo, *De Comm. S. Script.*, nn. 1199-1202; *In Psalmos*, prol.; *Ad Romanos*, c. 1, lc. 2, n. 27 y lc. 6, n. 98 y c. 15, lc. 1, n. 1148; *II ad Tim.*, c. 3, lc. 3, nn. 127-128.

<sup>57</sup> *Quodl.* VII, q. 6, a. 2 (15), c.: «Veritas autem quam sacra Scriptura per figuras rerum tradit, ad duo ordinatur: scilicet ad recte credendum, et ad recte operandum»; cfr. *In I Sent.*, prol., q. 1, a. 5, c. Véase también, en el ámbito del sentido literal, *II ad Tim.*, c. 3, lc. 3, n. 127: «Effectus huius scripturae est duplex, scilicet quia docet cognoscere veritatem, et suadet operari iustitiam». Cfr. M.D. MAILHOT, *La pensée de S.Thomas sur le sens spirituel* in «Revue thomiste» 59 (1959), 638ss.

procede hacia la contemplación de la verdad de las cosas que se dan en el tiempo —*eorum quae sunt viae*— mediante el sentido alegórico, y de las verdades eternas —*eorum quae sunt patriae*— a través del sentido anagógico. El sentido moral se orienta particularmente a la instrucción de las costumbres. La destrucción de los errores contrarios a la fe puede hacerse solamente a través del sentido literal<sup>58</sup>.

Verificamos, pues, que en esta concepción, el quehacer exegético se sitúa en el ámbito del quehacer teológico, con los mismos criterios, las mismas reglas y los mismos objetivos, abarcando todas las zonas de la realidad<sup>59</sup>.

Este modo de Revelación, a través de cosas o acontecimientos —fruto sólo de la libertad divina—, obedece a un motivo pedagógico, manifestando la condescendencia de Dios que conduce al hombre, mediante realidades que le son más familiares, a otras que difícilmente podría captar en sí mismas, por la debilidad de su entendimiento<sup>60</sup>.

A estas finalidades principales se añaden ciertas motivaciones o utilidades secundarias: la dificultad que entraña el conocimiento del sentido espiritual, por una parte despierta el interés del lector, al exigirle más atención y esfuerzo, y por otra, elimina en él toda ocasión de soberbia. Y a la vez, defiende la verdad de la fe de la irrisión de los infieles, al transmitirla de un modo que para ellos permanece oculto<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> *In I Sent.*, prolog., q. 1, a. 5, c.: «quia etiam ista principia non sunt proportionata humanae rationi secundum statum viae, quae ex sensibilibus consuevit accipere, ideo oportet ut ad eorum cognitionem per sensibilibus similitudines manuducatur (...) secundum quod accipitur ipsa veritas fidei, est sensus historicus: secundum autem quod ex eis proceditur ad instructionem morum, est sensus moralis; secundum autem quod proceditur ad contemplationem veritatis eorum quae sunt viae, est sensus allegoricus; eorum quae sunt patriae, est sensus anagogicus. Ad destructionem autem errorum non proceditur nisi per sensum litteralem».

<sup>59</sup> Cfr. M. ARIAS REYERO, *Historia y Teología*, cit., p. 509. Véase también C. BASEVI, *S. Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento. Criterios exegéticos propuestos por S. Agustín en el «De Doctrina Christiana», en el «Contra Faustum» y en el «De consensu Evangelistarum»*, Eunsa, Pamplona 1977, p. 286: «Con términos tomistas podríamos decir que la exégesis bíblica, cuyos límites coinciden con los de la teología misma, es un conocimiento sapiencial porque resume y coordina todo lo conocido por la mente humana, especula de *ultimis causis* y es al mismo tiempo escuela y práctica de ascesis».

<sup>60</sup> Cfr. *II ad Cor.*, c. 12, lc. 1, n. 442: «quia scilicet debiliores non possunt spiritualia capere, secundum quod in seipsis sunt».

<sup>61</sup> *Quodl.* VII, q. 6, a. 1 (14), ad 2<sup>um</sup>: «secundum quod Augustinus dicit in libro *De doctrin. christ.*, utiliter est a Deo dispositum ut veritas in sacra Scriptura cum aliqua

El sentido moral se diferencia netamente de las enseñanzas éticas transmitidas en el sentido literal; al formar parte del sentido espiritual, es instrucción de las costumbres a través de los hechos narrados: *ex similitudine aliquarum rerum gestarum*<sup>62</sup>.

Siguiendo la afirmación paulina —*Haec autem omnia in figura contingebant illis: scripta sunt autem ad correptionem nostram* (1 Cor 10,11)— Santo Tomás orienta frecuentemente su exégesis espiritual hacia este sentido que llama místico, típico, moral o tropológico. Después de determinar el sentido literal, es necesario sacar las consecuencias para los cristianos o la Iglesia<sup>63</sup>.

Los hechos que la Escritura narra tienen consecuencias para nuestra manera de comportarnos, reclaman nuestra conversión. Y no sólo configuran la actuación moral, sino que abarcan hasta la mística: *Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia; ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus* (2 Tim 3,16-17)<sup>64</sup>.

difficultate manifestetur: est enim hoc utile ad tollendum fastidium; quia ad ea quae sunt difficilia, maior surgit attentio, quae taedium tollit: similiter ex hoc tollitur superbiendi occasio, dum homo difficulter dupliciter sacrae Scripturae veritatem capere potest: similiter per hoc veritas fidei ab irrisione infidelium defenditur; unde Dominus Mt 7,6: "Nolite", inquit, "sanctum dare canibus".

<sup>62</sup> *Quodl.* VII, q. 6, a. 2 (15), ad 3<sup>um</sup>: «moralis sensus non dicitur omnis sensus per quem mores instruuntur, sed per quem instructio morum sumitur ex similitudine aliquarum rerum gestarum».

<sup>63</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale* cit., p. 556.

<sup>64</sup> Cfr. M.A. TABET, *La lectura cristiana de la Biblia según Santo Tomás*, cit., p. 213: «Hay algunos textos en que insiste en ello con especial fuerza. Analizando el sentido literal de 2 Tim 3,16-17 "Toda Escritura inspirada por Dios es útil para enseñar, para convencer, para corregir, para dirigir en la justicia, para que el hombre de Dios sea perfecto y apercebido para toda obra buena", explica que el fin de la Sagrada Escritura es doble: "enseñar la verdad y persuadir a realizar obras de justicia". En cuanto al conocer, no sólo nos ofrece la riqueza de la verdad divina, sino que nos proporciona también los argumentos necesarios para exhortar a la sana doctrina y combatir el error; en cuanto al obrar, no se limita a enseñarnos lo que hemos de hacer, sino que por promesas y castigos nos ayuda a evitar el mal. Así, los libros sagrados, incitan y animan con su enseñanza a lo más perfecto, es decir, a ser "hombres de Dios" —hombres que en todo momento tratan de hacer lo que más le agrada, de cumplir fielmente su Voluntad—, ya que en esto está la perfección». Cfr. *II ad Tim.*, c. 3, lc. 3, nn. 127-128: «Sic ergo quadruplex est effectus sacrae scripturae, scilicet docere veritatem, arguere falsitatem: quantum ad speculativam; eripere a malo, et inducere ad bonum: quantum ad practicam. —Ultimus eius effectus est, ut perducatur homines ad perfectum. Non enim qualitercumque bonum facit, sed perficit (...). Et ideo dicit "ut perfectus sit homo Dei", quia non potest homo esse perfectus, nisi sit homo Dei. Perfectum enim est, cui nihil deest. Tunc ergo homo est perfectus, quando est "instructus", id est, paratus, "ad omne opus bonum", non solum ad ea quae sunt de necessitate salutis, sed etiam ad ea quae sunt supererogationis».



Aunque todo hablar sobre la historia comporta referirse al pecado y a la economía de la redención que se inaugura con el Protoevangelio y termina con la Parusía, es en el sentido moral donde más se acentúa la vertiente de lucha, la dimensión agonística de la Historia de la Salvación. En la Biblia, el hombre aprende a conocerse con sus miserias y su pecado, y conoce la perfección a la que Dios le llama y le destina.

Las luchas narradas en el Antiguo Testamento son figura de las batallas que el cristiano ha de sostener contra los vicios y el mal, la fuerza bélica es la fuerza que encuentra en los sacramentos y en la doctrina de la Iglesia.

A través del sentido espiritual se refleja la vida del cristiano como lucha, y toda la vida del Cuerpo Místico. Todo aquello que las figuras muestran corporalmente, evoca aquello que debe ser reproducido espiritualmente<sup>65</sup>. El sentido moral ayuda a la interiorización, la apropiación personal, por parte de cada uno de los miembros, de aquello que en el sentido alegórico hace referencia al Cuerpo Místico<sup>66</sup>.

Al exponer la doctrina de los sentidos de la Sagrada Escritura en el comentario a la Epístola a los Gálatas, Santo Tomás se refiere al sentido moral en sentido amplio, abarcando tanto la instrucción de la fe como la moción de la voluntad: que mediante Cristo seamos iluminados en el entendimiento e inflamados en el afecto, pertenece al sentido moral<sup>67</sup>.

En otra ocasión, refiriéndose al Nuevo Testamento, afirma el Doctor Angélico que cuanto se contiene en la Escritura debe considerarse en orden a la gracia, ya sea en cuanto dispone al entendimiento a recibirla por la fe, ya sea en cuanto capacita el

<sup>65</sup> Cfr. M.H. PRATAS, *El valor revelador de la historia*, cit., pp. 220-225; 232-239; cfr. *Ad Hebraeos*, c. 11, lc. 7; *In Psalmos*, 17, 1 y 22; 44, 2-4.

<sup>66</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, cit., pp. 554-555; I. DE LA POTTERIE, *La lettura della Sacra Scrittura «nello Spirito»: il modo patristico di leggere la Bibbia è possibile oggi?*, in «Civiltà Cattolica» 137 (1986), 215: «La vera tropologia deve essere il prolungamento e l'irradiazione dell'allegoria nella vita stessa del cristiano; in termini moderni: la morale deve scaturire dalla fede; la spiritualità deve essere il modo personale di vivere il dogma».

<sup>67</sup> Cfr. *Ad Galatas*, c. 4, lc. 7, n. 254: «Si autem dicatur “fiat lux” id est per Christum illuminemur in intellectu et inflammemur in affectu, pertinet ad sensum moralem». Sobre la relación entre sentido moral y alegórico véase M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1971, pp. 228-232.

afecto —mediante el desasimiento de las cosas temporales— a recibir la gracia del Espíritu Santo; y finalmente, el uso espiritual de la gracia consiste en las obras de las virtudes, a las que las Escrituras exhortan de muchas maneras<sup>68</sup>.

Sentido moral y dogma son, pues, inseparables: el sentido moral lleva, no a una moral cualquiera, sino a la moral cristiana y a la espiritualidad que se sigue del dogma. Lejos de ser algo exterior a la alegoría, es como su profundización, su concreción, el fruto pleno y fecundo de la inteligencia de la Escritura. No es un apéndice que se pueda mirar con indiferencia, sino que es la realización, el cumplimiento del misterio de Cristo en el alma cristiana<sup>69</sup>.

Quedarse sólo en el dato objetivo de lo que sucedió en la Historia Sagrada y en la vida de Cristo sería mutilar el mensaje de la salvación, traicionarlo. Ello no significa una disolución de la historia; significa, sí, la búsqueda y la manifestación de su fruto. La auténtica intelección de la palabra de Dios lleva a que se encarne en la vida. Es en cada alma donde la historia se actualiza como Historia de la Salvación, donde la salvación se hace efectiva. Al evidenciar el valor de enseñanza y de ejemplo de los hechos narrados en la Historia Sagrada, se subraya el carácter personal de la redención.

Dios quiere contar con la colaboración inteligente y libre del hombre para la plena eficacia de su obra salvífica. El sentido moral

<sup>68</sup> Cfr. *S.Th.* I-II, q. 106, a. 1, ad 1<sup>um</sup>: «In scriptura Evangelii non continentur nisi ea quae pertinent ad gratiam Spiritus Sancti vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum huius gratiae. Sicut dispositiva quidem quantum ad intellectum per fidem, per quam datur Spiritus Sancti gratia, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi. Secundum affectum vero, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax gratiae Spiritus Sancti: "Mundus" enim, id est amatores mundi, "non potest capere Spiritum Sanctum", ut habetur Io 14, (17). Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter scriptura Novi Testamenti homines exhortatur». Véase también M.A. TÁBET, *La lectura cristiana de la Biblia según Santo Tomás*, cit., pp. 214-215.

<sup>69</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, cit., p. 557; IDEM, *Sur un vieux distique. La doctrine du quadruple sens*, in AA.VV., *Mélanges F.Cavallera*, ed. Bibliothèque de l'Institut Catholique, Toulouse 1948, p. 356: «la morale n'est pas seulement fondée sur le dogme: elle es encore le dogme lui-même, en tant que vécu; elle en est, comme dit saint Grégoire, la vertu; elle suppose ou plutôt elle expose le mystère du Christ et de l'Église en tant qu'il se reproduit réellement dans l'âme et la vie du fidèle: car le Christ est intérieur au chrétien. Elle édifie le Corps du Christ. Il n'y a donc pas de tropologie, ne disons pas même efficace, mais droitement comprise, sinon par la médiation de l'allégorie».

es la expresión, propia de una época, de una necesidad perenne: acentúa la exigencia del empeño activo, personal, en la historia, totalmente contrario a una actitud de evasión en lo intemporal<sup>70</sup>.

## 2. Sentido moral e interiorización de la historia

«La Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los patriarcas, en Moisés y en los profetas, conforme al misterio salvífico de Dios. Reconoce que todos los cristianos, hijos de Abraham según la fe, están incluidos en la vocación del mismo patriarca y que la salvación de la Iglesia está místicamente prefigurada en la salida del pueblo elegido de la tierra de la esclavitud»<sup>71</sup>.

Además de subrayar la continuidad entre la antigua y la nueva Alianza, el Concilio afirma el significado tipológico de la liberación del pueblo elegido de la tierra de esclavitud, en la que se hallaba misteriosamente significada la futura salvación mediante la Iglesia<sup>72</sup>.

A través de la interpretación espiritual —o mística— de la Historia de la Salvación, se unen inseparablemente, como dos caras de una misma moneda, la ley de la «encarnación-exteriorización» y de la «espiritualización-interiorización» de los hechos narrados. La encarnación en lo material y visible se hace vehículo hacia la expresión de las realidades invisibles que se procesan en el interior, en la intimidad de cada alma, de cada persona: *quanto aliquid est magis spirituale, tanto magis est intrinsecum*<sup>73</sup>. La fe —que es de lo

<sup>70</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, cit., pp. 630-631; G. LAFONT, *Structures* cit., pp. 437-438.

<sup>71</sup> CONC. VATICANUM II, Decl. *Nostra aetate*, n. 4.

<sup>72</sup> Interpretada en sentido espiritual, y ciertamente en sentido bien diverso de la interpretación que recibe en la Teología de la liberación. A propósito de Io 8,32: «Veritas liberavit vos», escribe Santo Tomás que no significa liberación de cualquier angustia; cfr. *Super Ioannem*, c. 8, lc. 4, n. 1199: «Sed maximum est libertatis adeptio, quam efficit cognitio veritatis in credentibus; unde dicit "Et veritas liberavit vos". - Liberare autem, in hoc loco, non importat exceptionem a quacumque angustia, prout in Latino sonat, sed proprie dicit liberum facere. Et hoc a tribus: quia veritas doctrinae liberabit ab errore falsitatis (...); veritas gratiae, liberabit a servitute peccati (...); sed veritas aeternitatis, in Christo Iesu, liberabit nos a corruptione». Acerca de la Teología de la liberación cfr. C.D.F., Instr. *Libertatis nuntius*, 6-VIII-1984 in AAS 76 (1984), 876-909; IDEM., Instr. *Libertatis conscientia*, 22-III-1986 in AAS 79 (1987), 554-559.

<sup>73</sup> *Super Ioannem*, c. 6, lc. 4, n. 921. Cfr. H. DE LUBAC, *Sens spirituel*, in «Revue de Sciences Religieuses» 36 (1949), p. 544; C. JOURNET, *L'Église*, cit., pp. 43-47.

invisible<sup>74</sup>— traspasa la opacidad de lo sensible para ver tras la superficie de los hechos narrados, esos otros hechos invisibles que, aunque no son menos reales, nos son, sin embargo, más difíciles de expresar, por su carácter espiritual y sobrenatural.

Sentido literal y sentido espiritual se conjugan en orden a esta progresiva espiritualización e interiorización tanto de los hechos narrados, como de los aspectos externos de la antigua ley. Mientras en el Antiguo Testamento se prometían bienes temporales y carnales, en el Nuevo se prometen bienes espirituales y eternos; la pedagogía divina les va conduciendo a través de los castigos y de las promesas terrenas —y de los prodigios realizados en la historia de su pueblo—, hacia las realidades espirituales y celestiales que aquellas promesas designaban: *doctrina Novi Testamenti est Christi loquentis de caelo, quia terrena convertimus in significationem caelestium, per intellectum mysticum. Item in ipso promittuntur caelestia*<sup>75</sup>.

Las figuras realizan y muestran el significado último de la historia: conducir de lo material a lo espiritual y, a través de lo temporal, inserir en lo eterno<sup>76</sup>. Se expresa, de esta forma, con gran fuerza, la característica de toda la nueva economía. En ella el antiguo Israel se hace, en la Iglesia, el Israel según el Espíritu. Toda la antigua ley se hace ley espiritual —*lex spiritus vitae* (cfr. Rom 8,2)<sup>77</sup>.

El Espíritu Santo, habitando en el interior del alma, no solamente ilumina la inteligencia respecto de lo que el hombre debe hacer, sino que inclina también la voluntad al bien: *ad recte agendum*<sup>78</sup>.

La pedagogía histórica y profética del Antiguo Testamento no

<sup>74</sup> *Ad Hebraeos*, c. 11, lc. 2, n. 578: «fides est de invisibilibus».

<sup>75</sup> *Ad Hebraeos*, c. 12, lc. 5, n. 717. Cfr. *Ad Romanos*, c. 9, lc. 1, n. 744: «per illa temporalia bona spiritualia figurabantur».

<sup>76</sup> Cfr. *In III Sent.*, d. 40, q. 1, a. 4, sol. 1, ad 1<sup>um</sup>: «ubicumque promittebantur aeterna in veteri lege, hoc est sub quadam figura et similitudine temporalium»; *Quodl. VII*, a. 2 (15), ad 1<sup>um</sup>; *1 ad Cor.*, c. 11, lc. 6, n. 679; *Ad Galatas*, c. 1, lc. 2, n. 19. Vid. M.H. PRATAS, *El valor revelador de la historia*, cit., pp. 198-202.

<sup>77</sup> Cfr. *Ad Romanos*, c. 8, lc. 1, nn. 600-605. Sobre este tema, véase S. LYONNET, *L'actualité de Saint Thomas exégète*, in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Ed. Domenicane Italiane, Napoli 1976, v.IV, pp. 9-28.

<sup>78</sup> *Ad Romanos*, c. 8, lc. 1, n. 602: «Spiritus Sanctus, mentem inhabitans, non solum docet quid oporteat fieri, intellectum illuminando de agendis, sed etiam affectum inclinat ad recte agendum»; cfr. *Ad Hebraeos*, c. 8, lc. 2, n. 404.

tiene otro fin que conducir al hombre progresivamente a percibir las realidades espirituales, y a actuar de acuerdo con esas realidades, que ya no son sólo pasadas, o futuras, sino que permanecen eternamente<sup>79</sup>. Los hechos del Antiguo Testamento tienen un sentido moral para el cristiano que los lee a la luz de la fe, es decir, después de haber sido él mismo adoctrinado por el misterio de Cristo.

Es ésta una concepción bien diversa de la concepción griega de la historia como maestra de vida. Si la vida y los hechos de los personajes de la Historia Sagrada en ambos Testamentos son para el cristiano *forma et praeceptum vitae* es porque el Espíritu Santo habla en la Escritura no sólo por palabras, sino también en sus hechos. Y porque es en relación a Jesucristo —y en orden a nuestra configuración con Él— como sus actos han de ser contemplados<sup>80</sup>.

También el sentido literal nos ofrece muchos ejemplos de virtud a lo largo de toda la historia del pueblo de Israel; sin embargo, el sentido moral, al formar parte del sentido espiritual, no tiene significado sin relación al misterio de Cristo, que es el que ilumina la actuación cristiana: *ut in ipso scilicet Christo, exemplum vivendi sumere debeamus*<sup>81</sup>. También los ejemplos de santidad que el Antiguo Testamento nos proporciona son anuncio y participación de la santidad de nuestro Salvador<sup>82</sup>.

En la actuación moral, los ejemplos mueven más que las palabras: *tamen ad agendum magis provocant facta quam verba*<sup>83</sup>. Es sobre todo en orden a la actuación que se subraya la importancia de los ejemplos que la Historia Sagrada nos proporciona, tanto en sentido literal como en sentido espiritual.

Es tal la importancia dada a esta docencia divina mediante la historia, que Santo Tomás llega a considerar la finalidad del ejemplo —citando a San Agustín— como una de las causas principales de la Encarnación de Cristo: *oportuit quod esset Deus et homo: Deus*

<sup>79</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Sens spirituel*, cit., p. 553. Sobre la conveniencia de que se llame sentido espiritual a esta ley de espiritualización o interiorización, véase *ibid.*, pp. 552-557.

<sup>80</sup> Cfr. M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget*, cit., pp. 228ss; Idem, *Historia y Teología*, cit., pp. 523-524.

<sup>81</sup> *Quodl.* VII, q. 6, a. 2 (15), ad 5<sup>um</sup>.

<sup>82</sup> Cfr. *S.Th.* III, q. 4, a. 6, ad 3<sup>um</sup>: «conveniens fuit ut a primo peccatore usque ad Christum perveniretur mediantibus quibusdam iustis, in quibus perfulgerent quaedam insignia futurae sanctitatis. Propter hoc etiam in populo ex quo Christus erat nasciturus, instituit Deus quaedam sanctitatis signa, quae incoeperunt in Abraham».

<sup>83</sup> *C.G.* IV, c. 55, n. 3951.

*quidem, ut afferret remedium; homo vero, ut praeberet exemplum*<sup>84</sup>.

Con insistencia, los misterios de la vida de Jesucristo aparecen contemplados desde el punto de vista de la ejemplaridad, como modelo de la actuación humana. Ejemplaridad que viene considerada no tanto como imitación externa, sino como conformación con Cristo: sus misterios son modelos únicos destinados a ser participados<sup>85</sup>.

A propósito de la frase del Señor en el Evangelio de San Juan: *Exemplum enim dedi vobis* (Io 13,14), después de haber lavado los pies a sus discípulos, comenta el Aquinate, una vez más, que el hombre se mueve a actuar más por los ejemplos que por las palabras, y que era muy conveniente que el Hijo de Dios nos fuera dado como ejemplo de virtud, para que así como fue ejemplar en la creación, lo fuese también en la justificación<sup>86</sup>.

El gesto del Maestro —de lavar los pies a los Apóstoles— es interpretado igualmente en clave espiritual: puede significar el perdón de las ofensas y la oración por los demás, y la remisión de los pecados, por parte de aquellos que tienen el poder de las llaves. En sentido amplio, el ejemplo que Jesús les da en esta ocasión, puede ser imitado a través de todas las obras de misericordia, tanto espirituales como corporales<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> *Super Ioannem*, c. 1, lc. 14, n. 270; cfr. *De Rat. Fidei*, c. 7, n. 995: «ut sui exemplo homines provocaret ad virtutem». Cfr. J. CAPMANY, *La Resurrección del Señor. Ensayo de síntesis teológica*, Seminario Conciliar de Barcelona, Barcelona 1956, pp. 54-55: «Dios, gran pedagogo, hace correr paralela la docencia y la acción directamente santificadora, y con el mismo acto constituye definitivamente el instrumento santificador e instruye sobre su eficacia (...). Es en orden a nuestro conocimiento que en el mismo Cristo instrumento de santificación se exhibe el ejemplar perfecto de la misma».

<sup>85</sup> Sobre este tema véase, por ejemplo, I. BIFFI, *I misteri della vita di Cristo nei commentari biblici di San Tommaso d'Aquino*, in «Divus Thomas» (Piacenza) 79 (1976), 237 y 247, donde se recogen muchos de los textos en los que el Aquinate expone esta doctrina; cfr. G. RE, *Il cristocentrismo della vita cristiana. Studio sui commenti esegetici di San Tommaso*, Morcelliana, Brescia 1968, pp. 244-293.

<sup>86</sup> Cfr. *Super Ioannem*, c. 13, lc. 3, n. 1781: «Nam in actibus hominum plus movent exempla quam verba. Id enim homo agit et eligit quod videtur ei bonum: unde magis ostendit esse bonum quod ipsemet eligit, quam quod docet esse eligendum (...). Sed attende, quod satis convenienter Filius Dei est nobis in exemplum virtutum. Ipse enim est ars Patris, ut sicut fuit exemplar creationis, esset etiam exemplar iustificationis». Cfr. CONC. VATICANUM II, Const. *Lumen gentium*, n. 40: «El divino Maestro y Modelo de toda perfección, el Señor Jesús, predicó a todos y cada uno de sus discípulos, cualquiera que fuese su condición, la santidad de vida, de la que El es iniciador y consumidor; "Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mt 5,48)».

<sup>87</sup> Cfr. *Super Ioannem*, c. 13, lc. 3, n. 1779: «In lotionem enim pedum datur intelligi

## V. El misterio del hombre y de la historia a la luz del Verbo Encarnado y de la Revelación Trinitaria

«En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»<sup>88</sup>.

El Concilio une la afirmación de que el misterio del hombre — y podemos añadir, de la realidad histórico-temporal— sólo se comprende a la luz del Verbo Encarnado, precisamente al hecho de que «Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir».

No deja de ser significativa esta coincidencia con todo el planteamiento que hemos estado considerando en la obra del Doctor Angélico respecto de las figuras y su manifestación de Cristo como eje de toda la realidad y como fuente de la inteligibilidad de los eventos. Sin embargo, como afirma también el Concilio, es en la Revelación del misterio trinitario —«del misterio del Padre y de su amor»— que Jesucristo revela plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad del fin al que ha sido destinado: la participación de la misma vida intratrinitaria; pues, en definitiva, «el conocimiento de la Trinidad en la unidad es el fruto y el fin de nuestra vida»<sup>89</sup>.

La Revelación cristológica es inseparable de la Revelación trinitaria: Jesucristo revela la Trinidad, y a su vez, el misterio trinitario permite el conocimiento del misterio del Verbo Encarnado y de su misión salvífica<sup>90</sup>.

lotio macularum. Tunc ergo spiritualiter lavas pedes fratris tui, cum, quantum in te est, abluis maculas eius. Et hoc fit tripliciter: remittendo scilicet ei offensam (...). Item orando pro peccatis eius (...). Tertius modus pertinet ad praelatos, qui lavare debent remittendo peccata auctoritate clavium (...). Possumus etiam dicere, quod hoc in facto Dominus ostendit omnia opera misericordiae».

<sup>88</sup> CONC. VATICANUM II, Const. *Gaudium et spes*, n. 22.

<sup>89</sup> *In I Sent.*, d. 2, q. 1, exp.: «cognitio enim Trinitatis in unitate est fructus et finis totius vitae nostrae».

<sup>90</sup> Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia-Cristologia-Antropologia* (1981), in C.T.I., *Documenta-Documenti* (1969-1985), Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1988, p. 321: «nella teologia e nella catechesi, si eviterà ogni *separazione* tra la cristologia e la dottrina trinitaria. Il mistero di Gesù Cristo si trova inserito nella struttura della Trinità». Véase también C.D.F., Decl. *Mysterium Filii Dei*, 21-II-1972, n. 5 in AAS 64 (1972), 239-

En cierto modo —velado en la oscuridad de las figuras—, el Antiguo Testamento prepara simultáneamente la venida de Cristo y la Revelación de la Trinidad de Personas en un único Dios. Según el Aquinate, la Trinidad estaba ya presente y significada en el momento mismo de la creación, y de modo particular en la creación del hombre —*imago Dei e imago Trinitatis* por sus operaciones intelectuales<sup>91</sup>—. Sin embargo, también la historia en su conjunto es presentada como un reflejo de la vida trinitaria: expresión de ello son las varias divisiones ternarias de la Historia de la Salvación.

Ya se trate de antigua ley, nueva ley y patria; o de ley natural, antigua y nueva ley; o de naturaleza, gracia y gloria, las diversas divisiones del curso histórico, más o menos amplias y diversas entre sí, se procesan sin embargo, de forma constante, en tres estadios o etapas que son una afirmación —mediante figuras—, de que el curso histórico no puede ser perfectamente comprendido sino a partir de la noción trinitaria de Dios —y obviamente, a la luz de la Revelación neotestamentaria—<sup>92</sup>.

Santo Tomás lo afirma expresamente: *cognitio divinarum Personarum fuit necessaria nobis (...) ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum, et per donum*

240: «Es verdad que el misterio de la Santísima Trinidad nos ha sido revelado en la economía de la Salvación, principalmente en Cristo, que ha sido enviado al mundo por el Padre y que, juntamente con el Padre, envía al pueblo de Dios el Espíritu vivificador. Pero con esta revelación ha sido dado a los creyentes también un cierto conocimiento de la vida íntima de Dios, en la cual el Padre que engendra, el Hijo que es engendrado y el Espíritu Santo que procede, son de la misma naturaleza, iguales, omnipotentes y eternos».

<sup>91</sup> Cfr. *S.Th.* I, q. 93, a. 4; sobre los vestigios trinitarios en la obra de la creación, cfr. *S.Th.* I, q. 74, a. 3, ad 3<sup>um</sup>: «in utroque opere creationis et formationis, Trinitas Personarum insinuat».

<sup>92</sup> Cfr. *In I Sent.*, prol.; *S.Th.* I-II, q. 106, ad 1<sup>um</sup>; II-II, q. 174, a. 6; C.G. IV, c. 55. Cfr. M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, cit., p. 95: «La Trinité et ses oeuvres ne forment pas, comme chez Joachim de Fiore et d'autres représentants de l'interprétation trinitaire de l'histoire, trois degrés du processus du monde se succédant chronologiquement, attribués chacun à une personne de la Trinité, mais la Trinité tout entière crée dans le processus temporel son image total». Este autor hace notar el hecho de que la estructura triádica no se verifica solamente en la articulación del tiempo de la historia, sino también en otros campos del acontecer: se realiza en el dinamismo del hombre como imagen de la Trinidad, o en el *ordo salutis* en la tríada de vocación, justificación, glorificación; o en las tres dimensiones de los sacramentos respecto del pasado, del presente y del futuro: cfr. *ibid.*, pp. 190-191. Véase también Y.M.-J. CONGAR, *Le sens de l'«économie» salutaire*, cit., pp. 105-107. Sobre los números en la exégesis de Santo Tomás y su relación con la historia, vid. M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget*, cit., pp. 240-244.



*Spiritus Sancti*<sup>93</sup>. La salvación se opera por una nueva participación de la vida trinitaria; porque Dios ha venido personalmente a la tierra, por las misiones del Verbo y del Espíritu. Santo Tomás hace derivar el retorno de las criaturas espirituales a Dios de la misión de las Personas divinas<sup>94</sup>.

La Trinidad, que es la causa de la salvación en la historia — como lo es de la creación—, se refleja en ella a modo de vestigio. El «acontecimiento» trinitario es origen y modelo del acontecimiento temporal, y lo lleva a cabo dejando en él las huellas de su presencia. El suceso histórico —y el curso del tiempo—, queda así valorizado en su positividad al hacerse soporte de la Revelación salvífica, y al ser reconocido como *imitatio*, como expresión —por el libre querer de Dios— de lo divino<sup>95</sup>.

Las procesiones trinitarias no sólo son la causa y la *ratio* de la procesión temporal de las criaturas, sino también de su retorno al fin: *sicut igitur dictum est, quod processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem*<sup>96</sup>. El círculo del tiempo según el proceso del *exitus* y del *reditus* es también —de modo similar al de la división de la historia en etapas ternarias— un reflejo, una manifestación de las procesiones intradivinas.

El mundo regresa a Dios a través de los actos libres de

<sup>93</sup> *S.Th.* I, q. 32, a. 1, ad 3<sup>um</sup>; cfr. *ibid.*, respecto de la creación: «cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum»; véase también *In I Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1; d. 10, q. 1, a. 1, sol.; *S.Th.* I, q. 33, a. 3, ad 1<sup>um</sup>.

<sup>94</sup> *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, c.: «quia per Filium et Spiritum Sanctum sicut et conditi sumus, ita etiam et fini ultimo coniungimur»; *S.Th.* III, prol. y q. 1, a. 1. Cfr. G. LAFONT, *Structures*, cit., pp. 283ss; M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, cit., pp. 88-89; F. MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza. Rapporti tra la Santissima Trinità e le opere ad extra nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso*, Vrin, Paris 1969, pp. 106-107; 123-207.

<sup>95</sup> Cfr. M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, cit., p. 172; *ibid.*, p. 76: «L'événement temporel ne forme pas, avec les processions intradivines de l'événement originel, une unité homogène, mais bien, pour reprendre une expression de la doctrine trinitaire de S. Augustin, une sorte de *congruence*. Nous examinons cet aspect encore par la suite. Ici, nous insistons plutôt sur la différence: le processus temporel n'est pas la continuation rectiligne ni la conséquence nécessaire du processus éternel. Il ne s'identifie pas à lui, ni ne signifie une simple transposition du substrat triadique dans une dialectique réelle, comme c'est le cas dans le système de Hegel».

<sup>96</sup> *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, c.; cfr. *ibid.*, d. 15, q. 4, a. 1, c.. Cfr. M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, cit., pp. 80ss.

inteligencia y de amor con los que el hombre hace la historia; y esta actividad del hombre es imitación de la actividad original de Dios, que Santo Tomás expresa igualmente con la imagen del círculo<sup>97</sup>. La criatura racional está llamada, mediante sus operaciones de conocimiento y de amor, a acrecentar la semejanza divina que ya tiene por naturaleza, para llegar a alcanzar en el tiempo la semejanza divina por la conformidad de la gracia, y realizar finalmente la plenitud de esa perfección al final de su vida por la semejanza de la gloria<sup>98</sup>.

Y en este proceso de retorno, la humanidad del Verbo de Dios Encarnado es nuestra vía y modelo: Jesucristo realiza, en el orden de la gracia y del mérito, la perfección de la imagen de Dios en dependencia de su condición de imagen en el orden hipostático e incluye en Sí todos los hombres en cuanto estos han de ser salvos, o sea, conducidos a la plenitud de la imagen<sup>99</sup>. Todas las épocas de la historia son tiempos a los que la gracia de Cristo extiende su virtualidad: Jesucristo vivifica y dirige desde dentro el curso histórico, y lo lleva a su término, pues El es también el «autor de la gloria».

Así como la gracia se nos confiere por Cristo, así también la gloria consumada, la plena participación de la divinidad en la bienaventuranza<sup>100</sup>. Quien es el Hijo verdadero y natural nos

<sup>97</sup> Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 9, c.: «Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis; (...) sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra (...); sed in Deo iste circulus clauditur in seipso»; *S.Th.* I, q. 65, a. 2; I-II, q. 1, a. 8. Cfr. F. MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza*, cit., pp. 59-77, donde se recogen los principales textos de Santo Tomás sobre este tema.

<sup>98</sup> Cfr. *S.Th.* I, q. 93, a. 4, c.: «Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae»; *S.Th.* III, q. 23, a. 3; *C.G.* IV, c. 26; *De Pot.*, q. 9, a. 9, c.

<sup>99</sup> Cfr. G. LAFONT, *Structures*, cit., p. 424; Idem, *Le sens du thème d'image de Dieu dans l'anthropologie de S. Thomas d'Aquin*, in «*Revue de Sciences Religieuses*» 4 (1959), 560-569.

<sup>100</sup> Cfr. *S.Th.* III, q. 53, a. 3, ad 3<sup>um</sup>: «sicut ea quae praecesserunt Christi adventum, fuerunt praeparatoria ad Christum, ita gratia est dispositio ad gloriam. Et ideo ea quae sunt gloriae, sive quantum ad animam, sicut perfecta Dei fruitio, sive quantum ad corpus, sicut resurrectio gloriosa, prius tempore debuit esse in Christo, sicut in auctore gloriae»; *Ad*

introduce en la gloria de la herencia paterna, después de habernos proporcionado —a través de su Iglesia— todas las gracias y los sacramentos que manaron de su costado abierto, y de habernos enviado —juntamente con el Padre— el Espíritu Santificador, que nos configura con Cristo<sup>101</sup>.

No hay contradicción en decir que Cristo es centro, objeto y plenitud de la Revelación y que el corazón de la Revelación es la Trinidad, pues en Cristo, Verbo de Dios Encarnado, se revela el secreto del Padre<sup>102</sup>. Jesucristo, al ser conocido como Hijo y Verbo del Padre, proyecta una luz nueva sobre toda la realidad: la creación, la naturaleza y la gracia, el misterio del hombre, de la Iglesia y de la historia se iluminan por el misterio trinitario del que brota todo, por el que todo se explica y al que todo vuelve<sup>103</sup>.

Sólo en la Revelación del Verbo Encarnado se nos abre el acceso a la captación en profundidad del verdadero sentido de la historia y del cosmos. La clave última de su inteligibilidad reside en que la *prima nativitas* —la eterna generación del Verbo por el Padre, en que se origina la Trinidad de Personas— es el origen y el ejemplar de todo el proceso temporal: *oportet quod a praedicta nativitate omnis alia nativitas per quandam imitationem derivetur*<sup>104</sup>.

La historia, en su totalidad, es vista como una «derivación» análoga —*non eadem generationis ratio*— respecto de aquella *prima*

*Ephesios*, c. 2, lc. 2, n. 90: «sicut gratia nobis confertur per Christum, ita et gloria consummata (...). Per ipsum enim beatificamur, per quem iustificamur»; *S.Th.* III, q. 1, a. 2, c.: «Quantum ad plenam participationem divinitatis, quae vere est hominis beatitudo, et finis humanae vitae. Et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem».

<sup>101</sup> Cfr. *In Symb.*, a. 8, n. 969: «ex hoc debetur vita aeterna homini, in quantum efficitur filius Dei; et hoc fit per hoc quod fit similis Christo. Assimilatur autem aliquis Christo per hoc quod habet Spiritum Christi, qui est Spiritus sanctus»; *Ad Ephesios*, c. 1, lc. 5, n. 42.

<sup>102</sup> Cfr. *Super Ioannem*, c. 14, lc. 2, n. 1874; *ibid.*, c. 17, lc. 2, n. 2194; *I ad Tim.*, c. 3, lc. 3, n. 130.

<sup>103</sup> Cfr. *In I Sent.*, prol.: «Christum Dei virtutem et Dei sapientiam, qui etiam nobis a Deo factus est sapientia 1 Cor 1,24,30 (...). Per sapientiam enim Dei manifestantur divinatorum abscondita, producuntur creaturarum opera, nec tantum producuntur, sed etiam restaurantur et perficiuntur: illa dico, perfectione qua unumquodque perfectum dicitur, prout proprium finem attingit (...). “Ego sapientia effudi flumina”. Flumina ista intelligi fluxus aeternae processionis, qua Filius a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque, ineffabili modo procedit. Ista flumina olim occulta et quodammodo confusa erant, tum in similitudinibus creaturarum, tum etiam in aenigmatibus scripturarum (...). Venit Filius Dei et inclusa flumina quodammodo effudit, nomen Trinitatis publicando». Cfr. M.J. LE GUILLOU, *o.c.*, pp. 140-144; 203-204.

<sup>104</sup> *In Boet. de Trin.*, prol., n. 5.

*nativitas* original, que la hace posible y le da su ser actual. Santo Tomás lleva, así, a sus últimas consecuencias la realidad de Cristo como Primogénito de todas las criaturas (cfr. Col 1,15)<sup>105</sup>. En cuanto Verbo Encarnado, Cristo redime, repara y revela toda realidad; en cuanto Verbo, «explica» y funda ontológicamente toda otra realidad —extratrinitaria—, en cuanto todas las criaturas son como una «imitación» de la eterna generación del Verbo por el Padre, de la que procede el Amor eterno<sup>106</sup>.

El recíproco ligamen entre el Padre y el Hijo, recíproco conocimiento *spirans Amorem*, resume en sí, de algún modo, toda la verdad de la vida intratrinitaria y contiene en sí la explicación última de la historia y del destino del hombre: la realización en el tiempo del designio eterno de nuestra adopción como hijos en el Hijo, a imagen —y participación— de la eterna generación del Verbo de Dios<sup>107</sup>.

La adopción como hijos se realiza mediante la conformidad de

<sup>105</sup> *In Boet. de Trin.*, prolog., n. 5: «Et propter hoc dicitur "Filius": "primogenitus omnis creaturae", Col 1, (15) ut nativitatis origo et imitatio designetur; non eadem generationis ratio»; cfr. *De Pot.*, q. 2, a. 6, s.c. 2: «cum generatio Filii sit ratio productionis creaturae»; *De Pot.*, q. 2, a. 5, ad 6um: «generatio Filii et productio creaturarum non sunt unius rationis secundum univocationem, sed secundum analogiam tantum»; *In I Sent.*, prolog.; d. 2, div. text.; d. 10, q. 1, a. 1, sol.; d. 11, q. 1, a. 1; d. 14, q. 1, a. 1, c.; d. 35, div. text.; *S.Th.* I, q. 45, a. 6.

<sup>106</sup> Cfr. *In Boet. de Trin.*, prolog., n. 5: «Nec solum creaturarum est initium praedicta nativitas, sed etiam Spiritus sancti, qui a generante genitoque procedit»; *In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, c.: «Quia processiones personarum aeternae sunt causa et ratio totius productionis creaturarum, ideo oportet quod sicut generatio Filii est ratio totius productionis creaturae secundum quod dicitur Pater in Filio omnia fecisse, ita etiam amor Patris tendens in Filium ut in obiectum, sit ratio in qua Deus omnem effectum amoris creaturis largiatur; et inde est quod Spiritus Sanctus, qui est amor quo Pater amat Filium, est etiam amor quo amat creaturam impartiendo sibi suam perfectionem». Véase también *In I Sent.*, prolog.

<sup>107</sup> Cfr. *Ad Romanos*, c. 8, l.c. 3, nn. 634-645; *ibid.*, l.c. 6, n. 706. Cfr. JUAN PABLO II, *Udienza generale*, 1-VII-87 in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» X, 3 (1987), 3ss: «La parola *Abbà* non solo manifesta il mistero del reciproco legame tra il Padre e il Figlio, ma riassume in qualche modo tutta la verità della vita intima di Dio nella sua profondità trinitaria: quella reciproca conoscenza del Padre e del Figlio, da cui spira l'eterno Amore (...). Essa riguarda esclusivamente il suo personale rapporto filiale col Padre. Nello stesso tempo, però, l'Abbà di Gesù in realtà è Colui che è anche *Padre nostro*, come risulta della preghiera insegnata ai discepoli. Lo è per partecipazione, o, meglio, per adozione, come insegneranno i teologi alla scuola di San Paolo, che nella Lettera ai Galati scrive: "Dio mandò il suo Figlio (...) perché ricevessimo l'adozione a figli" (Gal 4,4ss; cfr. *S.Th.* III, q. 23, aa. 1 e 2)». Como aclara Santo Tomás, nuestra adopción como hijos, común a toda la Trinidad, se apropia al Padre como a su autor, al Hijo como a su ejemplar, al Espíritu Santo como el que imprime en nosotros la semejanza a ese ejemplar: cfr. *S.Th.* III, q. 23, a. 2, ad 3<sup>um</sup>.

la imagen —impresa en nosotros por el Espíritu— con el Hijo natural de Dios; ésta se verifica ya en esta vida por la gracia, pero sólo en la gloria alcanzará su plenitud: *nunc filii Dei sumus: et nondum apparuit quod erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est* (1 Io 3,2).

Como dice Santo Tomás, en el Nuevo Testamento se anuncia la unión del hombre a Dios, que es triple: la gracia de unión —en el Verbo Encarnado—, la gracia de la adopción, y la fruición de la gloria <sup>108</sup>. Estas tres grandes líneas del mensaje evangélico se reflejan en las tres dimensiones significativas —alegórica, moral y anagógica— de las figuras: la exégesis espiritual, en cada figura sintetiza lo esencial de la fe cristiana. El sentido alegórico, tropológico y anagógico encienden en los hombres la fe, el amor y la esperanza en su camino hacia la consumación definitiva —la participación en plenitud de la intimidad de la vida intratrinitaria—, que ya les fue mostrada en Cristo Jesús <sup>109</sup>.

Alameda das Linhas de Torres, 35  
1700 Lisboa  
Portogallo

<sup>108</sup> Cfr. *Ad Romanos*, c. 1, lc. 1, n. 24.

<sup>109</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, cit., v. II, p. 623: «après l'allégorie, qui édifiait la foi, et la tropologie, qui édifiait la charité, voici l'anagogie, qui édifie l'esperance».

Pagina bianca

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

Antonio CIRILLO

---

**Sommario:** I. Introduzione; - II. La teologia fra Rivelazione e storia: A) Carlo Rocchetta: *La teologia e la sua storia*; B) Rino Fisichella: *Che cos'è la teologia?*; C) Guido Pozzo: *Il metodo nella teologia sistematica*; - III. Inos Biffi: *S. Tommaso d'Aquino. Il teologo. La teologia*. - IV. Alberto Bovone, Joseph Ratzinger, Marc Ouellet, Réal Tremblay: *Ulteriori commenti alla Donum veritatis*; V. Conclusioni parziali: A) *La ragione teologica*; B) *Il senso comune e il linguaggio teologico*; C) *Catechesi e Teologia*.

---

## I. Introduzione

L'obiettivo di questo quarto bollettino sulla teologia e il teologo in scritti recenti è duplice: il primo è analizzare un manuale di introduzione alla teologia di poco anteriore alla *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*<sup>1</sup> che mostra però, in non pochi concetti, una sintonia con questo importante documento del Magistero ordinario di Giovanni Paolo II; il secondo obiettivo è presentare due saggi posteriori alla VET, di cui uno ne è il diretto commento.

Come nei precedenti bollettini, il testo sarà principalmente una parafrasi dell'opera esaminata, con molte citazioni letterali. Considerazioni personali e riferimenti ad altre opere ed autori saranno inve-

<sup>1</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum veritatis. Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*, 24.5.1990; da ora VET. Cfr. gli accenni nei precedenti bollettini dallo stesso titolo in «*Annales theologici*» 4 (2/1990), 5 (2/1991) e 7 (2/1992).

ce fatte in nota. In particolare si citeranno testi di Giovanni Paolo II, quando si riferiscono ai temi esaminati.

Evidentemente gli argomenti selezionati per questo bollettino non possono esaurire la ricchezza dei saggi. Tuttavia, per offrire almeno il titolo degli argomenti omessi, spesso molto interessanti, verrà presentato in nota l'indice di ognuno di essi.

## II. La teologia fra Rivelazione e storia

Quest'opera<sup>2</sup>, già riveduta ed ampliata rispetto alla prima edizione dell'ottobre 1985, inaugura una collana delle edizioni dehoniane di Bologna: il *Corso di teologia sistematica*<sup>3</sup>. Essendo stata scritta da tre teologi, uno per ogni parte, verrà esaminata nelle sue tre parti separatamente, ma senza rigidzze, mostrando talvolta collegamenti ed idee affini tra i tre autori e integrando l'esposizione di alcuni concetti con le voci, compilate dagli stessi autori, del più recente *Dizionario di teologia fondamentale*<sup>4</sup>.

### A) Carlo Rocchetta: *La teologia e la sua storia*

Il direttore di questa collana, Carlo Rocchetta<sup>5</sup>, ne presenta le finalità: quella di presentare «testi che esponessero in modo sintetico le grandi articolazioni della riflessione dogmatica unendo insieme, inseparabilmente, fedeltà al patrimonio tradizionale della fede e

<sup>2</sup> C. ROCCHETTA - R. FISICHELLA - G. POZZO, *La teologia fra Rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, EDB, Bologna 1989<sup>4</sup>, pp.372.

<sup>3</sup> Tra i volumi già pubblicati: R. FISICHELLA, *La Rivelazione evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale* (1989<sup>4</sup>); A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia* (1988); F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia* (1987); B. MONDIN, *La Chiesa primizia del Regno. Trattato di ecclesiologia* (1989<sup>2</sup>); C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal "mysterion" al "sacramentum"* (1989); G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero* (1989<sup>2</sup>); M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia* (1988).

<sup>4</sup> *Dizionario di teologia fondamentale*, edizione italiana a cura di Rino Fisichella, Cittadella, Assisi 1990, pp. 1502 Da ora DTF.

<sup>5</sup> Sacerdote della diocesi di Prato, ha insegnato teologia sacramentale nell'Ateneo S. Anselmo (Roma). Attualmente docente di Sacramentaria presso lo Studio teologico fiorentino, tiene anche corsi presso la Pontificia Università Gregoriana. Tra le sue pubblicazioni: *Storia della salvezza e sacramenti* (1976); *I sacramenti della fede*, EDB, Bologna, 1988<sup>4</sup>; *Cristiani come catecumeni*, Paoline, Roma 1984; *Sacramentaria fondamentale*, EDB, Bologna 1989; *Per una teologia della corporeità*, Camilliane, Torino 1990.



attenzione *empatica e sapienziale* alle istanze e agli apporti migliori della ricerca contemporanea» (p. 7). La finalità del volume è di introdurre specificamente alla “teologia sistematica”. Con questo termine diversi autori in Italia designano la teologia dogmatica intesa non come una disciplina parallela alla teologia morale, patristica, all'esegesi e alle altre discipline teologiche ma come sintesi superiore del sapere teologico, come punto di riferimento e paradigma per ogni approccio particolare del messaggio della Rivelazione e della Chiesa (p. 9).

La prospettiva scelta dagli autori per accostarsi alla teologia è indicata già nel titolo dell'opera: «*Rivelazione e storia* costituiscono infatti i due poli fondamentali entro cui si realizza e si svolge ogni riflessione teologica: la Rivelazione è il fondamento sorgivo del sapere teologico come tale; non può esserci teologia che a partire dalla Rivelazione accolta nella fede e approfondita sistematicamente in ogni sua parte e contenuto; ma la storia non è meno importante, dal momento che è nella storia che la Rivelazione si esprime e si compie, ed è nella storia che l'uomo si incontra con la parola rivelata e decide di sé e del suo futuro. Il compito della teologia è precisamente quello di comprendere la Rivelazione, di comprenderla in tutta la sua ricchezza di contenuti col suo realismo esistenziale e la sua valenza cherigmatica, per rileggerla e riesprimerla in modo significativo per l'uomo di ogni tempo e cultura» (pp. 9-10).

Ognuno dei tre saggi di cui si compone il volume termina con la presentazione di una bibliografia ragionata per offrire la possibilità di ulteriori approfondimenti sui temi trattati (p. 12).

Rocchetta si è assunto il non facile compito di presentare «il fatto della riflessione teologica così come ci si presenta dal punto di vista della sua evoluzione e della sua storicità. A partire dall'accadimento fontale della Rivelazione, si rileva la nascita della teologia e se ne segue lo sviluppo attraverso le grandi tappe della storia della Chiesa, evidenziando in particolare le figure che il teologizzare ha assunto lungo la storia della riflessione credente fino ad oggi, con le prospettive che s'intravedono per il futuro» (p. 11). Di fatto al lettore viene offerta una estesa carrellata di nomi e concetti teologici<sup>6</sup>;

<sup>6</sup> Introduzione: “Teologia”: vicenda semantica di un termine (pp. 17-21); cap.1: Per una storia della teologia (pp. 23-94); cap.2: Per una teologia della storia (pp. 95-140); conclusione: La teologia sistematica fra il passato e il futuro (pp. 141-152).

questi ultimi vengono poi ripresi e approfonditi nei saggi di Fisichella e Pozzo, nella seconda e terza parte del manuale.

Si apprezza spesso la mano felice con cui vengono sintetizzati numerosi argomenti e teologi. Per esempio, il breve profilo di san Tommaso è una buona sintesi ispirata a diversi studi recenti sull'Angelico: «E' fuor di dubbio che in san Tommaso, nella sua ricerca e nella sua opera, troviamo la più alta espressione della teologia scolastica. Di fronte al neoplatonismo dei Padri o dell'altro medioevo, che concepivano la conoscenza teologica solo come "scala" per incontrare Dio e raggiungere la salvezza, san Tommaso afferma con audacia il valore della conoscenza intellettuale in quanto perfezione assoluta dell'essere umano. Applicando quest'affermazione alla *dottrina sacra*, egli spiega il valore della teologia come un sapere la realtà, e non semplicemente come una ricerca personale dell'incontro con Dio. In tal modo egli oggettivizza la teologia e pone le basi per una sua comprensione come scienza (S. Th., I, q. 1, a. 2) e come *scienza principalmente speculativa* (a. 4). Ciò non vuol dire che lo studio teologico sia indipendente dalla fede; al contrario, è ad essa epistemologicamente e contenutisticamente subalterno, in quanto interamente indirizzato a studiare il dato rivelato accolto nella fede, inclusa l'opera della creazione. In tal modo nell'Aquinate trovano una sintesi armoniosa i due problemi fondamentali che avevano scosso in un senso o nell'altro il teologizzare fino alla prima scolastica: il problema del rapporto ragione-fede e il problema dell'unità filosofia-teologia» (p. 57).

Talvolta però la sinteticità non permette di precisare meglio aspetti che in un saggio rivolto anche a principianti andrebbero forse presentare in modo più completo. Per esempio, è ben sintetizzato l'obiettivo di fondo dei principali esponenti della teologia della liberazione (Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino): «La tendenza fondamentale di questa teologia è di mostrare che non vi può essere vera *ortodossia della fede senza ortoprassi*: non si può dire di annunciare il Vangelo di Cristo se non si mostrano le implicazioni di prassi (e quindi di cambiamento sociale) che questo annuncio porta con sé. Secondo la teologia della liberazione, la Chiesa non ha che una scelta da fare: la scelta evangelica dei poveri e degli ultimi» (p. 93). Ma non è sufficiente, secondo me, riferendosi alla *Libertatis nuntius* affermare: «L'Istruzione (1984) della Congregazione per la

dottrina della fede se ha messo in guardia circa alcuni aspetti ambigui presenti in questa teologia non ha certamente inteso negare il significato positivo e il suo valore, come richiamo costante alla necessità d'incarnare la fede nella storia e farne emergere tutta la valenza trasformatrice» (ib.). In realtà la lettura dell'Istruzione mostra che non si tratta solo di «alcuni aspetti ambigui» ma una radicale reinterpretazione della fede che la snatura del tutto e una metodologia teologica inaccettabile perché basata sull'analisi marxista, inseparabile dalla ideologia, e da una ermeneutica biblica razionalistica. Come noto, la *Libertatis nuntius* non cita nessun autore ma dalle opere dei principali esponenti di questa corrente contemporanea, tra i quali quelli citati da Rocchetta, si possono ritrovare gli aspetti dottrinali e metodologici criticati nell'Istruzione<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Certamente non mancano autori che condividono il giudizio di Rocchetta. Sulla stessa linea è p. es., l'articolo: J. DEPUIS, *Teologia della liberazione*, in DTF, 1280-1288. Questo autore, dopo aver difeso la cristologia, l'eccelesiologia, la sacramentaria dei liberazionisti, che sono criticate a fondo nell'Istruzione come incompatibili con la fede, accenna alla fine alla *Libertatis nuntius* per limitarsi a dire che la preoccupazione dominante di questa Istruzione è «quella di difendere la dimensione trascendente del mistero cristiano, contro ogni pericolo di ridurre la salvezza alla dimensione orizzontale di una liberazione umana o la comunione ecclesiale a un progetto storico immanente» (o.c., 1288). Altri teologi invece confermano pienamente i contenuti della *Liberatis nuntius* e, esaminando le opere dei principali liberazionisti, mostrano come gli aspetti ambigui riguardino punti non marginali e che la loro nuova reinterpretazione della fede non è un'autentica ed accettabile teologia della liberazione. Tra questi sono, p.es.: AA. VV., *Libertà cristiana e liberazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986; G. COLOMBO, *La prassi nella teologia della liberazione* in AA.VV., *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, pp. 182-198, J. M. IBANEZ-LANGLOIS, *Teología de la liberación y lucha de clases*, Palabra, Madrid 1985; originale: Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 1985. In quest'opera sono citati alcuni testi dei liberazionisti, che permettono di verificare quest'affermazione; IDEM, *Teología de la liberación y libertad cristiana*, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago 1989; riprende il tema del saggio precedente anche alla luce della successiva Istruzione della CDF *Libertatis conscientia* (1986). Sugli errori morali e i suoi presupposti: A. SARMIENTO, *La relación entre el fin y los medios: el tema en la Teología de la liberación* in «Scripta theologica» 9 (1977), 261-273. Anticipa l'analisi della *Libertatis nuntius* VIII sugli errori morali della TL. Su alcuni autori: L.F. MATEO-SECO *Sobre la teología de la liberación*, in «Scripta theologica» 7 (1975), 355-400. Per il metodo di Clodovis Boff e Gustavo Gutierrez un'approfondita analisi è quella di: J.L. ILLANES, *Teología de la liberación. Análisis de su método* in «Scripta theologica» 17 (1985), 743-788. D. COMPOSTA, *Le difficoltà della teologia della liberazione*, in «Palestra del clero» 68, n. 24 (15.12.1989), 1463-1475: esamina criticamente il libro del gesuita uruguayano J. L. SEGUNDO *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, Madrid 1985, seguendo da vicino il libro di M.A. BARRIOLA, *Fieles al Papa desde America Latina. Otra respuesta al cardenal Ratzinger*, Instituto teológico del Uruguay Mariano Soler, Montevideo 1987. B. MONDIN, *I teologi della liberazione*, Borla, Torino 1992<sup>2</sup>. Su un autore (J. Sobrino) ed un aspetto particolare (la cristologia): J. GALOT, *Cristo contestato*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1979.

*Storicità della teologia e la novità del Vaticano II*

Rocchetta insiste sulla storicità della teologia, ispirandosi a Karl Rahner, da lui molto citato ed accettato senza riserve in tutto il saggio. «Se esiste una storicità della Rivelazione, a maggior ragione esiste una storicità della teologia. Quest'ultima si esprime e si costituisce, per propria natura, come storia dell'interpretazione riflessa del dato rivelato e come storia delle figure successive assunte dal teologizzare della Chiesa nelle sue varie epoche» (p. 96). La storicità della teologia è possibile per il fatto che essa è distinta dal *depositum fidei*: «Anche se si deve presupporre che il *depositum fidei* non è soggetto ad alcun aumento di contenuti, la sua illustrazione-enucleazione costituisce una reale e spesso nuova acquisizione percettiva del suo significato e della sua portata salvifica per l'uomo» (p. 97).

Il Vaticano II ha espresso l'esigenza di un nuovo modo di fare teologia, come conseguenza di un nuovo modo di pensare la fede: «Un nuovo modo che non è il semplice e materiale ricorso agli argomenti "di autorità", né il ricalco dei modelli di teologia precedenti, bensì la ricerca di una fondazione della dottrina teologica che accolga, nella loro integralità, i grandi temi biblici e le grandi intuizioni patristiche e della tradizione e si riferisca alla fede dogmatica in modo positivo e non polemico, facendone emergere nello stesso tempo i contenuti spirituali e pastorali in riferimento all'annuncio cristiano e alla lettura dei "segni dei tempi". E' assente nel concilio qualsiasi tono condannatorio o apologetico: l'impostazione è prevalentemente *espositivo-cherigmatica*» (p. 121).

*Teologia narrativa*

A questo rinnovamento promosso dal Vaticano II, Rocchetta attribuisce i nuovi cammini di ricerca e le nuove forme di impostazione metodologica che la teologia post-conciliare «ha intrapreso, non senza travagli e talvolta persino ambiguità» (p. 121). Egli le riassume in cinque modelli prospettici, ossia *figure* maggiormente emergenti: ermeneutica, antropologica, escatologica, ortopratica, narrativa.

Rocchetta si autoinserisce nella prospettiva teologica della teologia narrativa in campo sacramentario<sup>8</sup>. Essa intende riscoprire e

<sup>8</sup> Di questa impostazione è la sua opera: *I sacramenti della fede*, EDB, Bologna 1982.

riaffermare «in tutto il suo vigore la struttura narrativa stessa dell'economia della Rivelazione e dell'annuncio evangelico» (p. 135). Critica la teologia neoscolastica di essere solo argomentativa: «Il difetto della teologia argomentativa non era quello di argomentare, ma di partire soltanto dall'argomentazione, finendo per dimenticare che la fede si struttura, anzitutto, come rivelazione di una storia di salvezza in cui evento e parola sono costitutivi di una testimonianza-narrazione» (p. 140). Tuttavia egli non intende contrapporre teologia argomentativa e teologia narrativa: «L'opzione verso una figura di teologia che riconosca e pratichi il narrare come costitutivo del lavoro teologico implica, al contrario, una riflessione costantemente critica e argomentativa» (p. 140). Solo che invece di argomentare a partire dalla concatenazione logica di principi e conclusioni, la teologia narrativa «vuole indurre a delle convinzioni-decisioni attraverso l'ostensione della verità che traspare dai fatti raccontati» (p. 140).

C'è un legame tra teologia narrativa, scienza storica, teologia fondamentale e storia del dogma: «non basta dire "Gesù è risorto", occorre poter narrare che "Gesù è veramente risorto!"; solo così l'annuncio dei cristiani è sottratto al pericolo del soggettivismo o dell'arbitrio ed è in grado di "rendere conto della speranza che è in noi" (1Pt 3,15)»<sup>9</sup>.

Inoltre «contrariamente a quanto si potrebbe pensare, la teologia narrativa ha un connotato profondamente *pratico*. Il racconto mette in gioco infatti l'esperienza dell'interlocutore coinvolgendolo in prima persona, seppure a diverso titolo o livello. Il racconto tende alla comunicazione, e la comunicazione suppone una risposta, un incontro o un dialogo in cui gli interlocutori sono *presi* come attori di ciò che si dicono o rivivono nella *memoria* attualizzante di quanto viene narrato»<sup>10</sup>.

Opportunamente Rocchetta avverte: «Si può discutere su talune di queste applicazioni o sul modo con cui vengono sviluppate»<sup>11</sup>.

Nella "figura narrativa" sono anche J. B. Metz, L. Wachinger, B. Wacker, in Italia C. Molari. Altre opere in cui si è cercato di applicarla: E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1976; *Il Cristo storia di una prassi*, Queriniana, Brescia 1980. L. BOFF, *I sacramenti della vita*, Roma 1979.

<sup>9</sup> C. ROCCHETTA, *Teologia narrativa* in DTF 1275.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 1275.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 1276. Alcuni teologi contemporanei dissentono apertamente da questo tentativo, come appare chiaro per esempio nel seguente brano di Inos Biffi: una teologia che non

B) Rino Fisichella: *Che cos'è la teologia?*

Fisichella<sup>12</sup> ci offre un pregevole saggio sulla natura della teologia, soffermandosi su due aspetti di essa: l'orizzonte epistemologico e quello esistenziale<sup>13</sup>.

Del primo, fra l'altro, sottolinea la dimensione paradossale della teologia come scienza: «nella ricerca teologica, il contenuto non viene costruito lungo il percorso, ma è già dato come punto di partenza» (p. 178), il che indubbiamente contrasta col comune modo di intendere la scienza contemporanea.

*Teologia e paradosso*

La peculiarità della teologia come scienza è presente nelle seguenti caratteristiche:

1) la fede determina sia l'oggetto della teologia sia il soggetto epistemico: il contenuto (oggetto) è già compreso e accolto (fede del soggetto epistemico) come verità fondante e non come verità da dimostrare ma solo da comprendere intellettivamente e rendere comunicabile. Infatti la fede «non può essere un *sacrificum intellectus* ma è essa stessa forma di conoscenza peculiare che appartiene alla persona nel suo esplicitarsi e realizzarsi»<sup>14</sup>.

voglia limitarsi a comunicare soltanto qualche brillante intuizione non potrà «ritenere che fare teologia basti narrare, si tratti di narrazione oggettiva o di racconto della propria esperienza, sia pure cristiana. La concettualizzazione è il mezzo per noi imprescindibile per la "mediazione" della realtà. Un suo indebolimento, o la teoria di un'esperienza "pura", non promettono nulla di buono per l'avvenire della teologia, una volta certo che la riflessione avvenga all'interno dei "fatti" della fede, sotto la loro sollecitazione e sulla loro misura. Per questo alla fine è impossibile fare teologia, se mancano gli strumenti obiettivi del pensiero, se si accetta l'impossibilità di pensare la verità, se si disfa il concetto» (S. Tommaso d'Aquino. *Il teologo. La teologia*, Jaca Book, Milano 1992, p. 108).

<sup>12</sup> Sacerdote della diocesi di Roma, docente di teologia fondamentale alla Gregoriana, ha studiato a fondo Balthasar e si ispira al teologo svizzero, al quale ha dedicato una delle sue prime opere: *Hans Hurs Von Balthasar. Amore e credibilità cristiana*, Città Nuova, Roma 1981; *Giovani e Concilio*, Milano 1983; *La Rivelazione evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, EDB, Bologna 1989<sup>4</sup>. Ha inoltre curato il volume miscelaneo *Gesù Rivelatore*, Piemme, Casale Monferrato 1990 e assieme a R. Latourelle, il *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990; *Introduzione alla teologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1992. Citeremo quest'opera con *Introduzione*.

<sup>13</sup> La seconda parte si compone di cinque agili capitoli: cap. 1: la teologia nell'orizzonte epistemologico (pp. 177-198); cap. 2: la teologia nell'orizzonte esistenziale (pp. 199-212); cap. 3: la natura della teologia (pp. 213-222); cap. 4: dalla teologia al teologo (pp. 223-228); cap. 5: dalla teologia alla teologia sistematica (pp. 229-243).

<sup>14</sup> *Introduzione*, p. 90.

2) la verità oggetto della teologia non è astratta speculazione ma una persona storica (il Verbo incarnato), la cui Passione, morte e Risurrezione costituiscono l'oggetto di indagine e verità sull'uomo; nel «contesto teologico, credere equivale a conoscere e accettare il contenuto della Rivelazione di Dio che si esprime in Gesù Cristo. In questo contesto, pertanto, credere implica una pluralità di orizzonti che inglobano la dimensione gnoseologica e comportamentale. Questo permette già di verificare la pluralità semantica del *pistéuein* nel mondo biblico. Esso indica essere saldo, essere sicuro, e contemporaneamente affidare se stesso, abbandonarsi, confidare, prendere sul serio»<sup>15</sup>.

3) le mediazioni che vanno oltre le categorie del sapere umano: la presenza dello Spirito per orientare nella Chiesa la comprensione fino a che la verità sia raggiunta nella sua totalità (Gv 16,13), i carismi di infallibilità (quello del Magistero *in docendo* e il *sensus fidei* di tutto il popolo di Dio ossia l'infallibilità *in credendo*)<sup>16</sup>.

Forse per questi aspetti paradossali della teologia come scienza, Fisichella preferisce parlare di «approcci scientifici alla teologia e modalità scientifiche di analisi» (p. 188). Un esempio della scientificità della teologia può essere offerto dal rapporto con l'ermeneutica in quanto la teologia deve studiare testimonianze orali e scritti del passato. Con l'ermeneutica scopre le intenzioni degli autori e stimola l'uomo contemporaneo con un linguaggio comprensibile.

### *Teologia e silenzio*

A proposito di quest'ultimo Fisichella offre una riflessione interessante: «il linguaggio teologico dovrà condurre alla sua fonte originaria: Il silenzio (...) non perché le parole siano insignificanti, ma piuttosto perché il significato in esse contenuto è talmente grande e trascendente che diventa comprensibile solo nel silenzio» (p. 197). Nella sua ottima sintesi<sup>17</sup> afferma: «La teologia ha dimenticato il silenzio. Presa dall'ansia di divenire scienza, ha relegato alla mistica e alla spiritualità la realtà essenziale del suo riflettere, correndo costantemente il pericolo di divenire inesperta del suo oggetto di inda-

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>16</sup> Cfr. la voce *Teologia. II: epistemologia*, DTF, 1226-1227.

<sup>17</sup> La voce *Silenzio* del DTF, 1138-1145.

gine». Il silenzio in teologia è recuperabile almeno in un duplice piano: «Anzitutto, come epistemologia teologica, dovrà mostrare che il silenzio è metodo in teologia in quanto espressione ultima che relaziona l'oggetto d'indagine con il soggetto epistemico. Inoltre, facendolo divenire un *locus theologicus*, perché al credente e al contemporaneo sia data la possibilità di incontrarsi con un segno che esprime e rinvia alla presenza di Dio»<sup>18</sup>.

### *Dalla teologia al teologo*

Descrivendo l'orizzonte esistenziale, Fisichella tiene a precisare che esso: «non è in contrapposizione con quello epistemologico; al contrario esso è in perfetta continuità con quello. Non una continuità che è seconda nell'ordine temporale, piuttosto essa emerge sia dal soggetto in questione sia dall'oggetto di riflessione. Il soggetto, credente o no, è sempre un'unità fondamentale che accomuna in sé l'attività intellettuale e volitiva; egli è soggetto pensante e creatore del suo comportamento. Lo stesso oggetto di riflessione, nel nostro caso la fede, porta a identificare questa profonda continuità dei due orizzonti (...). Aver individuato la dimensione epistemologica, conoscitiva, della teologia porta inevitabilmente a identificare i comportamenti che ne derivano sul piano esistenziale» (p. 199). Fisichella ne indica tre: teologia e contemplazione, teologia e decisione, teologia e testimonianza.

Per il rapporto con la contemplazione, occorre recuperare la dimensione della teologia orante tipica dei Padri della Chiesa. Il modo di intendere il mistero in teologia è determinante per impostare correttamente il rapporto teologia-contemplazione: «E' evidente che, se il punto di partenza della riflessione teologica è la *ratio*, allora si avrà una definizione negativa del mistero, come limite posto alla conoscenza e incapacità a comprendere e, quindi, ricorso alla fede per un'eventuale spiegazione. Se, al contrario, il mistero è visto come attività di tutto l'uomo, esso sarà, positivamente, comprensione di ciò che la ragione comprende come incomprendibile» (p. 203). Mentre il primo atteggiamento condurrà a un'esasperata, e fallimentare, attività dell'intelletto; il seconda suggerisce l'atteggiamento dell'adorazione. Quest'ultima va intesa come atto dell'intelletto, secondo la

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 1138.



definizione tomasiana<sup>19</sup>, ossia come «comprensione di ciò che è la vera attività dell'intelletto quindi autoriconoscimento del non poter comprendere al solo livello razionale e, pertanto, affidamento di tutto l'uomo all'obbedienza della fede. (...). L'adorazione diventa preghiera, cioè capacità di non impadronirsi del mistero, ma del lasciarsi impadronire da esso» (p. 203).

L'analisi della libertà in rapporto al mistero porta a concludere che l'atto decisivo per la vita di ogni uomo diventa «l'atto della significazione, cioè capacità di dare senso alla vita finalizzandola alla luce della verità. Rendendo comprensibile ed evidenziando questa componente, la teologia abilita il credente a verificare ulteriormente che l'atto di fede compiuto è pienamente inserito nella dinamica umana e rispettoso di tutte le sue componenti» (p. 208).

La testimonianza è essenziale nella vita cristiana ed ha Cristo come prototipo e paradigma di ogni testimonianza cristiana. Nella teologia la testimonianza concreta di vita fa sì che il contenuto dello studio teologico diventi un linguaggio non riservato alla schiera degli iniziati ma è oggetto di comunicazione universale (p. 212).

La soggettivizzazione della teologia, intesa nel senso di ridurre ad opinione soggettiva del credente il contenuto della fede, è certamente una impostazione inaccettabile perché sacrifica il valore oggettivo del *depositum*<sup>20</sup>. Tuttavia la dimensione soggettiva ha una sua legittimità in teologia in quanto coinvolge la persona del teologo.

Tra le caratteristiche essenziali di quest'ultimo la prima è quella di essere un credente: «La fede che è studiata è la stessa fede che è vissuta. E' illusorio pensare che egli possa, in qualche momento della sua ricerca sospendere totalmente ogni cognizione per raggiungere l'oggettività del dato. La forma della precomprensione è iniziale in ogni ricerca e l'accompagna. Non condividiamo pertanto l'opinione di coloro che ritengono non necessaria la fede del teologo per salvaguardare la scientificità della ricerca teologica» (p. 224).

Altre caratteristiche del teologo sono quella di essere l'inserito in una comunità storica della quale è espressione. Fisichella si riferisce alle comunità locali, religiose, ai movimenti e si potrebbe aggiun-

<sup>19</sup> «*Activum et contemplativum, sive speculativum et practicum sunt differentiae intellectus*» (S. Th. II-II, q. 179, a. 1).

<sup>20</sup> *La teologia e il teologo in recenti scritti (I)* in «*Annales theologici*» 4 (1990), 329-331.

gere a tutte quelle realtà ecclesiali «che s'interrogano sulla fede e sull'impegno nel mondo e chiedono al teologo d'indagare in quale modo la Parola può essere a servizio delle richieste delle aspirazioni di una determinata *regione* territoriale o culturale» (p. 224). Inoltre il teologo è a servizio della Chiesa, in quanto egli non parla a titolo personale. Citando Paolo VI<sup>21</sup>, Fisichella sottolinea la missionarietà, ossia al compito della teologia di servire la Chiesa nel suo sforzo evangelizzatore e quello di mantenere il credente nella santità originaria. «E' nell'orizzonte della santità che vediamo finalmente unite, in un unico atto, le due dimensioni della teologia, quella speculativa e quella comportamentale; perché in quell'atto comprendiamo sia la chiamata gratuita del Padre che la risposta libera e impegnativa dell'uomo. Una teologia *in ginocchio* non esula e non distrae dalla dimensione scientifica e speculativa; solo le dà la completezza che le manca, quella dell'ascolto silenzioso e della contemplazione del mistero. La teologia diventa così strumento, per la Chiesa e per il credente, ad assumere gli "stessi sentimenti che furono di Cristo Gesù" (Fil 2,3); essa educa alla semplicità evangelica perché ha piena coscienza che il Padre "ha nascosto queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le ha rivelate ai semplici" (Mt 11, 25-27)» (p. 243)<sup>22</sup>.

Occorre certo distinguere la teologia dalla catechesi ma senza separarle, altrimenti la prima diverrebbe formalistica e distratta e la seconda, troppo preoccupata da sollecitazioni contingenti, perderebbe il contatto necessario con la dottrina perenne da trasmettere (p. 339)<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> «Quanti siete dottori, esegeti, studiosi di storia: l'opera di evangelizzazione ha bisogno del vostro indefesso lavoro di ricerca, nonché della vostra attenzione e delicatezza nella trasmissione della verità a cui i vostri studi vi avvicinano, ma è sempre più grande del cuore dell'uomo, perché è la verità stessa di Dio» (Es. ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 78).

<sup>22</sup> «Poiché oggetto della teologia è la Verità, il Dio vivo e il suo disegno di salvezza rivelato in Gesù Cristo, il teologo è chiamato a intensificare la sua vita di fede e a unire sempre ricerca scientifica e preghiera. Sarà così più aperto al "senso soprannaturale della fede" da cui dipende e che gli apparirà come una sicura regola per guidare la sua riflessione e misurare la correttezza delle sue conclusioni» (VET, n. 8).

<sup>23</sup> Questo è uno dei motivi per cui la Chiesa chiede ai seminaristi, prima di cominciare il Seminario Maggiore, una «conoscenza abbastanza ampia della dottrina della fede». Infatti «non si può sviluppare un'*intelligentia fidei* se non si conosce la *fides* nel suo contenuto. Una simile lacuna potrà essere più facilmente colmata dal prossimo Catechismo universale» (es. ap. *Pastores dabo vobis*, n. 62). Inoltre una buona catechesi è la base per intendere con maggiore pienezza lo stesso Vaticano II. Parlando del Catechismo della Chiesa cattolica, il Pontefice ha infatti detto: «La nostra esperienza sul passato diventa ancora più significativa, se guardiamo al Concilio attraverso l'esperienza del periodo post-conciliare. La

La funzione scientifica e quella kerigmatica sono entrambe coesenziali alla teologia «Poiché la Rivelazione contiene verità destinate alla salvezza dell'uomo e il sapere della fede non è fine a se stesso, ma principio della vita di grazia, ne segue che anche la teologia non può avere solo un fine scientifico, ma deve elaborare un pensiero teoretico ordinato all'esperienza della salvezza» (p. 342).

### *Collaborazione del teologo col Magistero*

Sul tema dei rapporti tra teologia e pastori, Fisichella ripropone alcuni degli elementi comuni indicati dalla Commissione Teologica Internazionale<sup>24</sup>: la duplice dipendenza dalla Parola di Dio e dal *sensus ecclesiae*, in quanto anche il Magistero, benché interprete qualificato, tuttavia «non è superiore alla Parola di Dio ma ad essa serve, insegnando ciò che è trasmesso» (*Dei Verbum*, n. 10); l'appartenenza alla Chiesa: «prima di essere pastori e teologi, essi sono dei battezzati che partecipano all'accoglienza e trasmissione del *depositum* in quanto popolo di Dio. Il *sensus fidei Ecclesiae* quindi deve animare il ministero dell'insegnamento, perché solo "l'universalità dei fedeli che tengono l'unzione dello Spirito santo" (*Lumen gentium*, n. 12) è garanzia della fede e della sua genuinità» (p. 225).

Indicando le differenze di ruoli, i pastori sono i garanti del permanere della Chiesa nella Tradizione, mentre i teologi «sono segno della dimensione escatologica»; la differenza nella loro autorità sta nel fatto che i pastori la possiedono in forza dell'ordinazione episcopale, i teologi invece della competenza negli studi e nella ricerca scientifica. «Per ambedue è tuttavia lo stesso Spirito che interviene perché è Lui che pone alcuni come apostoli e altri come maestri (Ef 4,1); poi perché sia il "linguaggio della sapienza" sia "il linguaggio della scienza" (1Cor 12,4) sono manifestazioni dell'unico Spirito».

Chiesa, pur essendo in ogni angolo della terra la stessa di ieri, vive e realizza in Cristo il suo "oggi", che ha preso il via soprattutto dal Vaticano II. Questo "oggi" trova la sua espressione anche nei documenti post-conciliari a carattere universale. Penso al Codice di Diritto Canonico della Chiesa latina e al Codice dei Canoni della Chiese Orientali (...). A suo tempo si disse che questi erano da considerare, in un certo senso, come gli ultimi documenti del Vaticano II. Analoga valutazione va fatta oggi (e forse con ancor maggior ragione) a proposito del "Catechismo della Chiesa Cattolica"» (GIOVANNI PAOLO II, *discorso alla Curia Romana*, 22.12.1992, in *Osservatore Romano*, 23.12.1992, p. 6, n.3).

<sup>24</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE *Magistero e teologia* (1975), in *Documenta/Documenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988, pp. 125-159.

Da queste premesse Fisichella giustamente conclude che lo strumento più rispettoso dei ruoli e più efficace nei risultati è il dialogo che assicura «la libertà di ognuno nella ricerca e nell'insegnamento, la solidarietà di tutti intorno alla stessa fede e la responsabilità specifica negli atti che si compiono» (p. 226). I momenti di tensione e conflittualità non testimoniano certo a favore della verità e della carità. Spetta comunque al teologo per primo comprendere la ministerialità del Magistero anche come vincolante ed infallibile, in quanto guida autoritativa della fede ecclesiale che è indefettibile<sup>25</sup> (pp. 226-227).

### C) Guido Pozzo: *il metodo nella teologia sistematica*

Anche per Pozzo<sup>26</sup>, come per Fisichella, il punto di riferimento per il retto rapporto teologia-Magistero è lo stesso documento della Commissione Teologica Internazionale suindicato, con le seguenti sottolineature:

a) anzitutto l'aspetto essenziale della comprensione della funzione del Magistero è la presenza continua dello Spirito santo: «il Magistero della Chiesa svolge la sua funzione di maestro, santificatore e guida derivandola non dalla comunità cristiana, ma dalla parola vera di Gesù Cristo stesso, sempre presente e vivo nella Chiesa per opera dello Spirito mediante la grazia e i sacramenti. Il principio di soluzione per risolvere il problema dei rapporti tra Magistero e teologia è quindi la presenza *continua* dello Spirito santo nella Chiesa, e che viene diversamente distribuito nella Chiesa attraverso i sacramenti» (p. 318).

b) poi la necessità morale da parte del Magistero di utilizzare

<sup>25</sup> L'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* n. 55 ricorda che non si dà Magistero parallelo perché l'unico Magistero è quello di Pietro e degli apostoli, del Papa e dei vescovi.

<sup>26</sup> Sacerdote della diocesi di Trieste, già docente di teologia dogmatica al Seminario Maggiore di Trieste, attualmente ufficiale della CDF. Ha pubblicato *Magistero e teologia in H. Küng e P. Schoonenberg. Problemi e riflessioni*. Città Nuova, Roma 1983; *La nozione di Rivelazione nella Dei Verbum e sviluppi nella teologia post-conciliare*, nel volume miscelaneo *Ripensare il Concilio*, (1986); *Lumen gentium, commento alla costituzione dogmatica sulla Chiesa*, 1988. La terza parte da lui scritta è composta di tre capitoli: cap. 1: fondamenti del metodo teologico-sistematico (pp. 263-270); cap. 2: il momento "positivo" della sistematica: l'*auditus fidei* (pp. 271-324); cap. 3: il momento "riflessivo" della sistematica: l'*intellectus fidei* (pp. 325-339). Nel suo saggio mi pare di trovare un positivo e profondo influsso di molti esponenti della scuola di Milano, esplicitamente citati: da Carlo Colombo (p. 304, n. 31), a Giuseppe Colombo (p. 258, n. 5) ed altri (p. 266, n. 3).

gli studi teologici. «Poiché il Magistero non riceve sacramentalmente il dono della scienza ha il dovere morale di ascoltare le acquisizioni degli altri modi di accostarsi alla verità rivelata, e in particolare i risultati del lavoro scientifico dei competenti ed esperti nei vari settori» (ib.).

c) infine la specificità del fattore soprannaturale come garanzia dell'insegnamento del Magistero. «Tuttavia il criterio *ultimo* di certezza nella comprensione della verità rivelata resterà sempre il fattore soprannaturale della presenza dello Spirito santo, che è donato in un modo particolare e singolare al Magistero. Ne deriva conseguentemente che anche la fede del teologo deve conservare una dipendenza essenziale dalla fede della Chiesa<sup>27</sup> » (ib.).

Ma sarebbe un errore ridurre il compito del teologo nella Chiesa «a giustificare con strumenti critici le dichiarazioni dottrinali del Magistero: questo è solo uno dei compiti. Ma oggetto della teologia è tutta la Rivelazione» che non è mai totalmente comunicata nelle definizioni dogmatiche o nella predicazione ordinaria del Magistero<sup>28</sup> (p. 318). Pertanto «per un verso la teologia dipende da Magistero, in quanto esso è interprete autentico della Rivelazione; per un altro verso essa si alimenta al contatto con la parola scritta e con la fede viva della comunità, per cui del suo carisma di ricerca è chiamato ad avvalersi anche il Magistero nel suo compito» (ib.).

Sulla scia di diversi teologi Pozzo spiega il giusto rapporto tra teologo e Magistero anche rifacendosi al rinnovato concetto di Rivelazione espresso dal Vaticano II rispetto al Vaticano I: «si è passati da una visione intellettualistica ad una visione storico-salvifica del concetto di Rivelazione. La prima prospettiva intende la Rivelazione come comunicazione di verità da parte di Dio all'intelletto umano, sostenuto dall'illuminazione della grazia. La seconda prospettiva,

<sup>27</sup> Pozzo cita per chiarimenti ulteriori il discorso di Giovanni Paolo II ai vescovi latino-americani, 2.7.1980 in *Osservatore Romano* 4.7.21980, pp. 1-3. Molto simile è la posizione di Carlo Colombo che pure utilizzò questa espressione felice «fattore soprannaturale». Per questo L'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, n. 55, dopo aver citato VET, n. 21, afferma: «Quando per una serie di motivi, questa collaborazione viene meno, occorre non prestarsi a equivoci e a confusioni, sapendo distinguere accuratamente "la dottrina comune della Chiesa" dalle opinioni dei teologi e dalle tendenze che presto passano (le cosiddette "mode")»

<sup>28</sup> Questa concezione ispirata al Vaticano II è ripresa dalla VET, n. 12: «In teologia questa libertà di ricerca si iscrive all'interno di un sapere razionale il cui oggetto è dato dalla Rivelazione».

quella del Vaticano II, intende la Rivelazione come automanifestazione e autopartecipazione di Dio stesso alla e nella storia dell'uomo, mediante l'evento e la persona di Cristo e la missione dello Spirito» (p. 259). Il che non significa che «la rivelazione non implichi la comunicazione di verità dottrinali, ma significa che quest'ultima dimensione viene integrata nella prima. Di conseguenza gli enunciati dottrinali della fede costituiscono la mediazione autorevole tra l'originaria e insuperabile Rivelazione biblica e i sempre nuovi contesti culturali, che la fede incontra» (p. 267). La Rivelazione come autorivelazione di Dio all'uomo esige da quest'ultimo il pieno assenso dell'intelligenza e il pieno consenso della volontà: la risposta della fede (*Dei verbum*, n. 5).

Ribadito il nuovo concetto di Rivelazione viene l'affermazione centrale di cui si vedranno le positive conseguenze: «All'origine costitutiva della teologia sta la rivelazione, fonte dei contenuti teologici e fondamento delle sue certezze» (p. 263).

La riflessione di Rocchetta sulla storicità della teologia può essere su questo punto integrata con quella di Guido Pozzo, il quale, basandosi sull'Istruzione *Mysterium Ecclesiae*, presenta in termini molto chiari le due dimensioni proprie del dogma. La storicità non esclude l'immutabilità del dogma, sul quale ha insistito il Magistero<sup>29</sup>. Il condizionamento riguarda l'espressione linguistica che può essere migliorata per una migliore comprensione in un mutato contesto linguistico e culturale. «Può allora accadere che sia necessario o opportuno far seguire, alla formule dogmatiche del passato, aggiunte, integrazioni o esplicitazioni per progredire nell'intelligenza di fede del mistero. Non si parla affatto nel documento di una possibilità di sostituire le antiche formule dogmatiche con nuove formule da parte dei teologi. Si afferma invece che la teologia ha il compito di delimitare con esattezza qual'è l'intenzionalità di insegnamento che è propria delle diverse formule» (p. 311). Quello che non è accettabile del condizionamento storico dell'espressione di fede è intenderlo nel senso che sia possibile cambiare l'involucro concettuale

<sup>29</sup> Pozzo ricorda che il valore immutabile del dogma è stato insegnato formalmente dal concilio Vaticano I (DS 3020 e 3043). In particolare si afferma che esiste una crescita nella comprensione della fede ma sempre nello stesso senso «*sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia*» (DS 3020). Inoltre è stato sempre respinto ogni relativismo dogmatico nella *Lamentabili* e nell'enc. *Pascendi* di Pio X, nella *Humani generis* di Pio XII (DS 3883) e nella enc. *Mysterium fidei* di Paolo VI.

di una dottrina di fede senza mutarne il significato «nel presupposto che il contenuto di fede non sia un elemento nozionale, direttamente legato e affine al contenuto stesso<sup>30</sup>. In conclusione, la riflessione teologica e l'autocoscienza ecclesiale sono oggi pienamente consapevoli della storicità delle affermazioni dogmatiche e del fatto che il processo del rendere esprimibile e comunicabile la fede resta sempre aperto e continuo. Inoltre esiste ed è riconosciuto anche uno "sviluppo del dogma". E tuttavia questi elementi vanno congiunti alla certezza che la continuità della fede dottrinale non viene mai meno e che le espressioni dogmatiche trasmettono in modo non approssimativo né indefinito, ma oggettivo e determinato, i contenuti rivelati da Dio. Di qui ne consegue la forza obbligatoria delle espressioni ed enunciazioni dogmatiche. Essa si fonda non sulla tesi che non è possibile di per sé esprimere la fede in altro modo, ma sulla necessità di dover professare anche linguisticamente la fede comune. La confessione dottrinale è infatti una *comune* necessità di fede» (pp. 313-314).

### *Peculiarità del metodo teologico*

Non è possibile una corretta metodologia teologica se non nel presupposto che la radice del sapere teologico, proprio in quanto sapere, è il sapere della fede<sup>31</sup>. Certamente la teologia deve essere aperta alle scienze umane (metafisica, storia, ermeneutica, etc.) ed in dialogo con esse. E lo è in quanto in sé stessa la teologia è *logos* umano, scienza. «Tuttavia è altrettanto vero che l'elaborazione del metodo teologico consideri il fatto che la teologia è "scienza della fede" e di conseguenza appare impossibile comprendere i modi originali e peculiari della razionalità della teologia, finché non si consideri e non si rispetti la struttura veritativa della fede stessa, con i propri criteri di verità e di autenticità. In particolare, l'unità propria e fondante della conoscenza/sapere della fede è la Rivelazione di Dio compiuta in Gesù Cristo e la Chiesa quale luogo dove avviene la me-

<sup>30</sup> Su questa problematica Pozzo cita il saggio di J. Ratzinger *Pluralismo*. Commento ad alcune tesi della dichiarazione della Commissione teologica internazionale su: *L'unità della fede e il pluralismo teologico*, EDB, Bologna 1974.

<sup>31</sup> Cfr. la voce *Metodo in teologia sistematica*, in DTF, p. 727. Questo stesso concetto fondamentale viene sottolineato da Giuseppe Colombo nel saggio *La ragione teologica nelle conclusioni del bollettino*.

moria attuale dell'evento Gesù Cristo»<sup>32</sup>. Da ciò deriva che l'elaborazione del metodo in teologia non può costituirsi solo o principalmente in base ai criteri e alle norme operative comuni alle altre scienze in quanto i principi normativi vengono dal sapere della fede e solo in modo subordinato dagli apporti delle altre scienze.

Parlando del metodo, Pozzo esamina il documento conciliare che si occupò della metodologia teologica, nel contesto della formazione dei futuri sacerdoti è, come noto, *la Optatam totius* n. 16 (da ora OT 16). Pozzo propone di leggerla alla luce della cost. dogm. *Dei Verbum* e in questo modo:

1) si intende che OT 16<sup>33</sup> non vuole imporre uno «schema rigido e stereotipo, entro cui far confluire ogni riflessione teologica. Si tratta piuttosto di un orientamento metodologico globale, che tuttavia non può essere disatteso. Inoltre la teologia dogmatica o sistematica, così descritta, è chiamata a raggiungere una sintesi organica dei misteri della fede che conduca l'intelligenza credente alla comprensione della verità cristiana nella sua totalità, nella sua unità interna, nelle sue incidenze nella vita spirituale, liturgica e pastorale dei fedeli» (p. 260).

2) è possibile evidenziare alcuni criteri centrali sul teologizzare: il cristocentrismo, l'attenzione antropologica, la finalità spirituale-pastorale. Ma ciò non significa che essi possano essere applicati estrinsecamente alla nuova struttura di studi teologici ma esigono «di essere filtrati attraverso il passaggio obbligato della riflessione metodologica sulla natura della teologia» (p. 260).

Tra le caratteristiche della teologia proposta dal Vaticano II, Pozzo sottolinea, come altri teologi<sup>34</sup>, il cristocentrismo. Esso non

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 728.

<sup>33</sup> Il metodo auspicato dal Vaticano II, come si può ricavare dal decreto sulla formazione sacerdotale, distingue cinque fasi: a) i temi biblici; b) spiegazione dei contributi dei Padri di Oriente e di Occidente nella trasmissione fedele e nello sviluppo di ciascuna delle verità della Rivelazione, come pure la storia posteriore del dogma, considerandola anche in relazione con la storia generale della Chiesa; c) approfondimento speculativo del mistero della salvezza, sotto la guida di S. Tommaso; d) scoperta di questi misteri negli atti liturgici ed in tutta la vita della Chiesa; e) ricerca della soluzione dei problemi umani alla luce della Rivelazione (OT 16). Sul modo di applicarlo cfr. CEC, «*Tra i molteplici segni*». Documento sulla formazione teologica dei futuri sacerdoti, 22.2.1976, in EV 5, 1205-1207, nn. 1864-1869.

<sup>34</sup> Pozzo si rifà a: G. COLOMBO, *L'insegnamento della teologia dogmatica alla luce del Concilio Vaticano II*, in «La Scuola Cattolica» 95 (1967), 3-33; *Perché la teologia*, La Scuola, Brescia 1980, pp. 5-50; IDEM., *L'enciclica Aeterni Patris e la teologia*, in «Teologia» 3



va inteso alla maniera barthiana come contrapposizione a ogni discorso filosofico di tipo teista e neppure che la teologia si debba ridurre materialmente a cristologia, ma nel senso che esso indica il principio logico-formale che unifica e fa comprendere tutta la Rivelazione. Si potrà così «superare la situazione di frammentarietà, che giustifica una delle esigenze critiche che si muovono alla teologia attuale» (p. 269).

Nel metodo teologico è importante non dimenticare l'insegnamento della *Dei Verbum* n. 10 sull'interdipendenza fra Sacra Scrittura, Sacra Tradizione e Magistero. In particolare, osserva Pozzo: «L'uso del dato biblico come fonte di conoscenza teologica ha bisogno della predicazione della fede ecclesiale attuale, poiché solo quest'ultima può orientare, ultimamente, nella comprensione piena del senso profondo di ciò che la rivelazione di Dio intende presentare all'uomo. Inoltre l'uso delle Scritture nella teologia sistematica, che verifica il fondamento della persuasione di fede attuale, suppone la luce che deriva dalla dottrina della Chiesa di oggi, poiché soltanto essa determina l'orizzonte interpretativo in cui il senso del messaggio biblico può essere compreso rettamente dal lettore credente odierno. E ancora l'uso del dato biblico esige la conoscenza della Tradizione e dei pronunciamenti dogmatici del Magistero, poiché l'interpretazione autentica della Scrittura è affidata alla viva trasmissione ecclesiale, che comprende una molteplicità di fattori, tra i quali spiccano le decisioni dottrinali del Magistero» (pp. 320-321).

Anche nel saggio di Pozzo troviamo, come già si è visto in quello di Fisichella, dal punto di vista dello stesso metodo teologico, una conferma della tesi secondo cui la teologia solo si può intendere alla luce della Rivelazione e della fede: «La dottrina del metodo teologico, per quanto deve rispettare le regole del procedimento rigoroso e disciplinato, non può però trascurare il principio specificamente teologico, e cioè la realtà stessa dell'uomo, credente e teologo, che accetta il dono dell'amore e della verità di Dio e si converte al Vangelo della salvezza. La conclusione è che il riconoscimento che solo la fede nell'autorivelazione di Dio stabilisce l'orizzonte di compren-

(1983), 183-210; G. MOIOLI, *Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione teologica*, in «La Scuola Cattolica» 103 (1975), 725-777; , A. BERTULETTI, *Fede e sapere. Il concetto di fede teologica*, in «Teologia» 3 (1982), 249-270. Cfr. anche J.L. ILLANES, *Teología y facultades de teología*, EUNSA, Pamplona 1991, cap. 1, soprattutto pp. 34-45.

sione adeguato alla realtà di cui la teologia deve trattare, è indicare da una parte il punto di intersezione tra vita e attività teoretica, esperienza e riflessione, e d'altra parte è identificare il presupposto che rende possibile per il credente la traduzione delle sue esigenze intellettuali in un procedimento corretto e organicamente strutturato» (pp. 264-265).

Anche Pozzo ribadisce, come Fisichella, che «Il compito speculativo della teologia, pur dovendo rispettare le norme rigorose e scientifiche del sapere, non conduce all'estraneazione della vita spirituale e della pietà cristiana. Infatti ulteriore funzione della teologia dogmatica è mostrare la continuità tra l'annuncio biblico, la storia della fede ecclesiale, la liturgia e l'edificazione della comunità cristiana» (p. 260)<sup>35</sup>.

### *Pronunciamenti magisteriali*

Particolarmente vicina alla VET, anche se non coincide completamente con la suddivisione proposta dall'Istruzione, è la presentazione dei diversi tipi di pronunciamenti magisteriali. Pozzo distingue fra: a) Magistero autentico infallibile e b) Magistero autentico non infallibile.

a) Magistero autentico infallibile è da lui suddiviso in tre modalità:

1) Magistero straordinario dei vescovi riuniti col Papa nei Concili ecumenici<sup>36</sup> quando «proclamano in modo solenne e formale una dottrina di fede come proveniente dalla rivelazione e da credersi per tutta la Chiesa (*Lumen gentium*, n. 25)» (p. 305).

2) Magistero straordinario del Papa quando parla *ex cathedra*<sup>37</sup> ossia «solennemente e con una dichiarazione ufficiale, una dottrina

<sup>35</sup> Potremmo sintetizzare questa necessità dell'unione fra vita di preghiera e formazione teologica, che difende tra l'altro dalle opposte e ricorrenti tentazioni del fideismo e del razionalismo, con una frase icastica del Beato Josemaria Escrivá: «Pietà di bambini, dunque; ma non ignoranti, perché ognuno deve impegnarsi, nella misura delle sue possibilità, nello studio serio e scientifico della fede: la teologia non è altro che questo. Pietà di bambini, ripeto, e dottrina sicura di teologi» (*E' Gesù che passa*, n.10, Ares, Milano 1982<sup>3</sup>).

<sup>36</sup> «Si esercita in particolare quando i vescovi, in unione con il loro capo visibile, mediante un atto collegiale, come nel caso dei Concili ecumenici, proclamano una dottrina» (VET, n. 15).

<sup>37</sup> «o quando il Pontefice Romano, esercitando la sua missione di Pastore e Dottore supremo di tutti i cristiani, proclama una dottrina *ex cathedra*» (*ibid.*).

di fede e morale da credersi per tutti i fedeli (DS 3074; *Lumen gentium*, n. 25)».

3) Magistero ordinario universale «che si realizza quando una dottrina di fede o morale è insegnata da tutti i vescovi uniti col Papa, sparsi per il mondo, senza che vi sia una proclamazione solenne, ma nella persuasione concorde ed esplicita di trasmettere una predicazione vera (*Lumen gentium*, n. 25)» (p. 305). Infatti il Vaticano II insegna che vi è anche la possibilità che il Magistero ordinario sia infallibile<sup>38</sup>; in questo caso non vi è differenza tra il valore dell'insegnamento infallibile del Magistero ordinario da quello del Magistero solenne ma solo, in alcuni casi, una maggiore difficoltà a riconoscerlo con certezza come infallibile.

L'insegnamento del Magistero autentico riguarda non solo i dogmi ma anche la morale per discernere la conformità degli atti umani alla fede<sup>39</sup>. Anche la morale naturale rientra nella competenza del Magistero «a motivo del legame che esiste fra l'ordine della creazione e l'ordine della Redenzione» e per la necessità, per salvarsi, di osservare tutta la morale, quella rivelata e quella naturale. In questo modo il Magistero imita in certo modo la stessa Rivelazione, la quale contiene insegnamenti morali (p. es. il decalogo) che potrebbero essere di per sé conosciuti dalla ragione naturale ma che di fatto l'uomo, privo dell'aiuto della Rivelazione, non riesce a conoscere con facilità e senza errori a causa della sua debolezza intellettuale e morale, conseguenza del peccato originale e di quelli personali<sup>40</sup>. Pozzo

<sup>38</sup> «Quantunque i singoli vescovi non godano della prerogativa della infallibilità, quando tuttavia, anche dispersi per il mondo, ma conservando il vincolo della comunione tra di loro e col successore di Pietro, nel loro insegnamento autentico circa materie di fede e di morale convengono nell'insegnare una dottrina *come definitiva (tamquam definitive tenendam conveniunt)*, annunziano infallibilmente la dottrina di Cristo» (*Lumen gentium*, n. 25). Cfr. C. COLOMBO, *Compito della teologia*, o.c., p. 106. Per un commento teologico a *Lumen gentium* 25 cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero: storia testo e commento della Lumen gentium*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 280-294.

<sup>39</sup> «Ciò che concerne la morale può essere oggetto di Magistero autentico, perché il Vangelo, che è parola di vita, ispira e dirige tutto l'ambito dell'agire umano. Il Magistero ha dunque il compito di discernere, mediante giudizi normativi per la coscienza dei fedeli, gli atti che sono in se stessi conformi alle esigenze della fede e ne promuovono l'espressione nella vita, e quelli che al contrario, per la loro malizia intrinseca, sono incompatibili con queste esigenze» (VET, n. 16).

<sup>40</sup> «A motivo del legame che esiste fra l'ordine della creazione e l'ordine della Redenzione, e a motivo della necessità di conoscere e osservare tutta la legge morale in vista della salvezza, la competenza del Magistero si estende anche a ciò che riguarda la legge naturale. D'altra parte la Rivelazione contiene insegnamenti morali che di per sé potrebbero essere

afferma che il Magistero infallibile deve: identificare il senso esatto della Scrittura o della predicazione ecclesiale quando è oscurato o rischia di essere modificato in modo da «garantire che il contenuto di fede espresso con nuove parole è rivelato e corrisponde al pensiero della Rivelazione» (p. 305).

b) Magistero autentico non infallibile. Oltre agli atti infallibili, il Magistero papale ordinario si esercita con diversi tipi di documenti (costituzioni apostoliche, esortazioni apostoliche, encicliche, discorsi). Anche i documenti degli organismi della Curia Romana vanno considerati come espressione del suo Magistero ordinario (VET 18).

Il Magistero autentico dei vescovi è quello esercitato nelle chiese locali e la sua autenticità presuppone sempre due condizioni: la comunione con il Romano Pontefice; la comunione con gli altri vescovi<sup>41</sup>.

Pozzo osserva che il Magistero autentico non infallibile, detto anche ordinario, è la forma più comune e più frequente dell'esercizio dell'insegnamento magisteriale e ciò non deve stupire. «Infatti il Magistero autentico non infallibile suggerisce i canali per l'applicazione spirituale, pastorale, esistenziale delle verità di fede. Del resto, anche nell'esperienza e nel discorso umano, usualmente e ordinariamente si cerca di annunziare la verità e di persuadere senza ricorrere a organi e strumenti di controllo straordinari, ufficiali e solenni» (p. 304).

Interessante è la proposta di Pozzo di intendere la storia della fede come unità dell'uso dei dati della Scrittura, Tradizione e Magistero. Si pone infatti il problema dell'apparente circolo vizioso derivante dal fatto che la Scrittura e la Tradizione nonché i documenti del Magistero si presuppongono a vicenda per la reciproca comprensione. La soluzione del problema «si può trovare considerando la categoria di "storia della fede" intesa come il cammino globale che la realtà della fede compie nella sua trasmissione, interpretazione e attualizzazione storica del pensiero della Rivelazione. *La storia della*

conosciuti dalla ragione naturale, ma a cui la condizione dell'uomo peccatore rende difficile l'accesso» (*ibid.*).

<sup>41</sup> «Nelle chiese particolari spetta al vescovo custodire e interpretare la parola di Dio e giudicare con autorità ciò che le è conforme o meno. L'insegnamento di ogni vescovo, preso singolarmente, si esercita in comunione con quello del Pontefice Romano, pastore della Chiesa universale, e con gli altri vescovi dispersi per il mondo o riuniti in concilio ecumenico. Questa comunione è condizione della sua autenticità» (VET, n. 19).

*fede costituisce l'uni-totalità della Scrittura, della Tradizione, dentro la quale opera il Magistero, fino all'autocomprensione viva della Chiesa di oggi.* La teologia prova la provenienza della Rivelazione dalle dottrine di fede e della veracità dell'esperienza della Chiesa attuale nella totalità e integrità dell'uso delle fonti della conoscenza teologica (Scrittura e Tradizione) e della mediazione privilegiata per l'interpretazione di esse (Magistero). Senza questa totalità non si può elaborare un'argomentazione valida, poiché senza il quadro globale offerto dalla testimonianza della Scrittura, della Tradizione e del Magistero, non è possibile vedere *come e a quale livello* una verità di fede si inserisce nell'insieme della Rivelazione» (p. 321). La storia della fede — che inoltre permette di intendere le esplicitazioni e puntualizzazioni dogmatiche riguardo l'enucleazione dei significati rivelati nella Parola ispirata della Scrittura — non si riduce a storia della teologia ma la prima non può essere pienamente identificata senza considerare la storia del pensiero teologico. Tuttavia mentre quest'ultima comprende tutte le opinioni teologiche (di per sé discutibili e contingenti) la storia della fede «si riferisce propriamente alla comprensione, precisazione, esplicitazione dei *contenuti rivelati*, che vengono trasmessi dalla predicazione della Chiesa e da quel vivo *sensus fidei* che mantiene il popolo cristiano nella verità di Cristo» (p. 322, n. 59).

### *Problemi aperti e prospettive di lavoro*

Tra i problemi aperti per il metodo teologico Pozzo indica:

1) la contraddizione dell'esegesi storico-critica rispetto alla lettura della Scrittura fatta dalla Tradizione e dal Magistero: «E' noto come nella teologia post-conciliare, il problema del raccordo tra dato dogmatico e dato esegetico è stato risolto da qualcuno nel senso di considerare la Scrittura, che però in pratica significa l'interpretazione della Scrittura operata dall'esegesi storico-critica, come norma per una corretta ermeneutica del messaggio cristiano ed ecclesiale. Le conseguenze sono visibili nella riduzione o negazione di alcune dottrine di fede, che non vengono ritenute fondate *biblicamente* (cioè *esegeticamente*), come ad es. l'infallibilità del Magistero, la filiazione divina di Gesù in senso ontologico, la verginità di Maria, l'immortalità dell'anima, ecc.» (p. 343, n. 1).

2) le teorie della nuova interpretazione della fede o nuova formulazione<sup>42</sup>. I presupposti teoretici di queste teorie riguardano in primo luogo il modo di intendere la storicità della conoscenza umana: l'intelligenza umana non sarebbe mai in grado di apprendere noeticamente i contenuti della verità a causa della sua essenziale dimensione storica; pertanto l'intelligenza credente esprimerebbe la verità rivelata in nozioni sempre relative al tempo, incapaci di comunicarla in modo oggettivo. Un altro presupposto è che la Rivelazione sarebbe soltanto un evento di amore e salvezza privo di elemento intellettuale; pertanto la norma di fede non sarebbe legata alla configurazione concettuale del significato dell'evento della Rivelazione divina. Ma con questi presupposti c'è un'inevitabile aporia: «Infatti, supponendo la validità della tesi che distingue nel messaggio rivelato un *nucleo* o *contenuto* e il *rivestimento concettuale espresso nella formulazione*, si giunge in ultima istanza ad un'alternativa: o il rivestimento nozionale non ha un collegamento e un riferimento *diretto* e *oggettivo* al nucleo, e in questo caso l'intelligenza credente non può mai giungere a conoscere il contenuto della verità di Cristo; oppure la formulazione concettuale ha una corrispondenza e un'affinità essenziale al contenuto rivelato, e allora l'espressione dottrinale può far conoscere il nucleo e il problema della riformulazione della fede non va posto nei termini della teoria sostenuta» (p. 345)<sup>43</sup>.

Interessante la seguente considerazione basata sul dogma cristologico: Cristo in quanto Dio vede la pienezza della verità rivelata, in quanto uomo, comunica la rivelazione divina in forma umana agli uomini. «Ulteriormente, si può sostenere che Cristo ci propone con la Rivelazione un mistero in modo che nessuna nozione umana è capace di esprimere l'ampiezza e la plenitudine del mistero. Da ciò segue che la pienezza della verità rivelata trascende sempre la capacità dell'uomo; non segue però che l'intelligenza credente non possa conoscere oggettivamente e formulare intellettualmente alcuni aspetti del mistero della Rivelazione. Ciò che però è insostenibile è pensare di poter sostituire o cambiare formulazione della fede, assumendo come criterio i giudizi e le categorie delle ideologie o culture di ogni

<sup>42</sup> Su questo punto Pozzo offre una sintesi nella sua risposta critica contenuta in *Magistero e teologia* in H. Küng e P. Schoonenberg, Città Nuova, Roma 1983.

<sup>43</sup> Analoghe considerazioni si trovano in: J.L. ILLANES, *Sobre el saber teológico*, Rialp, Madrid 1978.

tempo. Esiste infatti un modo assolutamente referenziale di trasmettere il mistero in forma umana, ed è la trasmissione di Cristo, sedimentata nella Scrittura; ed esiste un modo altrettanto normativo e in perfetta continuità sostanziale con quello biblico di trasmettere e interpretare il contenuto rivelato, ed è quello delle dottrine ecclesiali di fede, garantite dal *charisma veritatis* del Magistero» (p. 346).

### III. Inos Biffi: san Tommaso d'Aquino. Il teologo. La teologia<sup>44</sup>

Il titolo del secondo saggio di Inos Biffi<sup>45</sup> che ora verrà analizzato esprime parzialmente il contenuto dell'opera perché il profilo di San Tommaso è contenuto soltanto nella prima parte<sup>46</sup>, mentre la seconda<sup>47</sup> offre una sintetica presentazione della riflessione di Biffi sulla teologia e sul suo metodo è la parte più teoretica nella quale l'Angelico è uno dei principali ma non l'unico punto di riferimento storico. «Il secondo centro d'interesse è la teologia. Essa è delineata nel suo significato sintetico e strutturale nel terzo capitolo, che è più la traccia di un discorso sul metodo teologico, che non uno sviluppo compiuto» (p. 12).

In essa vengono affrontati problemi attuali e specifici: teologia e mistero, rapporti con la filosofia, col linguaggio e la cultura, fe-

<sup>44</sup> Jaca Book, Milano 1992, 124pp.. Questo saggio è rinnovato rispetto a: *La teologia e un teologo: S. Tommaso d'Aquino*, Piemme, Casale Monferrato 1984, 115pp.. Nella nuova edizione è inserito l'articolo più recente: *Il teologo e il Magistero* in «Studi cattolici» 363, maggio 1991, 305-311. Nella precedente erano raccolti brevi articoli apparsi dal 1969 al 1984 su «Teologia», «Studi cattolici», «Litterae Communionis» e il quotidiano «Avvenire». Non mancano ripetizioni di aneddoti e concetti, forse inevitabili in una raccolta di scritti.

<sup>45</sup> Su «*Annales theologici*» 5 (1991), 365-368, è stato presentato un precedente saggio di Inos Biffi, nel quale egli presentava l'opera: J. LECLERQ, *Esperienza spirituale e teologia*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 9-23. Alle notizie già date lì si può qui aggiungere che è docente di storia della teologia medievale e di teologia sistematica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. È autore di ricerche sui teologi del secolo XII e XIII (Lanfranco, Anselmo, Bernardo, Tommaso d'Aquino, la prima Scuola francescana e domenicana). Come storico della teologia medievale spesso Biffi si richiama a Chenu come al suo maestro. È curatore, in collaborazione, dell'edizione dell'«Opera Omnia», latino-italiano, di sant'Anselmo d'Aosta. Come dottore aggregato della Biblioteca Ambrosiana si occupa dell'edizione bilingue dell'«Opera Omnia» di sant'Ambrogio.

<sup>46</sup> Nel cap. 1: *Profilo di S. Tommaso* (pp. 17-33) e nel cap. 2: *Motivi tomistici* (pp. 37-72). Il primo è come una breve biografia interiore del Dottore Comune, colto nelle scelte fondamentali della sua vita: la scelta per la povertà (la vocazione domenicana), la dedizione alla teologia, la scelta culturale dell'accostamento critico non solo ad Aristotele ma a tutta la cultura del suo tempo.

<sup>47</sup> Cap. 3: *Fare teologia oggi*, ossia: immagine della teologia (pp. 75-86) e cap. 4: *Aspetti della teologia* (pp. 89-124).

deltà creatività e libertà del teologo, dipendenza/indipendenza dal magistero, la figura della teologia come intelligenza e rappresentazione della fede nella tradizione vivente dell'interpretazione della Chiesa. E' su questa parte del saggio che intendo soffermarmi perché interessa più direttamente il presente bollettino. In essa non si trova nessun riferimento esplicito alla VET<sup>48</sup> ma tutta l'impostazione del saggio (anche della parte scritta nella prima edizione del 1984) può servire come conferma e riflessione sui alcuni punti principali dell'Istruzione. In particolare mi soffermerò su: teologia e mistero; le diverse dimensioni della teologia: antropologica, cristologica, ecclesiale; "fare teologia oggi": i rapporti della scienza sacra con la filosofia, il linguaggio e la cultura contemporanei.

### *Teologia e mistero*

Sappiamo che san Tommaso ha testimoniato «l'eccedenza» del mistero divino non solo nei suoi scritti, alla scuola di Dionigi Areopagita, ma anche quando si rifiutò di continuare a scrivere dopo la celebrazione della S. Messa del 6.12.1273 in cui ebbe visioni mistiche e confidò al suo segretario Reginaldo da Piperno: «Quello che ho scritto, dopo ciò che ho veduto, mi sembra paglia. Non posso più scrivere, Reginaldo: Venit finis scripturae meae». Questo famoso aneddoto della vita dell'Angelico<sup>49</sup> qui è utile per intendere il discorso sul silenzio come ultimo passo del teologo. Se oggetto della teologia è la Rivelazione, quest'ultima 'eccede' le capacità della ragione umana, la quale si trova di fronte al mistero. Con felice descrizione Biffi spiega: «Mistero non è "l'intellettivamente incomprensibile", il "complicato", e quasi ciò che "appare assurdo", o illogico o dai termini incollegabili. "Mistero" è precisamente l'autocomunicazione di Dio, è il dono e quindi la prossimità del suo Spirito, è la grazia trinitaria o la Trinità nella storia dell'uomo, che resta sempre termine di gratuità. Mistero è la condiscendenza all'umanità, senza mai sciogliersi in essa» (p. 98). La teologia non è il superamento della fede, trasformata in ragione e neppure della *eccedenza*, nel vano

<sup>48</sup> Tuttavia il saggio più recente (*Il teologo e il Magistero* in «Studi cattolici» 363, maggio 1991, 305-311) viene presentato con esplicito riferimento alla VET, nn. 21-31.

<sup>49</sup> GUGLIELMO DI TOCCO, *Historia beati Thomae de Aquino* n. 48; *Processus canonizationis* n. 79.



tentativo di razionalizzare il mistero. Essa nasce dall'interno del Mistero e in esso permane essenzialmente radicata. Pertanto il teologo «non è uno che infrange il mistero, un *effractor maiestatis*, direbbe san Bernardo (*De consid.*, V, III, 6), ma uno che si sente spinto a coglierne e a esprimerne le connessioni, nell'acuta consapevolezza del divario tra la realtà e la dicibilità del mistero stesso» (p. 101)<sup>50</sup>.

L'ascolto del mistero divino ha conseguenze nella vita di ogni cristiano e del Magistero stesso: «Il credente parla a motivo e nella misura della sua fede; ma è consapevole che la sua parola, o le sue parole sono generate continuamente dall'ascolto e dall'esperienza della Rivelazione; per questo sa intercalare il silenzio alla Parola; lo stupore e l'ammirazione alla scienza, mentre il Magistero enunzia delle definizioni per essere in sintonia con la condiscendenza, ma nella disponibilità assoluta a lasciarsi ricreare da quella realtà a cui le definizioni sono intenzionalmente aperte, essendo nate da essa» (p. 100).

### *Dimensione antropologica della teologia*

Biffi chiarisce in che senso è legittima e necessaria la dimensione antropologica in teologia<sup>51</sup>. Certamente quella teologica è prioritaria, in quanto Dio per sua iniziativa espone se stesso all'uomo. «Ma, anche, la teologia si presenta, proprio per questo, essenzialmente antropologica: poiché l'iniziativa divina è destinata all'uomo, il discorso di Dio non è volto a se stesso (dall'eternità il Figlio è la Parola, il *Logos* del Padre) ma all'uomo; assume quindi volto e dimensione umana; ed è antropologica perché la sua accoglienza e la sua intelligenza e ridizione è fatta dall'uomo, che sempre parlerà di Dio e del suo mistero secondo la propria umanità. In fondo, il mistero consiste proprio in questo: che Dio abbia deciso di essere detto "umanamente", che ci possa essere non solo il discorso o meglio la Parola divina di Dio e su Dio (e questo necessariamente), ma la parola umana di Dio su Dio» (p. 78). C'è una polarità da non perde-

<sup>50</sup> Quest'accenno al silenzio del teologo è, a mio avviso, collegabile con le considerazioni di Fisichella nella voce *Silenzio* del DTF.

<sup>51</sup> Sulla dimensione antropologica, cristologica ed ecclesiale della teologia ho trovato molte analogie con il saggio di A. BLANCO *¿Qué es la teología?*, Palabra, Madrid 1990, soprattutto pp. 86-106 (cfr. *La teologia e il teologo in recenti scritti* (II) in «Annales theologici» 5 (1991), 352-358).

re in teologia per la quale l'orizzonte teologico è necessariamente teo-antropologico. Dio non è però sullo stesso piano dell'uomo perché solo a Lui appartiene l'iniziativa di rivelarsi all'uomo: «Sciogliere la polarità nel senso dell'identificazione, comporterebbe una semplice teologia antropologica, dove — se così si può dire — a soccombere sarebbe Dio, ridotto a segno per l'uomo, e alla fine a segno dell'uomo, anzi a uomo. E questa sarebbe all'estremo la teologia — o meglio: la non-teologia — della morte di Dio. In fondo Dio si ridurrebbe non a rivelare se stesso ma a rivelare l'uomo e a coincidervi. Sciogliere invece la polarità Dio-uomo nel senso dell'allergia reciproca comporterebbe un agnosticismo teologico per un verso, e un'antropologia atea, irrelazionata dall'altro; un assoluto silenzio di Dio e una illusa loquacità teologica dell'uomo, salvo a ridursi al silenzio l'uomo stesso: il che sarebbe e la morte della teologia — perché Dio non può parlare perché non può farsi capire — e la morte dell'antropologia, che si ridurrebbe a dire se stessa, ma senza "ragione" o fondamento» (p. 120).

### *Dimensione cristologica*

E' molto sottolineata, a più riprese, la dimensione o struttura cristologica della teologia, che ha Cristo come suo Oggetto e come suo Soggetto. Infatti, in quanto il 'contenuto' del mistero divino «è Gesù Cristo, Figlio di Dio, risorto da morte e un'umanità configurata alla sua morte ed alla sua risurrezione (...) La teologia si delinea così la fede in Gesù Cristo» (p. 79). Qui emerge un concetto di *integralità o inclusione cristiana*<sup>52</sup>: «Niente si colloca fuori dal disegno complessivo in Cristo. Da qui l'integralità. Ma si tratta di un'integralità inclusiva, ossia comprendente obiettivamente una pluralità di dimensioni: la dimensione della razionalità e la dimensione della trascendenza alla stessa razionalità, quella dell'evidenza e dell'inevidenza» (p. 81).

In un altro punto Biffi afferma che quando si parla di Rivelazione, di Parola occorre non dimenticare che «tutto questo ha in realtà un nome concreto e preciso, ed è il nome di Gesù Cristo. E' Gesù Cristo che viene rivelato e detto da Dio; è lui l'Oggetto della tradi-

<sup>52</sup> Ampliamente sviluppato da I. Biffi in *Cultura cristiana. Distinguere nell'unito*, Jaca Book, Milano 1983.

zione. E' lui, originariamente, la Parola e la storia o il gesto di Dio; la grazia eccedente e condiscendente, e quindi il mistero; ed è lui destinato ad avere struttura antropologica, a essere *propter nos homines et propter nostram salutem*. E' Gesù Cristo il linguaggio umano di Dio, il linguaggio divino per l'uomo, e ancora il linguaggio dell'uomo coerente a Dio e a lui accettabile. Ora la teologia è chiamata a sapere Gesù Cristo, a essere l'intelligenza e la rappresentazione di lui; a crescere nel suo mistero; a conoscere, come diceva san Tommaso, il Libro che è Gesù Cristo; è chiamata a renderlo cultura nella sua stessa signoria critica che smonta e avvera la cultura» (p. 100). Gesù Cristo non è solo l'Oggetto ma anche il Soggetto della teologia: «E siccome nessuno conosce così perfettamente il mistero di Cristo, il disegno della Grazia, il "proposito" del Padre (cfr. Ef 1,9-11) quanto Gesù Cristo, la teologia risulta una comunione all'autoconsapevolezza di Gesù Cristo, così come il Magistero: una condivisione al sapere che è di Gesù Cristo. Gesù Cristo è originariamente il Teologo originariamente il Magistero» (ib.).

Anche il Magistero viene inteso in modo più concreto nella dimensione cristologica: «esso è servizio di Cristo, annuncio sicuro della sua identità, garanzia della sua ortodossia. Il Magistero è in funzione di Cristo, così che il suo mistero non sia mai contraffatto, ma resti continuamente esposto e infallibilmente interpretato, senza alterazioni» (ib.).

#### *Dimensione ecclesiale: rapporto teologia-Magistero e libertà del teologo*

Proprio la dimensione cristologica esige quella ecclesiale: «Il mistero di Gesù Cristo è affidato alla Chiesa; ad essa è data e in essa vive ed è condivisa la Parola di Dio. A divenire sapere teologico è la fede della Chiesa, che in un certo senso precede la teologia dei teologi e ne è il contesto critico. L'intento del teologo è di dire scientificamente il Credo della Chiesa» (p. 101).

Certamente la ricerca teologica ha per oggetto tutta la Parola di Dio, non solo le definizioni magisteriali ma questo «non significa che il teologo possa fare teologia "ortodossa", nel senso bello, positivo del termine, slegato o in antitesi al Magistero, che vale per il teologo nell'esatta proporzione in cui vale per ogni credente: e il teologo è un credente, non un "supercredente" (...) il Magistero è

una componente che è grazia e riferimento per tutta la fede della Chiesa: disattenderlo o rigettarlo avrebbe come conseguenza l'alterazione dell'intelligenza della fede, che si priverebbe della mediazione ecclesiale, naturalmente con la precisa valutazione del grado d'impegno e d'intensità assunti dal Magistero stesso. Per questo aspetto la comunione tra Magistero e teologia è intima e la collaborazione, nella precisa diversità dei ruoli, imprescindibile» (p. 102)<sup>53</sup>.

E' stato lo stesso Inos Biffi a commentare l'adesione al Magistero di cui parla la VET<sup>54</sup>, ampliando quello che nel suo saggio è riassunto ma presente. A quanto già detto l'articolo aggiunge che la fede del teologo è indispensabile per capire, come da Agostino in poi i grandi teologi hanno affermato: *l'intellectus fidei* non permette di abbandonare la fede in nessun momento come se a un certo punto essa diventasse «superflua e lasciata ai "semplici" che non sono in grado di innalzarsi al livello dei teologi» (art. 112). Così risulta evidente che la teologia non può prescindere dalla relazione al Magistero «che è "ingrediente" imprescindibile della fede» (ib.). La scientificità della teologia non è ostacolata dal riferimento al Magistero ma anzi agevolata e garantita, in quanto Gesù Cristo stesso lo ha voluto «esattamente per l'obiettivo e quindi "immediata" relazione con la Parola di Dio» (ib.).

<sup>53</sup> La posizione di Biffi, che condivido pienamente, mi ricorda quella del suo maestro Carlo Colombo: «Essere in comunione col Magistero significa dunque essere in comunione con il senso della fede dell'intera comunità cristiana, essere in comunione con la Chiesa di ieri e degli Apostoli: significa raggiungere il pensiero di Gesù Cristo per la via autentica e soprannaturale da Lui stabilita. Separarsi dal Magistero significherebbe essere abbandonati a se stessi ed ai propri lumi, far prevalere i fattori umani su quelli soprannaturali, non avere nessuna sicura garanzia soprannaturale di conoscere con esattezza il pensiero degli Apostoli ed il pensiero del Signore stesso. Il Magistero soprannaturale della Chiesa è dunque il centro al quale, come si alimenta la fede della comunità intera, così deve alimentarsi la teologia, cioè la fede che pensa, con i pericoli inevitabili dell'individualismo e del soggettivismo religioso. Una teologia cattolica che si sottraesse alla comunione interiore e leale con il Magistero tenderebbe inevitabilmente ad una situazione analoga a quella della teologia protestante» (C.COLOMBO, *Il compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1983, p. 105). Carlo Colombo aveva aggiunto anche altre gravi conseguenze di questa separazione per il teologo: «Separarsi dal Magistero significherebbe essere abbandonati a se stessi e dover ricominciare da capo la propria ricerca» (*ibid.*, p. 112).

<sup>54</sup> Nel suo articolo: *I tipi di adesione al Magistero della Chiesa* in AA. VV., *L'Istruzione "Donum veritatis" sulla vocazione ecclesiale del teologo. Introduzione e commenti*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, pp. 111-119. Verrà citato con art. seguito dal numero della pagina.

*Tipi di adesione al Magistero*

Biffi distingue nel suo articolo quattro tipi diversi di adesione a cui corrispondono altrettanti doveri per il teologo:

1) per il Magistero infallibile egli non può limitarsi al momento apologetico, ossia alla ricerca delle radici e delle motivazioni «ma tenderà al momento “contemplativo” di *intellectus fidei*; dopo aver evidenziato il significato stesso dell'infalibilità nella Chiesa» (art. 113).

2) Per il Magistero definitivo il teologo «dovrà spiegare come possa essere “definitiva” una verità non divinamente rivelata: lo potrà fare certamente appunto con la illustrazione del suo non scindibile rapporto con la Rivelazione e quindi della sua presenza reale e “pressante” nel disegno salvifico unificato in Gesù Cristo» (art. 114).

3) il Magistero ordinario non infallibile richiede un religioso ossequio dell'intelletto e della volontà, che non può essere semplicemente esteriore e disciplinare. «Come dire: non si tratta di un atto di fede, ma proprio perché si crede non ci può essere indifferenza o pregiudizio riguardo a quanto è finalizzato all'intelligenza e allo sviluppo della Parola di Dio, o alla sua salvaguardia» (art. 114-115).

4) Infine, per gli interventi magisteriali “cautelativi”, il leale atteggiamento anche nei confronti dei pronunciamenti non irreformabili fa sì che il disaccordo eventuale del teologo debba essere profondamente motivato. La VET avverte che esso non sarebbe sufficientemente giustificato dalla non evidenza dell'insegnamento o sull'opinione che la posizione contraria sia più probabile. In altri termini «la validità dell'insegnamento ha una sua ragione e una sua forza oltre l'evidenza, così da prevalere su quanto apparirebbe maggiore probabilità della posizione contraria: tale ragione e tale forza non possono non appartenere al carattere “trascendente” o relativo alla fede (non evidente) del Magistero. E' un punto da comprendere bene e da studiare: non è l'evidenza, o la sola evidenza, a conferire validità al pronunciamento non irreformabile» (art. 117).

I casi di conflitto non possono risolversi in altro modo che seguendo le indicazioni della VET: con la preghiera, il silenzio e la certezza che la verità finirà sempre per imporsi. «C'è una gratuità nel lavoro teologico, un distacco, che è indice della ‘precedenza’ della

Parola di Dio, che non cede mai il suo mistero, che pure non cessa mai di attrarre» (art. 119).

Queste puntualizzazioni sui diversi tipi di adesione al Magistero da parte del teologo sono una manifestazione concreta della dimensione ecclesiale della teologia e si ricollega molto bene con uno dei punti in cui il saggio di Biffi permette una più profonda comprensione: l'esercizio ecclesiale della teologia non toglie libertà al teologo perché oggetto della sua ricerca «è la fede della Chiesa, e quindi la Parola di Dio, che ad essa è affidata nella sua oggettività, nel suo senso»; pertanto la Chiesa ha diritto a giudicare il lavoro del teologo, il quale «ricerca l'intelligenza della fede; la fede non è un bene privato del teologo, cui sia lecita una libera usufruizione di giudizio. Per questo la teologia è supremamente giudicata dalla fede ecclesiale quanto a pertinenza di ortodossia. La Chiesa è autorizzata a rigettare il 'prodotto' teologico quando lo valuti incoerente con la propria intelligenza della Parola di Dio; discorde da essa, non aiutata alla comprensione, ma inquietata o persino deviata nell'alterazione. E nella misura in cui l'insegnamento teologico sia una *licentia docendi* nella Chiesa, il teologo che dissenta dal senso della fede ecclesiale perde autorevolezza a essere teologo nella Chiesa stessa. Diventerà un libero professionista, che è altra cosa rispetto al teologo ecclesiale» (p. 103)<sup>55</sup>.

### *Fare teologia oggi: i rapporti con filosofia, linguaggio, cultura*

«Fare teologia»: è ascoltare e accogliere in atteggiamento di confidenza il progetto della realtà quale è mediato dalla Parola di Dio; un ascoltare e un accogliere tuttavia non ciechi, perché l'interlocutore di Dio, l'uomo, è dotato di "intellectus" e quindi, mentre ascolta e accoglie, ha la passione di capire e in parte ha già capito; e

<sup>55</sup> E' diretto il riferimento alla seguente indicazione della VET: «La coscienza retta del teologo cattolico suppone pertanto la fede nella Parola di Dio di cui deve penetrare le ricchezze, ma anche l'amore alla Chiesa da cui egli riceve la sua missione ed il rispetto del Magistero divinamente assistito. Opporre al Magistero della Chiesa un magistero supremo della coscienza è ammettere il principio del libero esame, incompatibile con l'economia della Rivelazione e della sua trasmissione nella Chiesa, così come una concezione corretta della teologia e della funzione del teologo. Gli enunciati della fede non risultano da una ricerca puramente individuale e da una libera critica della Parola di Dio, ma costituiscono un'eredità ecclesiale. Se si separa dai Pastori che vegliano per mantenere viva la Tradizione apostolica, è il legame con Cristo che si trova irrimediabilmente compromesso» (VET, n. 38).

perché lo stesso uomo è contenuto singolare del progetto che la fede media, e all'uomo non può essere tolta, poiché voluta da Dio, la facoltà e il dovere di comprendere, anche se certamente non di esaurire» (p. 12). Il primato della Parola è l'aspetto iniziale della riflessione di Biffi, il quale cita Agostino nel bel passaggio del *Tractatus in Io.*, 27, 2 (CCL 36, 273) «Per fidem copulamur, per intellectum vivificamur; prius haecamus per fidem, ut sit quod vivificetur per intellectum: attraverso la fede avviene la comunione; di conseguenza questa comunione diventa luminosa nell'intelligenza; prima dobbiamo aderire con la fede perché sia la condizione della vita nell'intelligenza» (pp. 77-78).

Certamente c'è la necessità di concettualizzare che vuol dire in teologia non solo fare ricorso alla logica ma anche alla metafisica: «ogni filosofia che veramente sia interpretazione e accesso alla realtà, viene a toccare esattamente quel mondo della creazione/rendizione che il teologo conosce per rivelazione e che ogni altra scienza, che ne prescinda, non è in grado di sapere, pur entrandovi obiettivamente, per reali aspetti, in comunione» (p. 109).

Dunque il linguaggio metafisico è necessario al teologo ma è, come ogni linguaggio umano, insufficiente ad esprimere il mistero divino. Per ridurre questa insufficienza costitutiva allora «anche la risorsa delle immagini è preziosa e persino indispensabile, quando siano il riflesso autentico o plausibile dell'inesauribile Realtà divina, che non manca di invitare al silenzio o di imporlo nel momento stesso in cui la mente e la parola cercano di attingerla» (p. 107). I concetti sono una necessità incoercibile dell'uomo ma da soli non bastano in quanto egli «ha la facoltà e il gusto della rappresentazione e della bellezza; ha il bisogno di fare e di gustare; ha l'inclinazione e la necessità dell'armonia. E infatti nella Chiesa la teologia ha conosciuto la forma non solo "discorsiva", ma anche quella pratica ed estetica; ha conosciuto il linguaggio del simbolo e dell'esperienza; dell'immagine e dell'allusione; della reazione che viene dal più profondo dell'anima. E oggi è diffusa — accanto ad un equivoco e inaccettabile rigetto della forma teoretica o "logica" della teologia (segno preoccupante di un pensiero estenuante e di una ragione afflitta) — la giusta esigenza di una teologia che non sia solo conoscenza intellettuale, ma una conoscenza "sintetica" della parola di Dio: una sua rappresentazione in una compiutezza di linguaggio» (p. 112).

A questo punto è chiaro quale deve essere il giusto rapporto fra teologia e cultura: la prima non può accontentarsi di un atteggiamento passivo ma occorre che sappia criticare, decantare, modellare la filosofia e la cultura, come fecero i grandi teologi del secolo XII e XIII e specialmente san Tommaso. Oggi «il teologo potrebbe mostrarsi troppo intimidito e precipitoso di fronte alla cultura. Potrebbe persino avvenire che creda di fare teologia, di parlare di Dio, con una filosofia fundamentalmente "atea". In tal caso l'attualità — che al teologo deve importare assai relativamente — è pagata a prezzo della teologia» (p. 108)<sup>56</sup>. Invece il mondo contemporaneo ha bisogno di riscoprire il mistero per ritrovare se stesso «Oggi il riconoscimento del "mistero" sembra particolarmente insidiato da una cultura che rappresenta il punto di arrivo di un umanesimo che arbitrariamente si è posto "al principio", di un "soggettivismo" che ha fatto dell'uomo la misura assoluta di tutto: dei valori e dell'azione, salvo a sperimentare, dopo la illusa ebbrezza del "super-uomo", la tragedia dello sfacelo dell'uomo impotente, teorizzato come nulla» (pp. 115-116).

Il riferimento alla trascendenza e all'immutabilità della Parola di Dio è uno dei poli della teologia. L'altro è l'inculturazione, lo sforzo di rendersi comprensibile all'uomo concreto che è l'attuale destinatario della mediazione teologica con la sua cultura e il suo linguaggio (p. 116)<sup>57</sup>.

#### IV. AA.VV.: Ulteriori Commenti alla *Donum veritatis*

Finalmente sono stati raccolti in volume gli articoli di commento all'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede (da ora CDF) *Donum Veritatis sulla vocazione ecclesiale del teologo* pubblicati sull'«Osservatore Romano»<sup>58</sup>. Nel secondo bollettino dedica-

<sup>56</sup> Purtroppo sono diversi i tentativi teologici ai quali potrebbe indirizzarsi questa polemica di Biffi. Su «Annales theologici» 4 (1990), 313-318 si è già accennato a questi problemi della teologia contemporanea.

<sup>57</sup> Si apprezzano nel saggio di Biffi oltre agli spunti, talvolta solo accennati ma con incisività, la chiarezza e la vivacità dello stile, che permette ad un pubblico vasto di arricchirsi di queste sue riflessioni nelle quali san Tommaso appare come un «maestro assolutamente unico, un dono inesauribile dello Spirito alla Chiesa, come Agostino» (p. 11).

<sup>58</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *"Donum veritatis" Istruzione e Commenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, pp. 184.



to alla teologia sono già stati presentati la maggior parte di essi<sup>59</sup>. Qui verranno presentati tutti gli altri articoli, eccetto quello di Inos Biffi, al quale si è già accennato nel paragrafo precedente. Il saggio, inserito nella collana diretta dalla Congregazione, contiene il testo latino originale e la traduzione italiana ufficiale dell'Istruzione. La Prefazione è dell'arcivescovo Alberto Bovone, Segretario della CDF e l'Introduzione dello stesso Prefetto, card. Josef Ratzinger. Farò una sintesi anche degli articoli di Marc Oullet sulla vocazione del teologo al dialogo e quello conclusivo di Réal Tremblay.

### *Alberto Bovone: Prefazione*

Il Segretario della CDF precisa che il dissenso teologico non è stato la causa della Istruzione ma soltanto una circostanza perché l'obiettivo del documento è essenzialmente positivo: mostrare le attuali aspettative della Chiesa sulla teologia. In questo senso egli indica come una trilogia con altre importanti e famose Istruzioni della CDF: la *Libertatis nuntius* del 1984 e la *Libertatis conscientia* del 1986, nelle quali si insiste su un concetto centrale della VET: la libertà cristiana è conseguenza della verità. La Congregazione tiene molto a questo documento sulla vocazione del teologo perché mostra la falsità di un'immagine della CDF come una cittadella arroccata, mentre essa invece si propone principalmente di promuovere e tutelare la dottrina della fede e a favorire gli studi che realmente fanno crescere l'intelligenza della fede, secondo la missione che già Paolo VI affidava alla Congregazione nel Moto Proprio *Integrae servandae* e riaffermato da Giovanni Paolo II nella cost. ap. *Pastor Bonus*. Inoltre è bene sapere che la VET è nata dal dialogo coi vescovi — sia quelli in *visita ad limina* che i membri della Plenaria della Congregazione, ai quali compete studiare i documenti nella loro redazione ed approvarli nella loro redazione definitiva — e coi teologi: pertanto non è vero che sia come un documento unilaterale della CDF (pp. 6-7).

<sup>59</sup> Cfr. «Annales theologici» 5 (2/1991), 369-378.

*Joseph Ratzinger: Introduzione*

Dopo il Concilio, spiega il cardinale, si arrivò ad una strana situazione della teologia in quanto «i teologi si sentirono sempre di più come i veri maestri della Chiesa e come i maestri anche dei Vescovi. A partire dal Concilio, per di più essi erano stati scoperti dai *mass-media* ed erano divenuti per questi ultimi oggetto di interesse». I *mass-media* vollero presentare l'autorità ecclesiastica come «un'istanza extra-scientifica, mentre invece il cammino della conoscenza non potrebbe essere prescritto per autorità, ma dipende soltanto dalla forza degli argomenti». Pertanto si è «resa necessaria una nuova riflessione sul ruolo della teologia e del teologo» per dare pace alla Chiesa<sup>60</sup>, a causa del mutato clima postconciliare che richiedeva una nuova riflessione non solo fra teologi e Magistero ma prima ancora fra fede e ragione.

La fede risponderà alle domande basilari dell'uomo sulle sue origini e destino, riguardanti i problemi di fondo dell'uomo. Essa ha come punto di partenza l'affermazione «In principio era il Logos», pertanto cerca di capire questa parola. Di conseguenza è necessario vedere la teologia come «una riflessione successiva su ciò che da Dio ci è stato precedentemente detto, perché da lui è stato precedentemente pensato. Se essa abbandona questo terreno solido, si dissolve come teologia, ed allora è inevitabile lo sprofondamento nello scetticismo, lo sgretolamento dell'esistenza nel razionalismo e nell'irrazionalismo»<sup>61</sup>. Ma «la verità della fede non è data al singolo isolato, ma Dio ha voluto con essa dar vita ad una storia e ad una comunità»<sup>62</sup>.

La teologia è un compito ecclesiale e mai l'opera privata di un teologo. Pertanto per il teologo sono essenziali due cose: il rigore metodologico e la «partecipazione interiore alla struttura vitale della Chiesa; la fede, che è preghiera, contemplazione, vita. Soltanto in questa connessione di elementi diventa teologia»<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione*, o.c., pp. 9-11.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 12.

*Marc Oullet: la vocazione del teologo al dialogo*

Oullet<sup>64</sup> sottolinea dapprima il radicamento del teologo nel Popolo di Dio: «Il teologo è tutto il contrario di un libero pensatore. Egli è il testimone privilegiato di una comunità di fede. Ecco perché il teologo autentico si interessa innanzitutto della fede della Chiesa e non del suo proprio pensiero perché è la Chiesa alla fin fine e non l'individuo isolato che è la depositaria della Rivelazione<sup>65</sup>» (p. 156).

Inoltre Oullet insiste sulla necessità della preghiera per un retto teologizzare ed avverte: «Non sono queste pie raccomandazioni senza relazione diretta con il tema in questione. Si tratta della condizione prima perché il teologo abbia accesso al suo oggetto. Di fatto, non vi è un approfondimento teologico significativo che non inizi da un dialogo vivo con Dio nella fede e nell'amore. Figure come Agostino, Anselmo e Tommaso d'Aquino ne sono testimoni eloquenti» (p. 157). Questo richiamo è particolarmente necessario in un periodo in cui le discipline ausiliarie di carattere storico-critico tendono a soppiantare il punto di vista formale della teologia: la Parola di Dio interpretata dalla Chiesa (ib.).

Se vengono rispettate le due premesse suaccennate (radicamento nel Popolo di Dio del teologo e la sua vita di preghiera) sarà possibile anche la vocazione al dialogo col Magistero e con la cultura, dialogo non facilitato dall'individualismo contemporaneo. Ma «Il teologo che resta in ascolto della fede dei semplici e della testimonianza dei santi conserva il suo equilibrio conferendo alla sua riflessione anche la più personale ed originale, un carattere pastorale e dialogale che la subordina al bene superiore del Popolo di Dio. La sua libertà non viene per questo impedita. Essa viene solamente situata nel suo quadro *ecclesiale* che permette alla teologia non solo di realizzarsi come scienza della fede ma soprattutto di irraggiare l'unità della verità che rende il cristianesimo più degno di fede per i poveri e i piccoli» (p. 160).

<sup>64</sup> Rettore del Grand Séminaire de Montréal-Québec.

<sup>65</sup> A proposito viene citata Louis Bouyer, il quale afferma che non c'è condanna più grave per un teologo di «quando si dice che le sue opere ci permettono di conoscere il suo pensiero» (*Le métier de théologien*, Paris, Editions France Empire, Paris 1979, p. 208).

*Réal Tremblay: "Donum veritatis" un documento che fa riflettere*

Tra i commenti apparsi sull'«Osservatore Romano» l'articolo più lungo è quello conclusivo di Tremblay<sup>66</sup>. Egli osserva che spesso le critiche dei teologi dissidenti riguardano aspetti particolari e mostrano di non aver percepito tutta la densità positiva dei dati contenuti nella VET oppure di averli letti con chiavi ermeneutiche inadeguate (p. 161). Rifiutandosi di polemizzare o di rispondere direttamente alle critiche rivolte alla VET, Tremblay si propone di «mettere in luce le basi teologiche su cui riposa questo testo in modo da farne meglio risaltare l'armonia interna e fare meglio percepire le proporzioni ed il senso dei diversi elementi che lo compongono. Le fondamenta di un edificio sono raramente visibili. Nondimeno, è in funzione di esse che si misura il rapporto delle masse o dei volumi che dà alla costruzione la sua consistenza ed il suo splendore» (p. 162).

Il filo conduttore che Tremblay evidenzia si basa su tre punti:

1) La verità cristologica o cristica è «presentata come liberatrice, nel senso che libera l'uomo da una doppia schiavitù: quella dell'ignoranza a riguardo della sua origine e del suo destino, e quella della menzogna del peccato che gli fa credere che egli sia fatto per un altro destino che non sia quello di abitare nella casa del Padre, di appartenervi come un figlio» (p. 163). Questa verità ha una forza unificatrice, condizione dell'esistenza del Popolo di Dio: dono ricevuto da Dio da trasmettere *ad extra* dopo aver cercato di comprenderla per amarla di più.

2) C'è un profondo collegamento del Magistero con la Verità e la difesa del Popolo di Dio: «Proclamando la "Parola vera", il Magistero deve inoltre "proteggere" il Popolo di Dio da "deviazioni" e da "smarrimenti" sempre possibili, così come deve favorire le condizioni per una professione di fede autentica in tempi e luoghi diversi. Alla luce di questi due aspetti inseparabili l'uno dall'altro, si vede meglio come il Magistero deriva in definitiva la sua origine dallo

<sup>66</sup> Tremblay è professore straordinario presso la Pontificia Accademia Alfonsiana. Il suo secondo articolo è apparso il 30.9.1992, due anni dopo il primo (22.9.1990) e segna la ripresa dei commenti sull'«Osservatore Romano» dopo l'interruzione che durava dal 27.1.91. Forse non poteva essere stato scritto prima per il suo carattere di esteso bilancio (pp. 161-183) a ciò che è stato pubblicato a favore o contro la VET.

stesso Cristo-Verità e, pertanto, gode di un'autorità speciale per esserne il messaggero e il difensore per il bene del Popolo di Dio (cfr. n. 40)» (p. 168).

3) La verità è come una forza che «finisce sempre per avere ragione delle incertezze degli uomini. E' la consolazione molto realistica proposta alla sofferenza del teologo che sceglie di restare disponibile ad un approfondimento della dottrina anche se non può far suo, per motivi seri, un insegnamento del Magistero in materia non irreformabile (cfr. n.31)» (p. 169).

Spesso non è corretto il modo di argomentare di alcuni teologi che contestano la VET. Riguardo, per esempio, al pluralismo teologico, considerato come un argomento per legittimare il dissenso teologico, Tremblay osserva che se «è esatta la constatazione che il Magistero si esprime con l'aiuto di una teologia particolare, la conclusione che ne trae il teologo del dissenso) è falsa perché (...) al di là dell'involucro del suo modo di pensare, vi è il nocciolo duro, irriducibile del "significato obiettivo della fede" ovvero, il che è la stessa cosa, della verità di Cristo » (p. 170).

Riferendosi poi a problemi particolari, Tremblay ne esamina quattro:

1) la vocazione del teologo sarebbe per alcuni contestatori della VET, quella di essere il rappresentante della comunità; essi argomentano generalmente così: certamente occorre tener conto dell'istanza del Magistero, ma non più di altre istanze di verità nella Chiesa, come il *sensus fidei* dal quale deriverebbe una "teologia dal basso". Tremblay osserva giustamente che la VET non mette in discussione la verità del *sensus fidei* ma solo si domanda se nelle istanze di un certo gruppo di credenti ci sia il *sensus fidei* (pp. 173-175)<sup>67</sup>.

2) Il ruolo e il senso del Magistero. Non è vero che esso invada tutti i campi della teologia e al teologo non rimanga altro che ripetere servilmente i suoi insegnamenti. La teologia non si limita alle definizioni magisteriali ma ha come fonte la Parola di Dio scritta o tra-

<sup>67</sup> Si potrebbe ricordare infatti che il *sensus fidei* non coincide neppure con le opinioni della maggioranza dei fedeli e, in casi che storicamente si sono dati, può essere custodito da una minoranza. Così accadde per esempio in certi momenti della crisi ariana in cui Atanasio, il Papa e pochi altri vescovi erano in minoranza rispetto ai vescovi ariani ma tuttavia conservavano l'autentico *sensus fidei*.

smessa. Anche il Magistero è al servizio della Parola. «Ora al “servitore” non si chiede di intervenire che in certi casi, quando, ad esempio, la Parola è mal interpretata o corre il pericolo di subire manipolazioni umane. “Servitore”, il Magistero non dovrebbe quindi mai essere preso per il “Maestro” (cfr. Mt 23,8.11) e, in tal modo, diventare un mito; il “servitore” utile, dovrebbe essere accolto con rispetto e riconoscenza» (p. 178).

3) Il rapporto del Magistero con la sfera della natura. Il legame esistente fra l'ordine della creazione e quello della redenzione a cui accenna la VET 16 si può sviluppare ispirandosi alla cristologia che soggiace a tutta l'Istruzione. Certamente la redenzione, la filiazione divina adottiva, la vita eterna, non appartengono alla natura dell'uomo in quanto tale. Tuttavia c'è un'impronta di Dio, un'appartenza a Lui altrimenti il Verbo non sarebbe “venuto fra i suoi” come afferma il Prologo giovanneo. Il motivo cristologico fondamentale è che nel N.T. il Logos creatore è identificato con Gesù risorto. Ciò permette di intendere il Magistero, il quale, se deriva la sua autorità dal Kyrios «ha una parola da dire sulle leggi che regolano la natura o la creazione. Contestargli questa competenza sarebbe in definitiva rimettere in discussione l'alleanza di Dio con l'uomo stipulata per sempre nel Verbo fatto carne ed assiso ormai alla destra di suo Padre» (p. 180).

4) La promessa dell'assistenza dello Spirito santo. L'ossequio religioso dell'intelletto e della volontà per gli insegnamenti non infallibili del Magistero non è una pretesa eccessiva. La VET non invita il teologo ad accettare eventuali carenze ma anzi a collaborare col Magistero per correggerle. Tuttavia questo tipo di adesione è richiesta per la peculiarità di un insegnamento che gode dell'assistenza dello Spirito santo. «Il ragionamento soggiacente è in sintesi il seguente: se lo Spirito è promesso ai Pastori della Chiesa in certi interventi di importanza più grande, esso è presente anche in quelli di carattere minore. Detto altrimenti: lo Spirito non è qualche volta presente, qualche volta assente ai Pastori, a seconda che si abbia a che fare con tipi più o meno importanti di intervento. In conformità con la promessa del Signore stesso, esso è sempre loro presente, secondo diversi gradi di intensità se si vuole, ma sempre presente. O ancora: non vi sono dei momenti della vita ecclesiale in cui lo Spirito abbandonerebbe il Magistero a se stesso ed altri in cui egli sarebbe con lui.

Egli è incessantemente presso di lui a seconda delle circostanze e dei bisogni. A tal punto che si potrebbe rovesciare la questione e formulare il seguente principio: se lo Spirito non assistesse il Magistero *ovunque*, non lo assisterebbe per niente» (p. 181).

Come si vede Tremblay raccoglie e ripropone diversi degli argomenti apparsi nel corso di questo bollettino nelle tematiche dei diversi autori. La sua sintesi risulta chiarificatrice e costituisce un punto di riferimento per la soluzione del problema del dissenso teologico e per una presentazione della teologia secondo le attuali aspettative della Chiesa.

## V. Conclusioni parziali

Come conclusione di questo quarto bollettino mi riferirò ad alcune tematiche mi sembrano particolarmente attuali per il rinnovamento della teologia alla luce delle indicazioni della VET e accennati nei saggi presentati nei paragrafi precedenti. Intendo parlare di: A) Ragione teologica; B) Senso comune e linguaggio teologico; C) Catechesi e Teologia.

### A) *La ragione teologica*

L'idea fondamentale di un breve saggio di *Giuseppe Colombo: La ragione teologica*<sup>68</sup> è che non può essere accettata in teologia il presupposto dell'estraneità fra la fede e la ragione. Occorre liberare la ragione teologica dai 'complessi d'inferiorità' che dall'inizio dell'età moderna essa ha rispetto alla ragione non teologica, la quale «accreditandosi come *la* ragione assoluta» le ha imposto la subordinazione dopo averla costretta a rinunciare all'egemonia fino allora esercitata. Questo è stato l'obiettivo della restaurazione tomista di Leone XIII nell'*Aeterni Patris* (1879) e l'auspicio del Concilio Vaticano II. Ma è la ragione teologica stessa che deve riprendere «chiara coscienza del proprio compito originario e fondamentale» (p. 7).

Inoltre occorre liberarsi dal luogo comune che colloca la teologia fra fede e critica. In realtà la teologia è nella fede, la critica pure in quanto non sono «come ipostatizzazioni separate tra le quali è ne-

<sup>68</sup> In AA.VV., *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, pp. 7-17.

cessario istituire la relazione ma nel senso radicale che la critica alla fede si risolve propriamente nell'autocomprensione critica della fede» (p. 8).

Il teologo può ormai giovare dell'esperienza negativa dell'«adattamento» alle teorie critiche, come nel caso della teologia politica e delle teologie della liberazione (p. 10), superando la contrapposizione fede-ragione introdotta nell'età moderna quando la ragione filosofica e scientifica, rivendicando l'autonomia dalla fede «ha rivendicato per sé la conoscenza e la criticità» negandole alla fede. Osserva G. Colombo che in realtà «occorre verificare perché la fede “non deve” essere una forma di conoscenza e perché “non deve” essere una conoscenza critica» (p. 11).

C'è una falsificazione della concezione della fede largamente condivisa nella cultura corrente: «Nella contrapposizione alla ragione, la fede è fatalmente considerata come “principio soggettivo”, precisamente il principio soggettivo che sta accanto, in posizione di alternativa alla ragione. In questa considerazione la fede, idealmente priva del suo referente oggettivo, fatalmente ridotta a esprimere l'umano non razionale, e in questa prospettiva a confermare il proprio carattere non razionale» (p. 12). Invece la retta concezione della fede è nel riferimento alla Rivelazione come suo principio, oggetto, realtà non nella contrapposizione alla ragione. Anzi «non è estraneo alla tradizione della fede il prendere le difese della ragione. Né il fatto può stupire, se si tiene presente che la razionalità è un'esigenza intrinseca della fede» (p. 14).

Non c'è solo l'«evidenza sperimentale» delle scienze positive ma anche l'«evidenza simbolica» nella forma di anticipazione. Essa si basa sull'«evidenza storica» in quanto la storia non è separata dalla verità ma la verità inerisce nella storia (p. 15).

La ragione teologica non può affidarsi acriticamente a nessuna «ragione critica» definita senza riferimento alcuno alla teologia. Questo «affidamento» si è dato quando alcuni autori hanno accettato il presupposto illuministico dell'estraneità fra fede e ragione che «contraddice clamorosamente la natura della teologia. Ma poiché, d'altro canto, accolto fin dall'origine dell'epoca moderna, è tuttora largamente diffuso nell'ambito teologico, continua a produrre i suoi frutti malsani» (p. 10). L'esperienza storica degli ultimi trenta anni ha mostrato in quale vicolo cieco si viene a trovare la teologia quan-



do si è affidata alla “ragione ermeneutica” negli anni sessanta e alla “teoria critica” e dal “razionalismo critico” negli anni settanta. «La ragione teologica infatti si è adattata — si deve riconoscere senza sufficiente discernimento critico — sia alla ragione fatta valere dalla “teoria critica”, producendo la “teologia politica” e “le teologie della liberazione” (nel rapporto ambiguo di dipendenza/rifiuto che le lega alla teologia politica); sia alla ragione fatta valere dal razionalismo critico, quando nella polarizzazione della *Methodenstreit* sul tema dell’esperienza”, la ragione teologica, contesa fra la ragione “storica” e la ragione “scientifica”, entrambe autoproclamantesi come la forma esclusiva della ragione critica, corre nuovamente il rischio della cattura, che “riducendo” la teologia, la distrae dal suo compito proprio, rendendola incapace di dire le ragioni della fede» (p. 10).

### B) *Il senso comune e il linguaggio teologico*

Riprendendo ed approfondendo il discorso sul linguaggio teologico<sup>69</sup>, mi pare importante sottolineare che esso deve fondarsi sul senso comune e non su una particolare filosofia. Seguirò il pensiero di Antonio Livi a proposito dei *praeambula fidei* (le premesse razionali dell’atto di fede) e del linguaggio dei dogmi (l’espressione concreta delle verità di fede rivelate da Dio e proposte dalla Chiesa). Essi «sono elementi essenziali della fede cristiana, e sono entrambi legati sempre e soltanto al senso comune. Le certezze che rendono possibile l’accoglimento della Rivelazione soprannaturale non sono infatti legate alla filosofia, cioè al livello scientifico o critico della ragione naturale, bensì al livello comune e minimo di coscienza razionale che costituisce un soggetto in *persona capace di atti umani*; qualunque riduzione delle condizioni necessarie per credere al livello proprio della filosofia escluderebbe tutti coloro che non hanno tempo o strumenti culturali o possibilità intellettuali di quel genere, il che è assurdo se si considera che la rivelazione è destinata a tutti indistintamente, e che anzi trova più facile accoglienza nei semplici in quanto sono privi della sapienza di questo mondo (1Cor 2,6)»<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Cfr. *La teologia e il teologo in recenti scritti (II)* in «Annales theologici» 5 (1991) 378-379.

<sup>70</sup> A. LIVI, *Filosofia e senso comune nei Padri preniceni*, in «Acta philosophica» 2 (1993), p. 50.

E' ripresa una tematica portata avanti da molti anni, sia a livello teoretico che storico<sup>71</sup>, affrontando esplicitamente la tematica teologica: il senso comune è la base anche del linguaggio teologico e, prima ancora, di quello dei dogmi. Livi propone di distinguere fra linguaggio come espressione linguistica (che inevitabilmente deriva dalla cultura in cui è formulato) e linguaggio come *contenuto nozionale*: ciò che la ragione intende immediatamente attraverso quella espressione linguistica. In questo secondo significato (contenuto nozionale) il linguaggio non dipende dalla cultura e tanto meno dalla filosofia: «E anche se il Magistero ha delle valide ragioni per non mutare le formule dogmatiche e per non rinunciare a delle espressioni particolarmente precise, ogni dogma può essere "tradotto" fedelmente con un linguaggio diverso, desunto da una diversa cultura: purché — questo è l'essenziale — sia espresso lo stesso significato che per il senso comune aveva la formulazione dogmatica di base (il che porta inevitabilmente ad escludere qualsiasi "traduzione" che voglia utilizzare una cultura ispirata a filosofie che negano il senso comune). Solo il linguaggio del senso comune — che è appunto *comune* a ogni luogo e a ogni tempo — può consentire che l'evangelizzazione esprima ed illustri in termini sempre più comprensibili e attuali il messaggio cristiano, intendendolo e facendolo intendere *eodem sensu eademque sententia* rispetto alla proposizione del Magistero»<sup>72</sup>. Questa distinzione è essenziale alla teologia per potersi legittimamente presentare come scienza della fede. «Quando la teologia dimentica questi principi di base — peraltro ricordati anche dal Magistero, per esempio nell'enciclica *Mysterium fidei* a proposito della transustanziazione — distrugge i dati che le permettono di esistere come scienza. Se la teologia, infatti, si pone il problema dell'interpretazione (il problema ermeneutico) senza ammettere previamente che il dogma ha un senso univoco per tutti i credenti — dai più semplici fedeli ai più scaltri teologi — su quali dati di fede può lavorare per capire meglio ciò che si crede? E se non parte dai dati di fede, come può essere scienza della fede?»<sup>73</sup>.

Penso che un esempio sulla verità di questa teoria possa essere ri-

<sup>71</sup> Per limitarci solo ai suoi saggi degli ultimi anni: *Filosofia del senso comune (logica della scienza e della fede)*, Ares Milano 1990; *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo: Vico, Reid, Jacobi, Moore*, Massimo, Milano 1992.

<sup>72</sup> A. LIVI, *Filosofia e senso comune nei Padri preniceni*, o.c., *ibid.*

<sup>73</sup> *Ibid.*

cavato proprio dalla *Mysterium fidei* citata da Livi a proposito della necessità di non sostituire il termine “transustanziazione” per spiegare il mistero eucaristico<sup>74</sup>. In fondo l'accettazione di un linguaggio difficile, come può essere per i contemporanei quello metafisico, è una conseguenza della difficoltà di esprimere in parole umane il mistero divino a cui la ragione teologica si trova di fronte. Già san Giovanni Crisostomo dava al fedele, e quindi al teologo, un criterio fondamentale di fronte all'accettazione del mistero: «Inchiniamoci a Dio senza contraddirgli, anche se ciò che Egli dice possa sembrare contrario alla nostra ragione e alla nostra intelligenza; ma prevalga sulla nostra ragione e intelligenza la Sua Parola. Così anche comportiamoci riguardo al Mistero (eucaristico), non considerando solo quello che cade sotto i nostri sensi, ma stando alle Sue parole: giacché la Sua parola non può ingannare»<sup>75</sup>. Non basta certamente sostituire il termine “transustanziazione”, col pretesto della sua difficoltà in quanto termine metafisico, con termini più personalistici come “transignificazione” o “transfinalizzazione”, che indicano rispettivamente il cambiamento di significato e di finalità che per il credente avviene dopo la consacrazione del pane e del vino. Infatti questi termini acquistano pieno significato, rispettoso della fede, solo se basati sul cambio ontologico, espresso dal termine “transustanziazione”, che dà piena giustificazione dell'atteggiamento adorante del fedele. I nuovi termini “transignificazione” e “transfinalizzazione” si possono aggiungere ma non sostituire a quello, assunto dal Magistero, di “transustanziazione”. Esso non è una formula ellenistica ma indica la realtà eucaristica in un modo che rimane insostituibile anche se può essere arricchito.

<sup>74</sup> Come noto, l'enciclica di Paolo VI affermava che non è lecito «porre in oblio la dottrina già definita dalla Chiesa, oppure interpretarla in maniera che il genuino significato delle parole o la riconosciuta forza dei concetti ne risultino snervati». Non si possono cambiare le formule dogmatiche sulla Trinità, l'Incarnazione, il mistero eucaristico usate dai Concili ecumenici perché «quelle formule, come le altre di cui la Chiesa si serve per enunciare i dogmi di fede, esprimono concetti che non sono legati a una certa forma di cultura, non ad una determinata fase di progresso scientifico, non all'una o all'altra scuola teologica, ma presentano ciò che l'umana mente percepisce della realtà nell'universale e necessaria esperienza: e però tali formule sono intelleggibile per gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi (...) Invero quelle formule possono fruttuosamente spiegarsi più chiaramente e più largamente, mai però in senso diverso da quello in cui furono usate, sicché progredendo l'intelligenza della fede rimanga intatta la verità di fede» (PAOLO VI, enc. *Mysterium fidei*, 3.9.1965 in AAS 65 (1973), 398-404).

<sup>75</sup> CRISOSTOMO, *In Matth, hom.* 82,4 PG 58, 743 cit. da PAOLO VI nella enc. *Mysterium fidei*.

Questa osservazione di Livi mi sembra confermata dalla riflessione di Benoit Duroux<sup>76</sup>, il quale, a proposito del linguaggio della fede sottolinea la autorevole interpretazione della famosa frase di S. Tommaso: «Actus fidei non terminatur ad enunciabile sed ad rem: l'atto di fede non si ferma all'enunciato ma alla realtà»<sup>77</sup> che viene assai spesso citata abusivamente «per svalutare o relativizzare le formulazioni dogmatiche della fede»<sup>78</sup>. Il *Catechismo della Chiesa cattolica* (da ora *Catechismo*) ne dà questa chiara interpretazione: «Noi non crediamo in alcune formule, ma nelle realtà che esse esprimono e che la fede ci permette di toccare (...) Tuttavia queste realtà, noi le raggiungiamo mediante le formulazioni della fede»<sup>79</sup>.

### C) *Catechesi e Teologia*

Un altro tema da approfondire rispetto a quanto ho accennato nei precedenti bollettini<sup>80</sup> è quello dei rapporti fra teologia e catechesi, diventato particolarmente attuale con la pubblicazione del *Catechismo*.

Come ha affermato Giovanni Paolo II «l'approvazione e la pubblicazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* costituiscono un servizio che il successore di Pietro vuole rendere alla santa Chiesa Cattolica, a tutte le Chiese particolari in pace e in comunione con la Sede Apostolica di Roma: il servizio cioè di sostenere e confermare la fede di tutti i discepoli del Signore Gesù (cfr. Lc 22,32), come pure di rafforzare i legami dell'unità nella medesima fede apostolica»<sup>81</sup>. Da questa premessa solenne, in cui il *Catechismo* viene dichiarato strumento e manifestazione del *munus petrinum*, deriva l'obbligo dell'adesione da parte dei pastori e dei fedeli, pertanto anche dei teologi, a questo insegnamento del Magistero ordinario di Giovanni Paolo II, il quale chiede «ai pastori della Chiesa e ai fedeli di accogliere questo *Catechismo* in spirito di comunione e di usarlo

<sup>76</sup> Docente di teologia dogmatica e fondamentale all'Angelicum (Pontificia Università S. Tommaso) e consultore della Congregazione per la dottrina della fede.

<sup>77</sup> S. Th. II-II, q. 1, a. 2.

<sup>78</sup> B. DUROUX, *La fede trasmessa, celebrata, vissuta nel Catechismo della Chiesa cattolica* in AA. VV., *Un dono per oggi: il catechismo della Chiesa Cattolica. Riflessioni per l'accoglienza* (a cura di Tommaso Stenico), Paoline, Milano 1992, p. 175.

<sup>79</sup> n. 170.

<sup>80</sup> Cfr. *La teologia e il teologo in recenti scritti* (III) in «Annales theologici» 6 (1992), 401-429.

assiduamente nel compiere la loro missione di annunciare la fede e di chiamare alla vita evangelica»<sup>82</sup>. Ma questo è il compito anche della teologia, non solo della Catechesi. C'è un'interazione fra teologia e catechesi che non può essere ignorata: la teologia rafforza la catechesi ma è anche vero che la catechesi alimenta la teologia, le offre la base da cui partire e costituisce un punto di riferimento costante per essa. Se infatti la teologia è intelligenza della fede, non potrà mai contraddire i dati essenziali della fede ma solo approfondirli con la scientificità propria della ragione teologica.

In realtà la storia della Chiesa mostra come la Catechesi costituisca l'*humus* per la salvaguardia sia della fede che della buona teologia. E' stato giustamente affermato, riprendendo una tesi cara a J.H. Newman, espressa in *Gli ariani del IV secolo*, che in quel tormentato periodo per la fede minacciata dalla crisi ariana «la vera barriera di resistenza compatta all'arianesimo, protetto da qualche imperatore d'Oriente e d'Occidente, fu il popolo formato nell'umile e ordinaria catechesi. Questo senza nulla detrarre all'enorme merito di taluni santi dottori. Atanasio fu formidabile vincitore perché dietro aveva l'umile popolo»<sup>83</sup>. Il Catechismo offrirà l'occasione per superare la «debolezza caratteristica anche della migliore teologia contemporanea che, volendo giustamente essere biblica ed esistenziale, non profitta dell'esplicitazione della fede maturata dopo i secoli patristici, a danno dell'intelligibilità della fede e, dunque, proprio del suo impianto esistenziale»<sup>84</sup>.

Il Catechismo aiuterà a superare la «stagione di irrazionalismo che ha albergato in taluni settori, forse non maggioritari, che hanno tuttavia dalla loro molti megafoni fra i mass-media. Per irrazionalismo intendiamo il rifiuto della ragione come capacità, come valore, come generatrice di certezze. Il rifiuto della ragione è grave perché, in realtà, è come se Dio avesse parlato, si fosse rivelato a degli incapaci di intenderlo»<sup>85</sup>.

A chi ha obiettato che il Catechismo imporrebbe alla Chiesa

<sup>81</sup> GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. *Fidei donum*, 11.10.92, n. 4

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> M. PIACENZA, *La fede professata della Chiesa cattolica: la divina Rivelazione* in AA. VV., *Un dono per oggi: il catechismo della Chiesa Cattolica. Riflessioni per l'accoglienza* (a cura di Tommaso Stenico), Paoline, Milano 1992, p. 184.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>85</sup> *Ibid.*, pp. 193-194.

una particolare teologia, Benoit Duroux risponde: «chi leggerà onestamente l'opera realizzata potrà rendersi conto che essa non fa altro che esporre la fede comune della Chiesa. Certo, può darsi che qualche espressione lasci trasparire una più particolare concezione teologica. Ma ciò non impedisce che tutto sia subordinato alla presentazione della comune dottrina. Però i fedeli troveranno nel Catechismo l'esposizione ferma giusta e serena di verità di fede che, troppo spesso negli anni recenti, sono state neglette, travisate o addirittura negate»<sup>86</sup>.

Certamente l'autorevolezza del testo non esime il teologo dallo sforzo ermeneutico, data la diversità dei gradi di certezza presenti nel Catechismo (dall'insegnamento di Magistero solenne a quelli soltanto ordinari). Come afferma Cristoph von Schönborn<sup>87</sup>: «Il Catechismo in realtà non deve dare l'impressione che tutte le affermazioni da esso contenute abbiano lo stesso grado di certezza. Non sarebbe utile nè auspicabile menzionare continuamente questi gradi (*de fide, de fide definita, sententia communis*, ecc.). Il grado di certezza delle dottrine deve emergere piuttosto dal contesto, dal metodo di esposizione e dall'autorità dottrinale dell'affermazione»<sup>88</sup>. In ogni caso però il teologo dovrà tener conto delle diverse forme di adesione al Magistero proposte nella VET nn. 21-31.

Nel prossimo bollettino saranno esaminate altre opere sul teologo e la teologia.

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

<sup>86</sup> B. DUROUX, *La fede trasmessa, celebrata, vissuta nel Catechismo della Chiesa cattolica* in AA. VV., *Un dono per oggi: il catechismo della Chiesa Cattolica*, o.c., p. 179.

<sup>87</sup> E' stato uno dei principali redattori del catechismo. Noto teologo domenicano, attualmente è vescovo ausiliare di Vienna. E' stato docente di teologia dogmatica e di problemi delle Chiese orientali a Friburgo (Svizzera) e membro della Commissione Teologica Internazionale dal 1980. Sul suo saggio *Unità della fede* cfr. *La teologia e il teologo in recenti scritti (II)* «Annales theologici» 5 (1991), 358-362.

<sup>88</sup> C. SCHÖNBORN, in AA. VV., *Il Catechismo del Vaticano II. Introduzione al Catechismo della Chiesa cattolica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993<sup>2</sup>, p. 57.

## RECENSIONI

R.E. BROWN, *Responses to 101 Questions on the Bible*, Paulist press, New York-Mahwah 1990, pp. 147.

Questo breve libro del noto esegeta Raymond E. Brown è frutto delle sue riflessioni sulle domande che gli sono state rivolte in numerosi incontri lungo la sua carriera biblica. Potrebbe essere considerato nel più esatto senso della parola un *vademecum* del suo pensiero teologico ed esegetico. Tra le domande, ne ha scelte 101, che corrispondono alle più frequenti questioni fattegli sulla Bibbia. Trattano molti temi. Lo stesso autore li ha raggruppati in 22 argomenti. Alcuni riguardano aspetti più generali: l'importanza della lettura della Bibbia, l'ispirazione e la storicità, le versioni; altre, aspetti più specifici: i miracoli, la nascita verginale, la risurrezione di Gesù, i fondamenti della Chiesa, la sua organizzazione, la figura di Pietro, i sacramenti, ecc. Il libro comprende anche un'appendice sul modo di esprimere la fede cattolica perché non sia fraintesa dal fondamentalismo biblico. C'è anche un Indice di materia. Noi seguiremo l'ordine delle questioni, tentando eventualmente di fare alcune osservazioni.

Le prime quattro questioni sono dedicate alle versioni della Bibbia. Brown segnala le caratteristiche che devono riunire una buona versione. Come criterio generale afferma che la Bibbia più adeguata è quella che corrisponde alla finalità della lettura; ed esemplifica: non si può utilizzare una Bibbia scritta in linguaggio colloquiale per una funzione pubblica liturgica, che richiederebbe una certa solennità. Nello studio, si deve preferire una traduzione letterale, accompagnata da note in calce o commenti che chiariscano le oscurità conservate nella traduzione. Una traduzione libera, che glossasse nel testo le ambiguità, può servire per la lettura personale; non però per lo studio. In ogni caso, quello che sempre si deve evitare è una traduzione che tradisca il testo e il pensiero dell'autore. Un tema di particolare interesse lo rappresenta la questione dell'uso delle Bibbie protestanti

da parte dei cattolici (Q. 4). Brown segnala che la situazione creata con la riforma protestante fece sì che durante un lungo periodo la Chiesa cattolica prendesse le sue misure per difendere la fede: privilegiò l'uso della Volgata, volle che le versioni contenessero annotazioni ecc. Dopo il 1950, indica Brown, la questione si presenta in maniera diversa, perché la Bibbia ha lasciato di essere un arma di guerra fra le chiese protestanti e la Chiesa cattolica, sorgendo piuttosto fra esse un sincero spirito di collaborazione per comprendere meglio la Bibbia. Si potrebbe aggiungere che sul modo di portare a termine questo spirito di collaborazione è stato pubblicato nel 1987 un Direttorio per la cooperazione interconfessionale nella traduzione della Bibbia approvato dal Segretariato per l'unione dei cristiani e dall'«United Bible Societies».

Le QQ. 5-10 affrontano il tema del canone biblico: il motivo della differenza fra il canone veterotestamentario cattolico e quello protestante, le difficoltà perché si possa arrivare ad un accordo, i passi positivi in questo senso (per es, il fatto che nella *The Revised Standard Version* e *The New English Bible* siano stati introdotti i libri deuterocanonici), la questione dei libri apocrifi, l'utilità dei vangeli apocrifi, ecc. Brown osserva che la differenza esistente fra il criterio di canonicità cattolico e protestante implica un modo diverso di concepire la chiusura del canone. Nella Chiesa cattolica, il criterio è l'uso costante e universale dei libri sacri (la Tradizione apostolica); di questo criterio si servì il Concilio di Trento nella sua definizione dogmatica, e per ciò non è possibile che nuove scoperte di libri apostolici possano venire ad integrare il canone. Nelle chiese protestanti, invece, il canone è considerato da molti teologi un deposito ancora aperto; se esiste di fatto un'invariabilità, questo dipende da un altro motivo: la natura di queste chiese rende impossibile che un'autorità riconosca in modo vincolante nuove Scritture.

Seguono quattro questioni sul modo di leggere la Bibbia (QQ. 11-14). Alla domanda se i libri devono essere letti in maniera continua o selettiva, Brown afferma che è difficile dare una risposta assoluta, perché questo dipenderebbe in definitiva della formazione, dal temperamento, dalla capacità del lettore. Sarebbe comunque meglio leggere Bibbie con note che risolvessero immediatamente le difficoltà che si presentassero. Inoltre, benché diverse sezioni della Bibbia possano essere ben comprese senza bisogno dell'assistenza tecnica di un maestro; altre lo richiedono. Il fatto che l'azione di Dio si sia servita di intermediari umani — precisa Brown — implica che lo sforzo umano per comprendere la Bibbia sia perfettamente adeguato alla sua finalità.

Le QQ. 15-17 trattano della guida del Magistero della Chiesa nell'interpretazione della Sacra Scrittura. Fa notare Brown che la Chiesa non si oppone in genere a «interpretazioni private» della Bibbia; ma a quel modo d'interpretazione che implica affermazioni contrarie al Credo o all'insegnamento ufficiale della Chiesa. Aggiunge che, in ogni caso, non sembra che la Chiesa si sia pronunciata



ufficialmente sulla problematica che più preoccupa la moderna esegesi, cioè sul significato del testo quando fu scritto («what a verse meant when it was first written»), nozione che Brown prende come definizione di «senso letterale». Su questo aspetto sono meno d'accordo con Brown. Non sembra infatti si possa accettare l'affermazione secondo cui la Chiesa avrebbe definito, sì, che alcune sue dottrine si relazionano con brani scritturistici, non però necessariamente che queste dottrine fossero nella mente di quelli che scrissero i brani (p. 25). Non sono del tutto d'accordo perché almeno nei casi in cui la Chiesa ha dato un'interpretazione autorizzata di un testo biblico, come avviene diverse volte nel Concilio di Trento (cf. DS 1615; 1637; 1695; 1716, ecc), non si può negare che quello è veramente il senso del testo e, perciò, quello che c'era nella mente di Dio e dunque dell'agiografo ispirato, benché l'agiografo non abbia compreso pienamente la totalità del significato. L'intenzionalità umana, senza identificarsi necessariamente con l'intenzionalità divina, partecipa di questa, in modo tale che confluisce in un'unica intenzionalità divino-umana. Perciò non risulta neanche del tutto conclusivo che «a conflict between private interpretation and church doctrine based on Scripture is really non relevant» (p. 25). Può esserlo se la Chiesa ha mostrato l'indirizzo da seguire nell'interpretazione di un testo, soprattutto nell'interpretazione diretta positiva, seguendo la terminologia della manualistica. Questa separazione fra esegesi storico-letterale ed interpretazione della Chiesa è qualcosa che influisce negativamente — a mio avviso — in diversi argomenti trattati nel libro.

Nelle questioni QQ. 18-22 si sviluppano i motivi del perché si deve leggere la Bibbia. La risposta di Brown è doppia, teologica e pratica. Teologicamente, per il suo carattere singolare; perché «the Bible is God's word in a unique way that is not true of any other human composition»; il motivo pratico e personale è che «the Bible offers such a broad range of the experience of the people of God seeking the divine will in diverse circumstances that inevitably I can discover therein a situation analogous to my own situation or to the church's» (p. 28). Il concetto di «Bibbia come parola di Dio» viene analizzato nella Q.19. Il termine «Dio» — spiega Brown — fa riferimento al fatto che la Bibbia proviene da Dio o si riferisce a lui in un modo unico; «parola», invece, specifica che esiste un elemento umano nella Bibbia. Questa distinzione creata nel sintagma sopra menzionato, se da una parte ha di positivo appunto il fatto di mettere in rilievo l'esistenza della dimensione umana nella Sacra Scrittura, dall'altra parte stupisce un po'. Direi che nel discorso manca un approfondimento teologico del concetto d'ispirazione, in cui si percepisca l'unità del processo divino-umano di composizione della Bibbia. Brown infatti sembra considerare l'azione divina e l'azione umana come azioni che si combinano ma senza una vera compenetrazione, non integrandosi fino a costituire quell'unica «azione di Dio in e per mezzo dell'agiografo», come afferma la DV 11. Questo avrà le sue conseguenze. Nelle QQ. 20-

22, Brown affronta infine la problematica dei genere letterari. Osserva che se è vero che la Bibbia possiede un'unità interna, non si deve dimenticare, per le sue ripercussioni nell'interpretazione, che «is the library of Israel and the library of the Early Church» (p. 29), sia per la diversità di libri che, soprattutto, per la diversità di generi letterari scritti in diversi momenti e luoghi.

Il tema della verità della Bibbia viene impostato nelle questioni seguenti (QQ. 23-27, e anche 64). Brown rifiuta l'opinione di coloro per cui «inspiration makes everyting history» (p. 31). Questa affermazione è importante, perché fa riflettere sul dovuto riconoscimento da dare al fatto dell'ispirazione negli altri diversi generi letterari della Bibbia; e per lo studioso, del dovere di affrontare l'ermeneutica biblica con la consapevolezza dell'esistenza di una varietà di generi letterari (cf. p. 29). Sarebbe stato doveroso — a mio avviso — insistere di più sul carattere scientifico, che vuol dire rigorosamente dimostrativo, senza pregiudizi contro la storicità, di questo compito di determinazione dei genere letterari, come viene spiegato nella *Divino afflante Spirito*; non sia che possa sopravvenire un altro errore non meno grave: l'alessandrinica allegorizzazione di qualsiasi testo biblico che presenti elementi sconcertanti o umanamente inspiegabili alla sola ragione. L'arte storica esige che la non storicità di un testo che si presenta come storico sia provata; e che le congetture si prendano come congetture, le opinioni come opinioni, e le prove come prove; se questo viene applicato al caso della Bibbia, il fatto che Dio è veritiero porta ancora ad una maggiore prudenza nelle osservazioni. In questo caso l'argomento di analogia con i racconti della storiografia profana, come tutte le analogie, richiede esaminare scrupolosamente quello che è applicabile all'analogato principale. Per questo ci sembrano sbilanciati gli accenni che Brown fa su alcuni temi come il monogenismo ed il racconto su Adamo e Eva (p. 24) o quelli di Abramo, Mosè e Davide (p. 37). Giusta invece ci sembra la sua considerazione sul fatto che «a discreet silence about extremely complicated issues is not the same as teaching or preaching something thought to be false» (p. 33). Interessanti anche sono le sue considerazioni sui basici valori teologici che troviamo nella Gn 1-2 riguardo alla dignità della donna (p. 36).

Due questioni vengono riservate al «biblical criticism» (QQ. 28-30). Brown si sofferma nella sua funzione, in particolare del metodo storico-critico, e sulle difficoltà che presenta il libro dell'Apocalisse. Da lì passa a parlare del fondamentalismo biblico (QQ. 31-33). Spiega brevemente la sua storia ed il perché della sua diffusione nel cattolicesimo americano dagli anni 1960 in poi. Riguardo al significato di quello che si potrebbe chiamare «lettura fondamentalista», Brown la definisce come «a literalist reading of the Bible to support Christian doctrine» (p. 44). Una descrizione che mi risulta valida se questa «literalist reading» vuol dire un'assunzione del testo non guidato della *fides quaerens intellectum*, dunque, sotto i soli principi del fideismo e, diciamo anche, del razionalismo, ambedue chiusi nei loro mondi e incapaci di cogliere la verità rivelata nel

suo insieme, con tutta la sua ricchezza umana e trascendenza divina, come si manifesta nella storia della salvezza. Non chiamerei fondamentalista invece la lettura di fede che cerca di comprendere la realtà ultima, sia che rimanga come dono al livello di contemplazione del mistero divino, sia con tutti gli ausili che possano fornire le scienze umane. Per questo, la sana preoccupazione di Brown di opporsi al fondamentalismo (Q. 33) potrebbe trovare il suo sfogo in definitiva nella proposta di una prospettiva sull'unità di vita cristiana, in cui una maggiore conoscenza della Bibbia venga accompagnata dall'approfondimento della vita liturgica e sacramentale. Abbiamo in questo l'esempio paradigmatico dei Padri della Chiesa, che diedero inizio a una teologia ed a una esegesi che sarà sempre punto valido di riferimento, proprio perché in loro fede e ragione si asservivano mutuamente.

Dalla Q. 34 incominciano i temi più specifici. Dal 34 al 37 si parla delle lettere di san Paolo. Brown afferma che per il fatto della loro ispirazione e canonicità, queste lettere, indipendentemente di chi sia l'autore, costituiscono una norma per la vita della Chiesa. Sarebbe questo — e noi siamo d'accordo — la cosa veramente importante. Riconosce però decisamente che non è indifferente per la teologia il fatto che san Paolo abbia o non scritto le lettere a lui attribuite, perché l'orientamento della risposta modificherebbe in un senso o nell'altro la nostra immagine di come si sviluppò la Chiesa primitiva. Per esempio — dice Brown — se le lettere pastorali fossero paoline questo significherebbe che già verso l'anno 60 erano già stati fissati molti elementi della struttura della Chiesa, e su chi poteva diventare presbitero-vescovo e come l'insegnamento doveva essere controllato. Così anche, se la lettera ai Colossesi ed agli Efesini fossero di Paolo, la sua teologia avrebbe una densità ecclesiologica che non nel caso contrario. In definitiva — conclude Brown — nel risolvere il problema di composizione ci stiamo domandando dove nella traiettoria del cristianesimo antico incominciò a formarsi l'ecclesiologia. Detto questo, non si riesce a capire allora del tutto perché Brown vuole togliere importanza al problema della paternità delle lettere e in genere dei libri sacri, come fa nella Q. 37, considerando un sintomo di fondamentalismo questa preoccupazione.

Alla composizione e storicità dei Vangeli vengono dedicati sette questioni (QQ. 38-44), e il tema continuerà a essere trattato nelle QQ. 45-51, dove si analizza il modo come gli evangelisti raccolsero le parole e i fatti di Gesù e raccontano i suoi miracoli. La Q. 40 raccoglie il nocciolo del pensiero di Brown sulla storicità. L'autore si serve dell'istruzione della PCB del 1964 — alla quale afferma di voler rimanere fedele — dedicata appunto a questo argomento. Brown considera che nel testo del Vangelo ci troviamo con l'interpretazione — sviluppo, arricchimento — che fece la tradizione cristiana delle parole e fatti di Gesù, dentro indubbiamente una visione di fede e prendendo come fondamento quello che era realmente accaduto. Questa tradizione in cui intervennero testimoni ocu-

lari, e altri che non lo erano stati, fu messa per scritto dopo l'anno 70 (Mc verso il 70; Mt e Lc verso l'80-90 e Gv dopo il 90). Brown da molta importanza a questa datazione e al fatto che nessuno dei evangelisti fu testimone oculare. Il motivo è che così si possono risolvere molte difficoltà che nell'ipotesi contraria creerebbero dei veri problemi. Per es, il doppio racconto sull'espulsione dei profanatori del Tempio (Mt 21 e Gv 2) si potrebbe spiegare semplicemente per il modo come fu conosciuto e scritto l'avvenimento per gente che non era stata presente e non sapeva quando e cosa era realmente accaduto. Non c'è dubbio che quest'esegesi semplifica molto i problemi; però non mi pare che la finalità dell'ermeneutica sia risolvere i problemi a qualsiasi costo: è quella di conoscere quale è il vero insegnamento dei Vangeli. Le precedenti premesse potrebbero inoltre portare a svuotare il significato dell'ispirazione e dell'assistenza dello Spirito Santo nella Chiesa, realtà per cui la DV 19 non dubita nell'asserire solennemente che «La santa madre Chiesa ha ritenuto e ritiene con fermezza e con ininterrotta costanza, che i quattro Vangeli sopra indicati, dai quali afferma senza esitazione la storicità, trasmettono fedelmente quanto Gesù Figlio di Dio, durante la sua vita tra gli uomini, effettivamente operò e insegnò per la loro salvezza eterna, fino al giorno in cui fu assunto in cielo». Brown chiarisce comunque, davanti a posture estreme minimalistiche sull'autenticità delle parole di Gesù, che lui «tend to be more conservative on that issue; and my attitude is that specific developments beyond Jesus' words have to be proved or shown plausible, but not simple assumed» (p. 65).

Riguardo ai fatti (QQ. 47-51), Brown rifiuta categoricamente l'opinione di Bultmann, il quale, in base al principio che l'uomo moderno non crede nei miracoli, li categorizzò come non-storici. Suddetto principio filosofico non può prendersi come fondamento dell'esegesi — aggiunge —, anche perché probabilmente sono molti di più quelli che credono di quelli che non credono nei miracoli. Ai miracoli Brown applica piuttosto come criteri d'interpretazione gli stessi che per i detti di Gesù. I miracoli, come le parole di Gesù, proverrebbero dal suo ministero e dalla tradizione. Brown introduce una chiarificazione, per cui i miracoli si rifarebbero tanto più a Cristo quanto maggiore fossero le tradizioni evangeliche a certificarlo: «If the answer is only one Gospel, that does not mean that it was invented by either the evangelist or his tradition: but it does allow greater possibility that this miracle story flowed from a later understanding about Jesus. When diverse traditions have the same miracle, obviously the evidence for the miracle is of an earlier date» (p. 66). In questo senso per Brown ci sarebbero elementi non storici in alcuni racconti; eventualmente in quelli sulle possessione diaboliche, che esigerebbero una traduzione nel linguaggio della gente di nostro secolo (QQ. 49-50). Sebbene è vero che il pensiero di Brown ha molte sfumature, direi che ancora mi sembra lontano della forza con cui la DV 19 proclama la veracità dei fatti e detti di Gesù annunciati nei Vangeli. Dal punto di vista stori-

co-esegetico aggiungerei che l'approccio storico di un evento in base al numero di tradizioni (o in qualsiasi altro modo) non equivale al fatto che suddetto evento sia accaduto o meno; soprattutto se questo viene garantito per un criterio superiore, che richiamerebbe ad una valutazione più esatta dei risultati ottenuti.

Le risposte alle questioni precedenti avranno incidenza nelle QQ. 52 a 76. Non ci è possibile fare un'analisi di tutte quelle problematiche che vengono affrontate. Sulla risurrezione di Cristo, Brown afferma che «the biblical evidence greatly favors the corporal resurrection of Jesus» (p. 72) e che «because I judge bodily resurrection to be taught infallibly, I do not hesitate to invoke that as a reason why I believe it —not over against the biblical evidence, but in consonance with the biblical evidence» (p. 74). Considera però che si deve evitare l'espressione «physical resurrection», perché la trasformazione del corpo risuscitato «is such that the risen body is almost indescribably different from the physical body that walked this earth» (p. 76; cf. p. 109). Perciò afferma che il testo di Lc 24,39 in cui si parla che Gesù mangiò, e che accenna alla carne e alle ossa del risuscitato, è soltanto uno sforzo per sottolineare la vera corporeità (p. 75). Su questa complessa questione, la sollecitudine di Brown nel segnalare la peculiarità della trasformazione dei corpi risuscitati è interessante; lascia però poco spazio alla continuità con il corpo fisico, e sembra forzare il significato di alcuni testi. Concretamente, quello di Lc, la cui interpretazione sembra piuttosto di essere che in quel modo Gesù volle dimostrare che si trattava del suo «medesimo corpo», di quello che era stato martoriato e crocifisso, dunque che non era un fantasma, benché possedesse al tempo stesso le proprietà nuove di un corpo glorioso (cf. CCC 645).

Sulla nascita di Gesù (QQ. 54-60), Brown afferma «there are reasons for thinking that the birth stories, which are found in the first two chapters of Matthew and the first two chapters of Luke, are not historical in some, or even many details» (p. 76). Queste ragioni sarebbero principalmente le apparenti differenze fra i due testi e la mancanza di testimonianza apostolica sugli eventi della nascita che garantirebbe la sua veracità (Brown considera che non ci sono dati per considerare Maria e Giuseppe come fonti). Sono i motivi che non di rado una certa critica ha presentato contro la storicità dei racconti della nascita, che però hanno anche trovato un'ampia e valida letteratura apologetica nel senso opposto. Perciò, non sembra che questi capitoli offrano veramente degli elementi nuovi d'interesse. Più positiva si presenta la Q. 58 in cui Brown spiega il valore teologico dei racconti di Mt e Lc.

La mariologia occupa diverse questioni nell'opera di Brown (QQ. 61-68). La Q. 61 fa un breve riassunto dei dati fondamentali che apporta ogni evangelista, mostrando come già nel Nuovo Testamento c'è uno sviluppo nella comprensione del suo ruolo accanto a Gesù. Nella Q. 62 tratta dei fondamenti biblici dei dogmi dell'Immacolata Concezione e l'Assunzione. Sulla «virginal conception»

Brown afferma che «I accepted the virginal conception, but I do so primarily because of church teaching on that subject» (p. 89), questo perché «I admit that one cannot prove the virginal conception on the basis of biblical evidence». In senso contrario si è mossa un'antica tradizione cristiana che ha spiegato le parole di Maria: «Come è possibile? Non conosco uomo» (Lc 1,34), e la risposta dell'Arcangelo: «Lo Spirito Santo scenderà su di te» (Lc 1,35), come vera rivelazione sul concepimento verginale della Madonna per opera dello Spirito Santo (cf. CCC 484). Brown non dubita nell'affermare che gli evangelisti che scrissero su questo intesero la concezione virginale in maniera letterale; ma si domanda «whether they were correct in their historical judgment» (p. 89). La sua risposta è affermativa, però perché la concezione verginale costituisce parte dell'insegnamento del Magistero della Chiesa, non perché consideri che l'ispirazione e l'inerranza biblica esigano che il giudizio dell'agiografo sia stato guidato da Dio (p. 90). Questo concetto di Brown sull'ispirazione biblica sembra contraddire quello che si trova in testi del Magistero della Chiesa e che la tradizione cristiana ha sintetizzato con l'aforisma «sensus agiographus est sensus Dei» (cf. anche DV 11). È giusta invece la critica che Brown fa a un certo biblismo per cui in queste cose la Chiesa non dovrebbe essere presa in considerazione: dal momento che la Bibbia proviene di una comunità di fede — segnala Brown —, non c'è contraddizione nel fatto che la vita di queste comunità possa servire come elemento d'interpretazione. Il fatto è che Brown sembra separare eccessivamente, come abbiamo notato precedentemente, testo biblico e interpretazione guida della Chiesa nella sua interpretazione. Infine, sulla virginità di Maria, Brown è molto chiaro nell'affermare che si tratta di una verità che la Chiesa confessa, frutto anche di una riflessione teologica. Spiega in maniera nota alla teologia cattolica la frase «fratelli e sorelle di Gesù» (Q. 67).

Sulla conoscenza di Gesù (QQ. 69-76), la risposta di Brown è che Gesù, come uomo, avrebbe goduto quella «conoscenza umana» che apprende attraverso la esperienza, limitata dunque; non quella infusa né quella beatifica (cf. p. 104). Avrebbe avuto sì, come Dio, la conoscenza divina. Sembra rifiutare dunque che la conoscenza umana di Cristo, per la sua unione alla Sapienza divina nella Persona del Verbo incarnato, avesse fruito in pienezza della scienza dei designi eterni che egli era venuto a rivelare. Perciò, per Brown, Gesù come uomo non conobbe il modo della sua morte, che capì soltanto come conclusione del modo come si svilupparono gli avvenimenti (cf. Q. 76); avrebbe sì fondato una Chiesa, «but founding the church need not mean that Jesus had detailed knowledge of what the church would be like or that he could have drawn up a blueprint for it» (p. 106; cf. p. 114). Ugualmente, riguardo all'istituzione dei sacramenti (Brown parla soltanto del battesimo e l'Eucaristia), non si dovrebbe discutere su cosa Gesù disse negli anni 20s in Palestina, ma cercare la sua evidenza in tutto il NT (cf. p. 107), questo perché, come nel caso dell'Eucaristia, «one does

not have to hold that sitting at the Last Supper Jesus foresaw all that would develop from his statements about the bread and the wine that he declared to be his body and blood» (p. 107). In definitiva, dirà più avanti, istituito per Cristo «did not mean necessarily that in his lifetime Jesus had carefully thought out the sacramental system, or had foreseen the exact specification into different sacraments of the sanctifying power he gave to the church in and through the apostles» (p. 121). I discorsi teologici sul significato del battesimo e dell'Eucaristia nelle fonti bibliche (QQ. 83-84) presentano comunque considerazioni di un certo interesse.

Tre questioni vengono dedicate alla relazione fra la Chiesa primitiva ed il giudaismo (QQ. 86-89), in cui si spiegano i motivi religiosi e sociali che condussero alla totale separazione pratica fra ebrei e cristiani, manifestandosi al mondo come due religioni diverse.

Dalla QQ. 89 alla 92 Brown approfondisce la questione del governo della Chiesa primitiva e come a mano a mano si delinearono le diverse figure di vescovi, presbiteri e diaconi. Sulla successione apostolica, la considera una dottrina cattolica, come fatto però che sorse nella Chiesa primitiva quando i vescovi presero il compito degli apostoli; non dunque come una realtà procedente dall'istituzione divina della Chiesa per Gesù e che fu trasmessa dagli apostoli ai loro successori per l'imposizione delle mani. Brown riconosce che probabilmente alcuni vescovi fossero stabiliti dagli apostoli; non tutti però (p. 120). Per essere brevi, possiamo indicare che queste affermazioni si appoggiano su una certa esegesi che viene messa in discussione anche dell'interpretazione che troviamo nella *Lumen Gentium* 19-20. Sulla relazione sacerdozio-eucaristia (QQ. 93-96), Brown giustamente non accetta l'opinione di quelli che opinano che nella Chiesa primitiva fosse il padre di famiglia a celebrare l'eucaristia (p. 122), fra altro, perché non esistono tracce di questo nel NT. Però la sua esegesi per cui le parole «fatte questo in memoria di me» (Lc 22,19) non fossero rivolte soltanto ai 12 e ai suoi successori, risulta poco convincente, e teologicamente non accettabile (cf. CCC 611). Di conseguenza, per Brown, dovrebbe esserci una certa flessibilità su chi potrebbe celebrare l'Eucaristia. Siccome questa persona non potrebbe non trovare un riconoscimento da parte della gente — afferma —, ci dovrebbe essere qualche tipo di segnalazione da parte della Chiesa. A questo servirebbe l'ordinazione: un modo di far conoscere pubblicamente chi può celebrare l'Eucaristia. Anche per questo la Chiesa potrebbe riconoscere un altro modo di designare il celebrante, oltre a quello dell'imposizione delle mani (p. 123). Sono considerazioni che indubbiamente non sembrano dare tutta la sua radicale importanza al sacramento dell'ordine e che diluiscono la differenza essenziale, e non solo di grado, esistente fra il sacerdozio ministeriale o gerarchico dei vescovi e dei sacerdoti ed il sacerdozio comune di tutti i fedeli (cf. CCC 1547). Le QQ. 97-100 infine trattano del primato di Pietro, sottolineandosi la supremazia che ebbe Pietro

nel NT e nella primitiva Chiesa e come la sua funzione corrisponde all'idea che noi ci facciamo nei nostri giorni del Papa.

Direi per concludere che la risposta che più colpisce del libro sia proprio l'ultima (Q. 101), dove Brown sottolinea l'esistenza di un'essenziale identità fra la Chiesa attuale e la Chiesa primitiva, in modo tale che quando leggiamo la 1 Ts, primo scritto del NT, non possiamo non sentirci veramente partecipe della fede che vissero quei primi cristiani. Ci risulta però che lungo il libro molti aspetti vadano aldilà di quello che sembrano essere stati i punti di vista della Chiesa primitiva e, dunque, quello che la Chiesa dei nostri giorni ha confessato nel Concilio Vaticano II.

*Miguel Angel Tabet*

R.L. HUBBARD jr - R.K. JOHNSTON - R.P. MEYE (eds), *Studies in Old Testament Theology*, Word publishing, Dallas-London-Vancouver-Melbourne 1992, pp. 313.

Quest'opera, scritta in omaggio del Dr. David Allan Hubbard per il suo ventinovesimo anno come Presidente del «Fuller Theological Seminary», è frutto della collaborazione di 14 noti specialisti del mondo anglosassone, principalmente nordamericano, sull'argomento biblico dell'immagine di Dio e il Popolo di Dio. Il fatto che la maggiore parte degli autori siano protestanti fa sì che le istanze di questa teologia si facciano presenti nelle rispettive collaborazioni; non è meno vero però che essi si collocano in una prospettiva in cui vengono valutati positivamente gli elementi che precedentemente erano stati derogati da un'esegesi fino adesso imperante, e troppo debitrice del pensiero bultmaniano.

L'opera si articola in tre parti. Precede un'Introduzione che delinea la figura di D.A. Hubbard e, come appendice, trae una bibliografia scelta dei suoi scritti. La completano diversi indici: di autori, parole straniere, testi biblici, per materie ed indice dei collaboratori. La prima parte, intitolata «Methodology», ha un carattere fondamentalmente programmatico. Tratta infatti di alcuni temi basilici che spiegano l'orientamento di tutta l'opera e le sue scelte fondamentali. In essa ci sono tre collaborazioni, che riguardano: la natura della teologia veterotestamentaria e del suo significato odierno (R.L. Hubbard), la relazione fra l'esegesi e la proclamazione della Parola di Dio (E. Achtemeier) e l'importanza dell'unità della Bibbia (D.P. Fuller). La seconda parte è più specifica e viene divisa in tre sezioni, corrispondenti alla struttura tripartita della Bibbia (Torah, Profeti e Scritti); in ognuna di esse si segue lo stesso schema: articoli successivi analizzano rispettivamente l'immagine di Yahweh, l'immagine del popolo di Dio, e il messaggio per i nostri giorni. In tutto 9 collaborazioni. Infine, la terza



parte, «The Old Testament and the World», contiene due articoli dedicati alla situazione d'Israele e della Chiesa nel mondo (R.J. Mouw) e alla questione etico-ecologista implicata in Os 2 (W.A. Dyrness), tema su cui ha lavorato D.A. Hubbard. L'articolo di R.L. Hubbard jr (pp. 31-43), con cui si apre la prima parte, offre la chiave di lettura del metodo di lavoro e i criteri fondamentali seguiti nell'opera; motivo per cui su di lui ci soffermeremo principalmente, per poi limitarci ad una breve presentazione delle principali idee degli altri articoli.

Hubbard si domanda come fare esegesi veterotestamentaria ai nostri giorni quando esiste una grande incertezza fra gli studiosi e non mancano quelli che parlano di una crisi di questa scienza. Per rispondere adeguatamente, passa in rassegna le discussioni che oggi investono lo studio veterotestamentario

a) Un primo problema lo offre la stessa complessità dell'AT. In questo senso: i) ci sono quelli che nel constatare diversità nel linguaggio biblico parlano di «pluralità di teologie» nell'Antico Testamento; ii) altri sono inclini ad accettare una certa unità e si domandano quale sarebbe il «centro» (*die Mitte*), cioè l'idea o il tema centrale che vincolerebbe il tutto: l'alleanza (Eichrodt), la comunione fra Dio e il suo popolo e il mondo» (Vriezen), il ruolo di Dio e la comunione fra Dio e l'uomo (Fohrer), il formulario dell'alleanza (Smend), il primo comandamento (Schmidt), il brano del Dt 26,10 (Zimmerli), la teologia della storia del cosiddetto deuteronomista (von Rad), l'intero libro del Dt (Herrmann), Dio (diversi autori), ecc; iii) non vedendo un «centro» convincente, ci sono alcuni che propongono altre vie di comprensione dell'AT: l'articolazione dei diversi temi secondo la loro priorità (Knierim), il «multiplex canonical approach» (Hasel), il «canonical approach» il cui punto di partenza sarebbe la forma finale della Bibbia (Child);

b) Un secondo problema è la stessa definizione del compito da realizzare, ovvero la metodologia che la teologia dell'AT dovrebbe seguire: per una certa corrente ermeneutica sarebbe uno studio esclusivamente storico e descrittivo, incamminato verso la conoscenza di cosa intese l'agiografo; altri invece lo considerano un lavoro nell'insieme storico e teologico, come parte integrante del lavoro teologico.

c) Il terzo problema si riferisce all'interrelazione fra l'AT e il NT: gli atteggiamenti più radicali vanno da quello bultmaniano per cui l'AT non avrebbe nessuna importanza rilevante per il cristianesimo, fino all'atteggiamento di autori come van Ruler per il quale l'AT sarebbe «la vera Bibbia» e il NT semplicemente la «glossa esplicativa».

Davanti a questa diversità di opinione, Hubbard chiarisce il proprio pensiero. Per lui, la Teologia dell'AT sarebbe un compito eminentemente cristiano, che presuppone l'esistenza di un canone costituito dai libri dell'AT e il NT; un ramo della teologia dunque che cercherebbe di articolare l'AT con quello che i cristiani credono e con quello che loro devono vivere. Bisognerebbe distinguere

conseguentemente fra la «Teologia dell'AT» e la «Teologia della Bibbia ebraica», benché ambedue usino la stessa Bibbia. Certamente, parte del compito della «teologia dell'AT» è realizzare una riflessione teologica dell'AT in se stesso, per capire la testimonianza del Dio d'Israele; ma siccome questo Dio è lo stesso Dio dei cristiani, la lettura dell'AT non può non intavolare un dialogo con il NT: «A Christian "reader" presumes that there is a historical and theological connection between the life and history of ancient Israel and the life and ministry of Jesus Christ. Thus, while guarding against common mistakes — e.g., to read NT theology back into the OT, to judge the OT by NT standards, etc. — the Christian interpreter inescapably hears the OT with Christian ears» (p. 34). Per questo, il primo contesto della teologia veterotestamentaria è la comunità di fede, quella che ha considerato l'AT parte delle sue Scritture (giudaismo e cristianesimo). Ciò — continua a dire Hubbard — ha i suoi aspetti positivi, soprattutto la liberazione dell'esegeta del positivismo storicista. Però si devono evitare due rischi: di trattare l'AT in maniera selettiva e non all'interno di una riflessione teologica comprensiva, e di accomodare il testo alla propria visione teologica; rischi che si possono superare e che non sono meno insidiosi per coloro che lasciano il testo sottomesso soltanto alla propria soggettività.

Rispetto alla natura della Bibbia, Hubbard segue sostanzialmente il pensiero di Child. Afferma infatti che si deve considerare che soltanto la forma finale del testo biblico gode teologicamente di autorità. In questo senso si contrappone a quelli che tentano di trovare un «canone nel canone» per relativizzare o trascurare aspetti della diversità dei libri, e a quelli che considerano come oggetto della teologia veterotestamentaria il processo di tradizione che ha prodotto il canone (H. Gese). L'esistenza di un canone implica inoltre che deve esistere un certo vincolo fra i libri; non si tratta di un'unità organizzativa o strutturale: la spiegazione che trova più convincente è quella di paragonare i libri ad una collezione di fotografie di un paesaggio, ognuna delle quali presenta un aspetto diverso della stessa realtà; o ad un album di fotografie di una famiglia di varie generazioni, in cui accanto alle somiglianze che fanno facilmente riconoscere i diversi membri e distinguergli dai membri di un'altra famiglia (altre religioni), si scoprono fisionomie caratteristiche.

Gli altri due articoli che compongono la prima parte sviluppano aspetti più concreti. Quello di Elizabeth Achtemeier riflette sulla metodologia che il predicatore deve seguire per preparare il suo sermone a partire dai testi dell'AT. Da parte sua, D.P. Fuller, discute il tema dell'unità della Bibbia offrendo una soluzione analoga a quella di O. Cullmann: questa unità si troverebbe nel modo come tutti i libri che compongono il canone costituiscono parte e manifestano una stessa storia di salvezza che incominciando dal peccato da Adamo arriva a la redenzione operata da Cristo e alla sua risurrezione. Fuller, come Cullmann, non rinuncia a riconoscere la storicità degli eventi che costituiscono questa storia; co-

me lui però non riesce a cogliere il fatto dell'unità derivato anche dal fenomeno dell'ispirazione biblica.

La seconda sezione si apre con gli studi sulla Torah. La collaborazione di D.J.A. Clines (Dio nel Pentateuco) mette il lettore di fronte ad un dilemma. Esiste una lettura conforme al testo, secondo cui Dio è un Dio presente, parla, promette, salva e benedice. Ma proprio perché esiste un testo che ha un disegno su suoi lettori e desidera convincerli di qualcosa, il lettore è libero di fare una lettura «contro il testo», rifiutando l'ideologia che il testo suggerisce. In altri termini, per Clines il Dio del Pentateuco è un Dio misterioso, che non si conforma facilmente alle nozioni umane di corretto comportamento; questo potrebbe creare diverse letture del testo biblico; quello che nessuno può fare è disinteressarsi. Forse nel contributo di Clines manca un maggiore chiarimento sul perché una lettura deve prevalere su un'altra; la cui risposta in definitiva è perché esiste un'interpretazione autorizzata della Bibbia, che offre la più esatta idea su cosa è il vero Dio. L'articolo di F.W. Bush sull'«immagine d'Israele nella Torah», mostra l'importanza del concetto di «popolo di Dio», profondamente vincolato a quello di «promessa», e lo precisa con la categoria di «grazia e iniziativa divina» che implica una «responsabilità del popolo di Dio». La sua conclusione è che il Pentateuco presenta soltanto la parziale realizzazione delle promesse riguardanti il popolo di Dio: l'ultima realizzazione aspetterà il Figlio di Abramo (Mt 1,1) il quale attrarrà tutti i popoli a sé (Gv 12,32), e la cui morte e risurrezione porterà la grazia ed il giudizio di Dio. Infine, proposito di W.C. Kaiser jr nel suo studio e voler mostrare come far una buona lettura della Torah. Essa non si può considerare soltanto una collezione di divieti, rigide strutture e osservanze: è principalmente il racconto della benedizione e la promessa di Dio, offerte come dono gratuito a tutto il mondo, primo attraverso un uomo e dopo attraverso il popolo d'Israele; accanto a questo, la Torah insegna il modo come i credenti nella promessa devono agire, vivere e comportarsi. Questo traccia un cammino. Non è dunque un sistema rigido: ancora essa è utile per insegnare, addottrinare, correggere e portare l'uomo alla salvezza (2 Tm 3,16-17).

Dei profeti parlano J.D.W. Watts (immagine di Dio), L.C. Allen (immagini d'Israele) e C.E. Armerding (immagini per l'oggi). Per Watts, l'immagini di Dio nei profeti, come quella di sposo, genitore, piantatore, boscaiolo, anfitrione, ecc, sarebbero il risultato di due espressioni fondamentali: Yahweh Re e Yahweh come il divino Spirito, vicino a tutti quelli che lo cercano e che a lui rivolgono la loro preghiera. Yahweh è un Dio universale, trascendente e vicino. Per L.C. Allen, i profeti si sarebbero rifiutati di vedere le disgrazie della nazione da una prospettiva meramente politica. Loro insistettero che Israele e Giuda dovevano considerare le proprie cadute in una più alta dimensione, e si considerarono come interpreti della crisi in termini di comportamenti della volontà di Yahweh. C.E. Armerding infine ha tentato d'illustrare alcuni temi della letteratura profetica di

particolare importanza attuale, come sono i concetti di «amore» e di «perdono». Segnala l'alto significato che la parola «amore» ha nei libri profetici in contrasto con il senso banale che possiede nella letteratura romantica contemporanea: lì si tratta di un amore forte, inflessibile, che si trova fundamentalmente nella volontà di amare e non soltanto nel sentimento, benché sia anche un amore pieno di tenerezza. Ugualmente, il perdono di Dio fondato sull'amore e sull'azione redentrice non è un semplice cartaceo: ha una grande profondità e si è realizzato ad un grande costo, che il Nuovo Testamento illustrerà con la Croce di Cristo. Questo stesso mostra come il Dio dei profeti non sia né uno sdegnato giudice, né un inoffensivo vecchio gentiluomo: il suo amore non acquista una forma astratta ma si verifica nella particolarità del dramma della redenzione, manifestandosi, di fronte alla nostra cultura, ripiena di un cinico scetticismo, con la forza della piena disposizione al sacrificio, alla tenerezza e alla pienezza d'amore.

La terza parte, sui libri denominati nella Bibbia ebraica «Ketubim» (Scritti), presenta come collaboratori R.E. Murphy,, J. Goldingay e R.K. Johnston. Murphy sottolinea la continuità fra il Dio dei Ketubim e quello della Torah e dei Profeti. Aggiunge la letteratura sapienziale presenta uno sviluppo per quello che si riferisce al «mistero di Dio», cioè la sua incomprendibilità per la debolezza umana. Per Goldingay l'Israele dei Ketubim è in definitiva l'Israele che presuppone il NT. La tesi di Johnston, il terzo dei collaboratori di questa parte, è che la sapienza dell'AT ci può aiutare a ripensare al nostro mondo e alle nostre relazioni con Dio; in particolare, alla nostra risposta al dilemma ecologico, al problema etico-sessuale e al pluralismo culturale.

Nell'ultima sezione, l'articolo di J. Mouw su «Israel and the Church in the World» tenta di mostrare come la vita e la testimonianza di Israele può servire come risorsa perché le comunità cristiane possano prestare il loro servizio al mondo. La collaborazione offre idee pertinenti al dialogo ecumenico, benché in una visione cattolica della Scrittura, e guardando l'insegnamento ecclesiologicalo neotestamentario, non si possa condividere la sua pretesa per cui la diversità delle chiese si dovrebbe considerare come una benedizione. Infine, come abbiamo segnalato, mosso dall'interesse che D.A. Hubbard ha avuto per il libro di Osea e la teologia della creazione, W.A. Dyrness affronta suddetto argomento nella sua collaborazione. Segnala che la nuova alleanza promessa da Dio come si legge in Os 2 e che Geremia svilupperà (31,31-34), ha anche riflessi sulla creazione. La lista dei problemi esistenti nella natura dovrebbe servire per riconoscere quanto Dio sia provvidente e quanto erroneo sia l'atteggiamento umano di non riconoscere la nostra totale dipendenza al creatore. La nostra responsabilità verso l'universo creato deve dunque incominciare con l'annuncio delle realtà della nuova alleanza, perché questo annuncio realizzato in Gesù Cristo non soltanto non ci separa dai problemi del nostro ambiente ma ci rendono consapevoli che è soltanto questo il contesto in cui possiamo realizzarlo.

Un libro, dunque, che può risultare di interesse per gli studiosi dell'Antico Testamento con i limiti che una determinata teologia di base ha potuto implicare nella tessitura dell'opera.

Miguel Angel Tábet

A. FEUILLET, *L'accomplissement des Prophéties*, Desclée-Proost France, Paris 1991, pp. 181.

In questa recente opera, il noto esegeta dell'ordine dei sulpiziani, già professore d'esegesi del Nuovo Testamento all'Istituto Cattolico di Parigi (1952-1973) e membro dell'Accademia teologica pontificia di Roma, tratta con grande chiarezza e profondità la questione sull'unità della Sacra Scrittura, o meglio, il rapporto fra i due Testamenti in quello che riguarda il tema messianico. La tesi dell'autore diventa palese a mano a mano che si avanza nella lettura del libro: l'immagine di Cristo che ci offre la rivelazione del Nuovo Testamento, particolarmente i Vangeli, è inseparabile dalla sua preparazione progressiva mostrata nell'Antico Testamento. Feuillet esamina accuratamente questa lunga preparazione (rimandando a volte per motivi di brevità alle sue precedenti pubblicazioni) per mostrare come l'avvenuta realizzazione ha fatto il messaggio rivelato più credibile. Il titolo dell'opera, è ancora di più il sottotitolo «les annonces convergentes du sauveur messianique dans l'Ancien Testament et leur réalisation dans le Nouveau Testament», parlano abbastanza chiaro del tentativo dell'autore, che a noi sembra molto ben riuscito.

Il libro viene a riempire un vuoto che si era creato da quando C.H. Dodd scrisse *According to the Scripture* (Welwyn 1952; tr. fr.: Paris 1968; tr. it.: Brescia 1972); non perché non si fossero pubblicate opere che trattassero la questione che qui ci interessa, come per es. J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments*, Casterman, Tournai-Paris 1949<sup>2</sup>; S. AMSLER, *L'Ancien Testament dans l'Église*, Neuchâtel-Paris 1960; P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Seuil, Paris 1976; C. LARCHER, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, *Lectio divina* 34, Paris 1962; P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Desclée, Paris 1962<sup>2</sup>; ma perché mancava uno studio più in dettaglio e propriamente esegetico, e allo stesso tempo sintetico, che venisse a riproporre il tema nel nuovo ambito scritturistico che si è venuto a creare; ambito caratterizzato da un'esegesi che stenta a trovare un'armonia nei testi biblici, fra i testi di promessa e di realizzazione, quando non si pronunzia per un'aperta negazione dell'unità biblica. Si pensi alla questione messa in risalto per la teologia postbultmaniana sulla Scrittura come fonte della diversità delle chiese. Feuillet, si potrebbe dire, è venuto a dire come esegeta che

effettivamente la DV 16 non può non avere ragione quando afferma con autorità magisteriale che Dio, «il quale ha ispirato i libri dell'uno e dell'altro Testamento e ne è l'autore, ha sapientemente disposto che il Nuovo fosse nascosto nell'Antico e l'Antico diventasse chiaro nel Nuovo».

Feuillet divide la sua opera in due parti, che seguono un'Introduzione di carattere metodologico, in cui definisce il tema che affronterà e la struttura dell'opera. La prima è dedicata alle diverse concezioni che offre l'AT sul Salvatore messianico e la loro realizzazione nel Nuovo Testamento. Vengono così esaminate la concezione regale del Salvatore messianico, la concezione di un Salvatore sofferente ed esaltato, e la concezione trascendente del Salvatore messianico. Sul primo aspetto, si considerano i noti testi della Gn 49,8-12, Nm 24,17-18, 2 Sam 7,4-14, ed i diversi riferimenti alla profezia di Natan nell'AT, fra i quali i testi di Is 7, 9 e 11, per concludere mostrando il luogo che nel Nuovo Testamento occupa la concezione regale del Salvatore. Nel secondo caso, si esaminano i testi riguardanti il Servo di Yahweh, specialmente Is 52,13-53,12, ed il prolungamento di questi oracoli in Zc 9-14, per mostrare il suo riflesso sull'immagine del Messia sofferente nel NT. Nel terzo caso, infine, è soprattutto il testo sul Figlio dell'uomo di Daniele quello che viene preso in considerazione. Feuillet concluderà questa prima parte affermando che «la personne même de Jésus, Sauveur unique du genre humain, est vraiment le *Centre des Écritures, Ancien et Nouveau Testament: telle est, pensons-nous, la conviction la plus fondamentale que devraient retirer nos lecteurs de l'enquête que nous achevons maintenant*» (p. 101). Benché non si nasconde all'autore che su diversi punti ci sono ancora cose da completare ed approfondire, Feuillet sottolinea specialmente nella sua conclusione il fatto che le tre diverse correnti messianiche si svilupparono, senza che nessuna togliesse valore e consistenza alle altre due, fino ad arrivare ai tempi del Nuovo Testamento, dove troviamo una differenza capitale. È stato nel Nuovo Testamento, quando la rivelazione divina è arrivata alla sua piena manifestazione in Gesù, dove le tre diverse concezioni veterotestamentarie del Messia, così differenti l'una dall'altra che a prima vista sembravano inconciliabili, trovarono un accordo perfetto. E questo accordo scaturisce palesemente dall'esame, sia del rapporto dei sinottici fra loro, che del paragone fra la tradizione sinottica e Giovanni, e con l'epistolario paolino. In tutti questi casi si constata: i) una netta preferenza accordata alla sintesi fra il Messia sofferente d'Isaia ed il Figlio dell'uomo di Daniele; ii) il fatto che Gesù accetta il titolo di figlio di Davide, ma mai lo rivendica direttamente, perché Gesù evitava un'interpretazione terrestre e politica del Messia. In definitiva, dirà Feuillet, «Le grand fruit qui devrait résulter, croyons-nous, de notre long travail, c'est une confiance accrue en la solidité de la Révélation divine contenue dans l'Écriture» (p. 111).

Nella seconda parte, Feuillet prende come tema di studio l'Apocalisse, l'unico libro del Nuovo Testamento — afferma — che si presenta in maniera

esplicita come il compimento delle visioni profetiche dell'AT (p. 10). Il titolo di questa seconda parte chiarisce bene la pretesa dell'autore: «La manifestation glorieuse du Christ dans l'Apocalypse et ses rapports avec l'eschatologie du reste de l'Écriture». L'Apocalisse verrà commentato *per summa capita*. Le conclusioni costituiscono a sua volta un'indicazione sulla via da intraprendere per meglio conoscere ed interpretare l'Apocalisse. Feuillet segnala fra altre, il carattere sintetico dell'Apocalisse, che si tratta di visioni profetiche con tutto quello che questo genere letterario implica, e soprattutto, il fatto che nell'Apocalisse, le citazioni ed allusioni alle Scritture, sia soprattutto dell'AT, che degli scritti precedenti del NT, sono innumerevole, in modo tale che questo libro costituisce in molti casi la lettura cristiana più importante per tanti testi, come per es. della Gn 3,15, il cui solo brano del NT ad offrire palesemente una chiave di lettura è Ap 12; e qualcosa di analogo capita con i riferimenti del Cantico nell'Ap, libro in cui si fa palese come la tradizione cristiana già in epoca apostolica lo considerava un libro profondamente religioso.

Come sintesi del suo lavoro, Feuillet farà osservare come l'AT descrive il lungo cammino dell'umanità, e particolarmente, del popolo eletto, verso l'unico Salvatore di tutti gli uomini, cammino inaugurato fin dall'inizio (cf. Gn 3,15), e che conduce fino al Cristo dei Vangeli. «Quelle joie éprouvent ceux auxquels il est donné de faire une telle découverte! Contempler ainsi l'unique Sauveur constamment présent dans le cours de l'histoire, c'est tout autre chose que de le découvrir dans un livre!» (p. 177). Senz'altro, aggiunge Feuillet, è necessario comprendere il modo come il NT realizza quell'antica preparazione attestata dalla Scrittura; non si tratta soltanto di una sintesi di tutto quello che era stato annunziato: è superandolo considerevolmente che il NT compie le antiche profezie. Cristo, infatti, il figlio di Dio incarnato, fondendo gli antichi annunci, li supera immensamente, così che il cristiano non riuscirà mai ad esaurire le insondabili ricchezze di Cristo nei Vangeli.

Miguel Ángel Tábet

M. HENGEL - A. M. SCHWEMER (Hrsg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1991, pp. 495.

Anfang und Mittelpunkt der Verkündigung Jesu stellt die Frohbotschaft von der Ankunft des Reiches Gottes in seinen messianischen Heilstaten sowie insbesondere in seiner eigenen Person dar. Dabei knüpft er an die aus dem AT bekannte Vorstellung von der königlichen Herrschaft Jahwes an, wie sie sich

z.B. in den Jahwe-König-Psalmen ausdrückt. Die in diesem Buch gesammelten elf Aufsätze wollen dieses zentrale Thema der Verkündigung Jesu in seinen historischen und theologischen Rahmen stellen. Die Entwicklung des doppelten im Buchtitel ausgedrückten Aspektes — der der Königsherrschaft Gottes und der seiner Feier im himmlischen Kult — wird ausgehend von den in Qumran gefundenen Sabbatliedern, im Neuen Testament, in der rabbinischen Literatur und bis in die frühe patristische Literatur hinein verfolgt.

In seinem einführenden Referat *König und Vater. Streiflichter zur metaphorischen Rede über Gott in der Umwelt des Neuen Testaments* (21-43) geht Klaus W. MÜLLER «der Bezeichnung Gottes als König» — die ja sowohl im AT als auch im NT, aber auch bei heidnischen Autoren begegnet — sowie «dem Verhältnis dieser beiden Namen Gottes, *König* und *Vater*» nach (26). In der Verkündigung Jesu wird die aus dem AT bekannte «Königsherrschaft Gottes genauer bestimmt und ausgelegt als Herrschaft des Vaters» (29). Bei den Griechen, insbesondere bei Aristoteles (29-36) «(wird) das Idealbild des Königs mit den Zügen des Vaters gemalt. Nicht umgekehrt» (36). In hellenistischer Zeit gestaltet sich unter persischem Einfluß auch die biblische Gottesvorstellung nach dem Bild des Großkönigs (37-41). Dabei besteht «ein wesentlicher Aspekt» darin, «daß er König *gegen* die Könige der Welt ist» (41). In der Popularphilosophie der Kaiserzeit schließlich findet sich «eine ausgesprochen ethische Verwendung der Vorstellung des Königtum Gottes» (41). K.W. Müller kommt zu einer doppelten Schlußfolgerung (43): Gottesbilder unterliegen einem geschichtlichen Wandel; allerdings in geringerem Maße jene, «die aus dem Bereich menschlicher Primärerfahrung genommen sind», wie z.B. das Vater-Bild; in größerem Maße jene, «in denen sich die gesellschaftlichen Verhältnisse einer Epoche widerspiegeln», wie z.B. Gott als König.

Ausführlich behandelt Anna Maria SCHWEMER das Thema *Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran* (45-118). Mit einer Reihe von kritischen Hinweisen auf die relativ neue Veröffentlichung von O. CAMPONOVO, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, OBO 58 (1984), stellt sie zunächst die Problemlage fest: «Gerade aus der "Sekte" in Qumran kommt der wichtigste vorchristliche jüdische Text, der die Heilsgabe Gottes als Gottes Königsherrschaft beschreibt» (47). Gemeint sind die 1985 von Carol A. NEWSOM edierten Sabbatlieder aus Qumran und Masada (*Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Harvard Semitic Studies 27), die «den Gottesdienst der Engel im himmlischen Heiligtum (beschreiben)» (48) und schon auf den ersten Blick dadurch auffallen, daß allein in den erhaltenen Stücken Gott 55mal als König und seine Herrschaft 21mal als *malkut* bezeichnet wird. «Dieser Sprachgebrauch ist in dieser Dichte im antiken Judentum einzigartig. Erst in den späten Königslitaneien der Hekhalot-Texte begegnen uns wieder ähnliche Häufungen» (48).



In einem zweiten Abschnitt (49-58) untersucht die Autorin die drei charakteristischen Elemente der Gattung *Sabbatlied* (Sabbat, Engelpreis und Königtum Gottes) in den einschlägigen alttestamentlichen Texten sowie vor allem im Jubiläenbuch und kommt zu dem Ergebnis, «daß die entscheidenden Merkmale der Sabbatlieder durch das Jubiläenbuch für die *vorqumranische* Zeit und durch die Verwendung der Qedusha am Sabbat für das frühe palästinische Judentum belegt sind — und letzteres sich wahrscheinlich auf den Gebetsgottesdienst der Priester im Tempel zurückführen läßt» (58). Entsprechend geht es im dritten Abschnitt um *das alttestamentliche Vorbild: Jabwe-König-Psalmen und der Lobpreis des himmlischen Hofstaates* (58-64), wobei die Autorin besonders auf parallele Formulierungen und Vorstellungen in den späten Ps 103,19-22 und Dan 3,52-90 (LXX) hinweist.

Was *die Funktion der Sabbatlieder* (64-76) angeht, so hatte schon C. Newsom vermutet, daß sie im Zusammenhang mit der Legitimierung der qumranischen Priesterschaft gegenüber dem Jerusalemer Tempel stehen dürften. A. M. Schwemer geht nun der Frage nach, ob dies «auch eine Erklärung für den ungewöhnlich häufigen Gebrauch von *malkut* in den Sabbatliedern bietet» (65). Sie kommt zu dem interessanten Ergebnis, daß die Priesterschaft in Qumran, auch wenn sie den neuen eschatologischen Tempel im irdischen Jerusalem erst noch erwartet, nach ihrem eigenen Selbstverständnis schon jetzt die gegenwärtige Königsherrschaft Gottes im gemeinsamen Lobpreis mit den Engeln im himmlischen Heiligtum liturgisch vollzieht (76).

Im fünften und längsten Abschnitt, *Der Zyklus der Sabbatlieder* (76-115), dem eigentlichen Herzstück des gesamten Aufsatzes, bespricht die Autorin, im Anschluß an die Textrekonstruktion von C.A. Newsom, eingehend die erhaltenen Fragmente eines jeden der dreizehn Sabbatlieder, besonders ausführlich den gut erhaltenen zentralen Psalm 7, sowie den ihn vorbereitenden Psalm 6; der Text des wohl ebenfalls wichtigen Psalm 8 ist leider zu fragmentarisch überliefert. Im abschließenden Abschnitt *Zusammenfassung und Ausblick* (115-118) hebt sie noch einmal die Bedeutung der Sabbatlieder zum Thema der Königsherrschaft Gottes hervor: «durch ihren theologisch tief reflektierten Sprachgebrauch (werfen sie) ein deutliches Licht auf das ausgeprägt kultisch-präsentische Verständnis von *malkut*» im qumranischen Judentum (115). «Der präsentische, kultische Sprachgebrauch von *malkut* bei der Beschreibung des himmlischen Gottesdienstes steht nicht im Gegensatz zur endzeitlichen Hoffnung, die den neuen eschatologischen Tempel auf dem irdischen Zion erwartet, sondern erklärt sie. Im Himmel ist ewige Gegenwart, was auf Erden in der Heilszukunft erwartet wird» (116f). Von daher fällt auch neues Licht auf einige Aspekte von Hebr und Apk. «Die eschatologische Erwartung der Gottesherrschaft auf Erden hat ihren Grund in der präsentischen kultischen Feier der Königsherrschaft Gottes im Himmel!» (117). Auch einige

Paulustexte stehen dem essenisch-kultischen Verständnis von der Königsherrschaft Gottes nahe. Im Unterschied dazu setzt die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft zwar die liturgische Sprache seiner Zeit voraus, ist aber inhaltlich ganz anders gefüllt, indem er die «*βασιλεία* Gottes, des gütigen Vaters, als Gabe Gottes an die Sünder» verkündet (117).

Der Beitrag von Helmut MERKEL, *Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu* (119-161) geht der Frage nach, «was denn inhaltlich die Rede Jesu von der Gottesherrschaft bedeute» (119). Der forschungsgeschichtliche Überblick (120-135) mündet in die Diskussion und Rechtfertigung des von E. Käsemann vorgeschlagenen Unableitbarkeitsprinzips (132-135). Die sich daran anschließende Besprechung der Worte von der *nahen* Gottesherrschaft kommt zu einem für Merkel eindeutigen Ergebnis: «Es gibt zwar Hinweise darauf, daß Jesus an eine künftige Basileia gedacht hat, aber der Zeitfaktor wird in keinem auch nur mit einiger Sicherheit als authentisch anzusehenden Logion thematisiert» (142). Im Gegensatz dazu ergibt sich aus den Jesusworten, in denen von der *gegenwärtigen* Gottesherrschaft die Rede ist (142-150), eine klare Gesamtaussage: «Da wo Jesus Menschen heilt, und da, wo Jesus Menschen das Heil Gottes ansagt, da ist die Gottesherrschaft angebrochen» (150).

In einem weiteren Abschnitt, *Der Mensch unter der Herrschaft des gütigen Gottes* (150-159), versucht der Autor näher zu konkretisieren, «wie Jesus die Gegenwart der Gottesherrschaft verstanden hat» (150). Stichworte dafür sind «der Gnaden- und Geschenkcharakter der Gottesherrschaft» (152), das damit gegebene Ende der Tora (153f), sowie der in dieser Verkündigung liegende ungeheure Autoritätsanspruch vonseiten Jesu selbst (158f). Nach einer kurzen Besprechung derjenigen Logien, die von der zukünftigen *Vollendung der gegenwärtigen Gottesherrschaft* handeln (159f), wie die Gleichnisse vom Senfkorn, vom Sauerteig und von der selbstwachsenden Saat, bietet Merkel in sechs Punkten eine thesenartige Zusammenfassung dessen, was seines Erachtens die Verkündigung Jesu von der Gottesherrschaft beinhaltet und zugleich seine Eigenart gegenüber apokalyptischem Denken ausmachte (161).

Der Beitrag von Martin HENGEL, *Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich* (163-184), stellt eine erweiterte Fassung eines vor nunmehr zehn Jahren veröffentlichten Aufsatzes dar: «Theologische Beiträge» 4 (1983) 201-216. Der Autor betrachtet den Dialog des Pilatus mit Jesus nach Joh 18,33-19,16 als «das Herzstück der johanneischen Passionsgeschichte». «Das Königtum Jesu durchzieht diesen Text wie ein roter Faden. Zwölfmal erscheint der Titel *βασιλεύς* als das Stichwort der Anklage, und dreimal in der Antwort Jesu der Hinweis auf seine *βασιλεία*, eine für das NT einzigartige christologische Konzentration dieser beiden Begriffe» (165). Im Unterschied zu den Synoptikern ist im 4. Evangelium «die Herrschaft des Christus, und d.h. zugleich das Heil, eine bereits gegenwärtige, wirksame Macht». «Das Sterben

Jesu bedeutet gerade beim 4. Evangelisten das *eine* entscheidende, das die Inkarnation abschließende Heilsereignis» (172). Andererseits erscheint «im Gegensatz zu der betonten Hervorhebung des Königtums Christi in der Passionsgeschichte» die *Königsherrschaft Gottes* nur zweimal im 4. Evangelium (Joh 3,3.5) (177f).

Die johanneische Passionsgeschichte will aber auch — so Hengel — «auf dem historisch-politischen Hintergrund seiner Zeit, der Auseinandersetzung zwischen Juden, Römern und Christen vor und nach der Tempelzerstörung 70 n.Chr. verstanden werden» (167). Sie «setzt darum nicht nur die Kenntnis der politischen Messias Hoffnung des Judentums, sondern auch die Erfahrung von Christenprozessen vor römischen Behörden und von jüdischen Anklagen voraus» (174).

In fünf Punkten faßt der Autor schließlich das seiner Meinung nach Eigentümliche an der johanneischen Darstellung des Königtums Jesu im Prozeß vor Pilatus zusammen (182f): «Mir scheint, daß jener Dialog zwischen Christus und Pilatus den eigenwilligsten Beitrag des Neuen Testaments zu dem spannungsreichen Verhältnis von Reich Christi, Kirche und Staat darstellt, der in seiner Kompromißlosigkeit vielleicht auch der bedeutsamste ist» (183).

In dem kurzen, aber instruktiven Aufsatz von Hermut LÖHR, *Thronversammlung und preisender Tempel. Beobachtungen am himmlischen Heiligtum im Hebräerbrief und in den Sabbatopferliedern von Qumran* (185-205), unternimmt der Verfasser, wie schon der Untertitel anzeigt, den Versuch, den Vorstellungshintergrund der Rede vom himmlischen Heiligtum im Hebräerbrief mit den Sabbatopferliedern von Qumran zu vergleichen, um so die Exegese eines zentralen Themas von Hebr zu erhellen.

Die recht umfangreiche Untersuchung von Naoto UMEMOTO, *Die Königsherrschaft Gottes bei Philon* (207-256) gliedert sich, nach einem kurzen einleitenden Abschnitt über Philons Definition und exegetischer Herleitung des heiligen Gottesnamens JHWH (208-212), in drei Hauptabschnitte, in denen zunächst Philons Verständnis der Königsherrschaft Gottes näher beschrieben wird (212-225); dann, im Rahmen der vielen "Kräfte Gottes", die beiden wichtigsten und eng miteinander verbunden Hauptkräfte, nämlich die schöpferische und die königliche Kraft dargestellt werden (226-241); und schließlich einige der Auswirkungen der himmlischen Königsherrschaft Gottes auf die verschiedenen Formen von irdischer Königsherrschaft aufgezeigt werden (241-255): sei es in der Gestalt des idealen bzw. im Gegensatz dazu des gottfeindlichen Herrschers; sei es in Anwendung auf den priesterlichen Dienst des jüdischen Volkes gegenüber der Menschheit bzw. der vergleichbaren Rolle des einzelnen Weisen.

Die folgenden vier Beiträge, die der rabbinischen Literatur gewidmet sind, sollen hier nur kurz skizziert werden. — Beate EGO, *Gottes Weltherrschaft und*

die Einzigkeit seines Namens. Eine Untersuchung zur Rezeption der Königsmetapher in der Mekhilta de R. Yishma'el (257-283). Ausgehend von der Feststellung, daß «die Metapher von Gottes Königtum, die Israel aus der kanaanäischen Mythologie rezipierte und vom Jahweglauben her neu begründete, auch in der jüdischen Literatur in der Zeit nach der Zerstörung des Tempels eine bedeutsame Rolle (spielte)» (257), versteht die Autorin diese ihre Untersuchung zu einem der frühesten rabbinischen Texte «als Baustein zu einer ... 'Geschichte der Königsmetapher'» (258). Auf die Interpretation der einschlägigen Textpassagen (258-281) folgt eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse (281-283).

Ebenfalls dem judaistischen Bereich gewidmet ist der Aufsatz von Thomas LEHNHARDT, *Der Gott der Welt ist unser König. Zur Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes im Shema und seinen Benediktionen* (285-307). Sein «Beitrag will exemplarisch zeigen, wie die Rede von Gott als dem einzigen wahren König Israels und der Welt im Shema ... seit der rabbinischen Zeit Form angenommen hat» (285). Dieses Untersuchungsgebiet erweist sich einerseits für das Thema noch ergiebiger als die exegetische Tradition der Rabbinen, andererseits gestaltet sich die theologische Interpretation aufgrund der oft formelhaften Verwendung des Königstitels als schwieriger, weshalb der Autor auch die liturgischen Diskussionen aus der rabbinischen Literatur mit heranzieht.

Gleichfalls mit einem Thema aus der nachchristlichen jüdischen Literatur, und zwar mit einem Abschnitt aus der Hekhalot-Literatur, befaßt sich der zweite Beitrag von Anna Maria SCHWEMER in diesem Band: *Irdischer und himmlischer König. Beobachtungen zur sogenannten David-Apokalypse in Hekhalot Rabbati §§ 122-126* (S. 309-359). Nach Meinung der Autorin «ist dieser Text ein gutes Beispiel für die lebendige Weiterbildung der theologischen Beschäftigung mit Gottes Königtum» in der frühen mystischen Literatur des Judentums (309f).

Den vierten und letzten Beitrag zur Judaistik stellt ein weiterer Aufsatz von Beate EGO dar: *Der Diener im Palast des himmlischen Königs. Zur Interpretation einer priesterlichen Tradition im rabbinischen Judentum* (361-384). Das Motiv vom himmlischen Priesterdienst, wie es sich bereits in vorchristlicher jüdischer Zeit findet, wird nach der Zerstörung des Tempels von der rabbinischen Literatur rezipiert und auf unterschiedliche Weise neuinterpretiert.

Die den Band abschließende Untersuchung von Christoph MARKSCHIES, *Platons König oder Vater Jesu Christi?* (385-439) knüpft in mancherlei Hinsicht an das Einleitungsreferat von K.W. Müller an, führt aber gleichzeitig die Thematik bis in die frühe Patristik fort. Wie bereits aus dem Untertitel hervorgeht — *Drei Beispiele für die Rezeption eines Gottesepthetons bei den Christen in den ersten Jahrhunderten und deren Vorgeschichte* — versucht der

Autor im ersten Teil seiner Studie, die Vorgeschichte der Königsmetapher eines wohl pseudonymen Platonbriefes zu ermitteln (387-418), um dann im zweiten Teil (418-438) drei verschiedene Typen christlicher Rezeption aufzuzeigen, und zwar bei Apologeten wie Justin und Athenagoras, bei Clemens von Alexandrien und am Beispiel der Reaktion des Hippolyt *gegen* eine solche Rezeption durch die Valentinianer.

Drei ausführliche Register runden den Band ab: ein 14-teiliges (!) Stellenregister (441-473), das außer den Bibelziten auch die qumranische, die jüdisch-hellenistische, die rabbinische Literatur, die patristische und die pagane antike Literatur auführt. Dazu ein Autorenregister (474-481), sowie ein Sach- und Personenregister (482-493). Schließlich ein doppeltes Verzeichnis griechischer bzw. hebräisch-aramäischer Ausdrücke (493-495).

Das Buch bietet einen guten Überblick über den aktuellen Stand der Forschung, manche neue und interessante Einsichten, sowie viele Anregungen zum eigenen Weiterdenken und Forschen. Man muß nicht in allem die Auffassung der Autoren teilen, um diesen Band bzw. einzelne Beiträge mit Interesse und Gewinn zu lesen. Vor allem Judaisten und Neutestamentler, aber auch Alttestamentler werden den Autoren und Herausgebern dankbar sein.

Klaus Limburg

R. PENNA, *L'Apostolo Paolo. Studi di Esegese e Teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 712.

Il prof. Penna, ordinario di esegesi del Nuovo Testamento alla Pontificia Università Lateranense, offre in questo denso volume una raccolta di studi su Paolo e sulla teologia paolina che, pur non essendo alcuni di essi facili da capire di primo acchito, sono — come dice la presentazione del libro — «ricchi e stimolanti». Si tratta infatti di 15 saggi di storia ed esegesi e di 14 studi di teologia paolina, preceduti da un'introduzione al paolinismo, che ben riflettono i suoi anni di attività docente.

Nell'«introduzione al paolinismo» il prof. Penna determina le premesse e i punti di partenza dello studio nonché le regole del gioco. Secondo lui è necessario distinguere fra il «paolinismo di origine» — ciò che avrebbe a che vedere con il Paolo storico e le sette lettere che la critica moderna considera come autentiche —, e il «paolinismo di tradizione» — che comprenderebbe le altre sei lettere che portano il suo nome; riguardo a queste, la critica non è tanto unanime —. Nel primo si troverebbe la cristologia come punto centrale e la giustificazione per mezzo della fede senza le opere della legge. Nel secondo ci sarebbe una te-

matica più ampia e diversa, evitando allo stesso tempo di vedervi un fenomeno di degradazione e di corruzione del pensiero paolino.

Riguardo agli «ebrei nell'epoca di Paolo» (pp. 33-63), l'A. sottolinea — oltre a rilevare i loro usi e costumi — il fatto che non fossero una comunità unita con un solo capo e che non fossero in molti a parlare con l'Apostolo. Il panorama che se ne ricava sarebbe piuttosto «scialbo e piatto», dove nulla emerge dal quotidiano e dove, pur avendo esercitato una certa influenza nella società romana, non vi è alcun spessore culturale. Sulla chiesa di Roma tratta — anche se non in modo esclusivo — lo studio sulla «configurazione giudeo-cristiana nella Chiesa del I secolo» (pp. 64-76), mettendo in risalto il fatto che la comunità rappresentasse un giudeo-cristianesimo moderato — anche rispetto alle tendenze giudaizzanti — e fedele alla propria tradizione (p. 72). Nella lettera ai Romani Paolo si rivolge a tutti, senza distinzione (p. 69). Ed è questa lettera quella che occupa gli studi più numerosi (ben sei di essi, oltre ai primi due che descrivono l'ambiente della comunità di Roma), e — a mio avviso — i più profondi e riusciti del volume: si analizzano i suoi aspetti narrativi — Penna ne individua sei —, dove spiccano la narrazione del *kerygma* cristologico, quella di personaggi e fatti biblici e quelle che contengono elementi biografici e autobiografici (pp. 111-125). C'è anche un saggio sulla «predicazione missionaria» (pp. 126-134). Nel cap. 3 di Romani si studia tanto la «funzione strutturale» degli otto primi versetti (pp. 77-110) come i «diffamatori» che si possono scorgere in Rom 3,8 («come alcuni affermano che diciamo delle bestemmie...»). In questo ultimo caso non è che Paolo faccia una reprimenda ai cristiani: chiarisce piuttosto il proprio vangelo davanti agli accusatori, ben noti alla comunità (pp. 135-149). Nello studio di «Rom 6,1-11» si ribadiscono diversi aspetti dell'unione del peccatore con la morte di Cristo e con il suo sacrificio espiatorio nel battesimo.

Sul concetto rabbinico della *'aqedah* (letteralmente significa «azione di legare»). In questo caso vuol dire il sacrificio di Isacco, prima legato da Abramo), si analizza il sacrificio di Isacco alla luce di Rom 8,32. Ravvisandolo nei diversi *targumim* (pp. 178-181) si scopre come la *'aqedah* si collegava al sacrificio quotidiano del tempio e alla solennità di capo d'anno, ma non sembra con chiarezza alla pasqua (p. 183). Interessante l'avvertenza metodologica (p. 191, nota 41) riguardante i testi rabbinici posteriori che alcuni pretendono di usare per spiegare la fase preradazionale del testo paolino. L'A. conclude che la *'aqedah* si poggia più su Genesi 22 e sulla figura isaiana del servo sofferente, che sulla *bagadâb* (spiegazione orale o scritta di carattere legalistico) giudaica posteriore (pp. 197s), pur rilevando il fatto che il NT è anche un testimone, almeno indiretto dell'evoluzione del motivo della *'aqedah*.

Cinque saggi sulle lettere ai corinzi presentano degli spunti interessanti. Lo studio sul «vangelo come potenza di Dio» (pp. 200-212) rileva il vincolo inscindibile fra la  $\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\iota\varsigma$   $\Theta\epsilon\omicron\upsilon\breve$  come potenza del vangelo, e la risurrezione di Gesù

Cristo. Nel conosciuto passo del *tempus breve est* si scorgono dei paralleli fra il «testo e quello di Diogene il cinico», dai quali si trae un rapporto formale e contenutistico (pp. 213-222). Specialmente stimolante è la conclusione del saggio sull'amore («l'amore è la cifra compendiosa di tutto il mistero cristiano a partire dai suoi più reconditi fondamenti teologici fino alle sue più tangibili fruttificazioni etiche») a cui si è arrivati attraverso l'analisi dei diversi sensi, confrontati con una lettura filosofica e cristiana del testo in 1 Cor 13. Esso si collega poi agli «aspetti ecclesiologici dell'agape in Paolo» (pp. 575-592) studiati in un contesto epistolare più ampio. Alcune tesi gnostiche si intravedono poi nel contrasto fra «Adamo e Cristo a proposito della risurrezione» (pp. 240-268), dove — soffermandosi specialmente in 1 Cor 15,45 — si scopre la promozione dell'uomo integrale da «psichico» a «pneumatico» e da «terreno» a «celeste». Penna indica come Paolo si serve di questa terminologia per presentare degli spunti teologici sulla risurrezione. Nel saggio su 2 Cor 10-13 non si cerca di individuare gli avversari — tema peraltro abbondantemente trattato — ma di gettare qualche nuova luce sul testo, servendosi dell'analisi del linguaggio (pp. 304-316), dove spunta — secondo l'A. — l'identificazione di οἱ ὑπερβλᾶν ἀπόστολοι con i ψευδοαπόστολοι, vale a dire fra i super-apostoli e gli pseudoapostoli.

Fra i saggi chiamati di «teologia e spiritualità» spicca quello sul «peccato e redenzione» (pp. 379-394), uno dei capisaldi della teologia paolina. Si afferma che il peccato in quanto tale non è mai stato un tema centrale delle formule del *kerygma* cristiano, almeno in modo tematizzato (p. 379). Ma questo, a mio avviso, non gli toglie importanza, perché la morte e risurrezione di Gesù-Cristo, in quanto redentrice e liberatrice tocca il tema del peccato indirettamente. Si sottolinea poi che il peccato — in Paolo, come in Giovanni — si trova piuttosto al singolare, essendo perciò qualcosa in cui l'uomo si trova, un punto di partenza (p. 381). Poi si studiano i diversi vocaboli impiegati per designare il peccato, e si accenna alla pericope di Rom 5,12, mentre si approfondisce l'origine e l'estensione del peccato. Infine si analizza il concetto di redenzione. In stretto collegamento tematico con questo saggio si trovano il tema del «sangue di Cristo nelle lettere paoline» (pp. 395-417) dove il termine αἷμα (sangue) è studiato in rapporto ai verbi tematicamente vicini, e il tema della «sapienza e stoltezza della croce».

Riguardo all'«uso del Vecchio Testamento» in Paolo (pp. 436-469), siamo di fronte ad uno dei saggi più illuminanti dell'opera. Se il principio ermeneutico paolino è la fede cristiana, si vede che paradossalmente — secondo l'A. — essa si è formata partendo «dall'evento-Cristo e dalla sua esperienza», e solo secondariamente ha cercato la propria conferma nell'AT (p. 442). Vale la pena osservare con il prof. Penna che l'AT in quanto legge viene rifiutato da Paolo, mentre in quanto promessa è considerato alla base del cristianesimo (p.454ss). Assieme a questo articolo si trova lo studio sulla «legge in Paolo e Giacomo» (pp. 470-495). Compito difficile quello di fare il paragone, vista la polivalenza del concetto nei

due scritti e il contesto polemico in cui frequentemente si trova la legge nell'Apostolo, senza tener conto dell'evoluzione del pensiero paolino rispetto al tema (cf pp. 496ss). Oltre all'analisi statistica del termine, spicca un tema che serve da filo conduttore al volume: si tratta del fatto che, davanti a Cristo, la legge per Paolo vale ben poco, mentre il dato primario del cristiano è la libertà che Cristo stesso ci ha guadagnato (pp. 515s). In questo studio sembra ben messo in risalto il fatto che Paolo respinge il valore soteriologico o di mediazione salvifica della legge, che compete soltanto a Cristo (p. 509). Così si capisce l'affermazione dell'A. rispetto alla respinta paolina del Vecchio Testamento in quanto legge, pur riconoscendo il suo ruolo di pedagogo.

Riguardo al rapporto fra «legge e sapienza» Paolo concepisce, alla stregua del giudaismo, la legge come sapienza divina, ma allo stesso tempo la ridimensiona in tre punti: a) la legge si riduce a potere del peccato, nel senso in cui essa è pedagogo che sottomette alla servitù, è fonte di conoscenza del peccato e occasione per cometerlo ed è uno stimolatore dell'ira divina; b) essa si compendia nell'unico comandamento dell'amore; c) viene sostituita con la legge di Cristo (pp. 525-531). L'Apostolo demolisce pertanto lo schema giudaico legge-sapienza, proprio perché identifica Cristo con la σοφία, non lasciando poi molto spazio al νόμος dell'antica alleanza.

Nel saggio sulla «morale paolina» (pp. 550-562) si ravvisano i debiti culturali, il rapporto con l'insegnamento di Gesù e il problema ermeneutico, badando inoltre a determinare la relazione fra l'indicativo e l'imperativo in Paolo, fra i precetti e i consigli dell'Apostolo. Riguardo la «laicità» (pp. 563-574) si sottolinea inizialmente che nel giudaismo la differenza fra sacerdoti e laici radicava nelle appartenenze tribali, mentre nel cristianesimo esiste un solo sacerdote, dalla cui mediazione partecipano i battezzati. Penna mette in risalto la figura di Paolo come testimone di prim'ordine di questa originalità cristiana e lo fa in due versi: a) nell'evento salvifico — chiamata universale e uguaglianza fra i membri — e b) nella natura e nelle funzioni dell'«ekklēsia», il concetto di Chiesa in Paolo. In rapporto con le categorie relative al culto, Paolo avrebbe equiparato la predicazione del vangelo all'offerta sacrificale dell'antica alleanza (pp. 568-571). L'A. trova qui una equivalenza che è allo stesso tempo superamento.

Non si può non lodare l'immane erudizione e l'autorità sugli studi paolini dimostrata dal prof. Penna lungo questi saggi e articoli. Mi si permetta comunque alcune amabili osservazioni che penso possano essere di qualche utilità. In primo luogo si nota che la prima parte è stata chiamata «storia ed esegesi», mentre quella seconda è intitolata «teologia e spiritualità». Se si tiene conto che una vera esegesi non può distaccarsi dalla teologia — altrimenti si rischia di non capire l'autore, visto che non si tratta affatto di testi soltanto letterari —, la divisione non dovrebbe contrapporre le due discipline ma integrarle, anche se si tratta di contrastare un linguaggio ormai diventato comune.



D'altra parte è chiaro che il tema dell'autenticità delle lettere paoline è molto impegnativo, specialmente riguardo a quelle che vengono chiamate dall'A. lettere del «paolinismo di tradizione». Riguardo a quest'ultimo dice il prof. Penna che presenta una tradizione «talmente sfaccettata da sorprenderci che all'unico Paolo potessero rifarsi ambienti ecclesiali tanto diversi, come lo sono per esempio quelli presupposti dalla lettera agli Efesini, dalle lettere Pastorali e da un Marcione con le rispettive, diverse, e a volte divaricanti, soluzioni tanto ermeneutiche come istituzionali» (p. 27). Certo, non è facile determinare se un brano risale a Paolo o a un suo discepolo. Le stesse analisi di linguaggio che il prof. Penna fa lungo i diversi studi fanno vedere che gli argomenti impiegati in alcuni casi possono dare adito ad affermare il contrario. Inoltre, studi recenti sul linguaggio in Paolo hanno gettato nuova luce sul problema (specialmente l'opera di K.J. Newmann, *The Authenticity of the Pauline Epistles in the Light of Stylostatistical Analysis*, Scholars, Atlanta 1990). Per fare un esempio, è difficile negare che il verbo ἀνακεφαλαιοῦσθαι (ricapitolare) di Ef 1,10, citato spesso come modello di linguaggio post-paolino, non risalga allo stesso autore di Rom 13,9, dove si trova ugualmente (quest'ultimo passo citato nella p. 529). Negli «atteggiamenti di Paolo verso l'AT» capita qualcosa di simile riguardo alle citazioni veterotestamentarie che si trovano nelle diverse lettere (ad es. p. 436, nota 1, dove si presentano dei «modelli» di citazioni dell'AT nelle lettere paoline e post-paoline). Inoltre l'A. ribadisce — a proposito di un brano di 1 Tes nell'articolo sull'«atteggiamento di Paolo verso gli ebrei» (pp. 332-366) — che «è sempre un sano principio ermeneutico il non volere armonizzare ad ogni costo lo scritto di un autore con quelli successivi, come se in lui non fosse possibile un'evoluzione». E questo, a mio parere, è proprio quello che accade in alcuni passi delle lettere agli Efesini e Colossesi di cui — specialmente di quest'ultima — non pochi autori stanno riconsiderando un legame più stretto con la teologia e la persona dell'Apostolo.

Sono pochi gli errori di stampa in un lavoro così esteso. Quasi sempre le parole greche sono presentate in lingua originale, mentre in alcuni casi vengono trascritte (ad esempio, nelle pp. 158, 222, 508, 576s, 584, e nei saggi n. 12, 14, 18, 20, 26, 29 e 30) il che deve obbedire quasi sempre al fatto di essere una raccolta e non un lavoro unitario. Alcune imperfezioni da rilevare: p. 161: συνεσταυρώθη invece di σωέσταυρωθη; 224: *kath'hyperbolēn* invece di *hath'hyperbolēn*; 280: ἕκαστος invece di ἔχαστος; 317: σάρκα invece di δάρκα; 393: Gal 2,20 invece di Gal 1,20; 398: ἀποθνήσκω invece di ἀποθνήσχω; 448, nota 29: Wilkens invece di Wilckens; 535: ἡμῶν invece di ἡμῶν; 557: *Heilsweg* invece di *Heisweg*.

Bernardo Estrada

L. MELINA, *Morale: tra crisi e rinnovamento*, Ares, Milano 1993, pp. 109.

La breve opera del professor Melina si colloca nella stessa linea di pensiero di altri lavori interessanti, come l'ormai celebre *Viventi in Cristo* di Carlo Caffarra, o il recente *An Introduction to moral theology* del moralista americano W. May. Sebbene l'autore vuole giustificare la brevità del libro affermando che è solo il frutto delle sue lezioni introduttorie alla teologia morale fondamentale presso l'Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia (di fatto il libro viene pubblicato dentro della collana di manuali dell'istituto), credo che si possa affermare che è qualcosa di più. Le note occasionali in vista delle lezioni nell'istituto pressero forma più organica in occasione di un corso di aggiornamento per sacerdoti diocesani nel 1992. Così, i due avvenimenti diedero modo all'autore non solo di riflettere sulle questioni più dibattute nella letteratura internazionale in materia, ma anche di cercare un linguaggio per quanto possibile semplice al fine di rendere comprensibili delle problematiche certamente complesse e difficili. E ci è riuscito, tanto per chiarezza quanto per la valentia con cui parla di autori e situazioni concrete.

Il libro viene quindi articolato in torno a quattro argomenti. Nel primo capitolo si tratta della situazione generale della morale cattolica, alla luce delle sfide del rinnovamento richiesto alla teologia morale dal Concilio Vaticano II. Il capitolo è, a mio avviso, fortemente dipendente dei lavori di Servais Pinckaers, il che ha il vantaggio di evidenziare con chiarezza la reale dimensione e i motivi della crisi della morale cristiana, ma è ancora mancante sul piano propositivo di una morale radicata nella persona.

Nel secondo capitolo Melina riesce a spiegare con lucidità e in un modo chiaro il difficile problema degli assoluti della morale. Devo dire che il termine *moral absolutes*, di origine anglossassone, non mi soddisfa del tutto come sostitutivo dell'esistenza di azioni *secundum se mala* di san Tommaso. Credo che la difficile comunicabilità della morale cristiana con la cultura attuale non trova vantaggio alcuno con l'uso di questa terminologia, soprattutto in paesi di cultura latina. Comunque, molto più importante che l'aspetto terminologico è la profondità con cui si riesce a smontare le proposte del proporzionalismo.

Il delicato argomento del rapporto tra libertà e peccato, e la nozione di opzione fondamentale sono l'oggetto del terzo capitolo. Come si può apprezzare Melina non si nasconde di fronte ai principali problemi della morale contemporanea. In questo capitolo ci è sembrato trovare una maggiore maturazione dell'impostazione antropologica personalista, forse anche per la maggiore attenzione che lo stesso magistero ha prestato all'argomento (cf. *Reconciliatio et poenitentia*, 17). Il dramma della libertà e la possibilità del peccato trovano spiegazione soltanto all'interno della misericordia divina, dove il peccato si trasforma — in Cristo — nella *felix culpa*.

Ultimo tema sviluppato è quello della natura e della formazione della coscienza nell'interno della Chiesa e in rapporto al magistero ecclesiastico. Come lo stesso autore segnala nell'introduzione, sullo sfondo di tutta la problematica e con evidenti immediate connessioni sta la discussione di precetti morali specifici (espressione molto più bella che quella degli assoluti morali), con particolare riferimento all'*Humanae vitae*. Ciò è dovuto non solo alla circostanza di un insegnamento di morale fondamentale che viene impartito in un Istituto come quello dove l'autore insegna, ma anche al fatto che in questi venticinque anni, l'Enciclica di Paolo VI è stata la pietra di paragone o d'inciampo della morale. Mi auguro che il libro del professore Melina abbia la diffusione che merita tra gli studenti e gli adetti al lavoro, e serva a illuminare positivamente questo dibattito.

Hernán Fitte

S. PINCKAERS *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Ares (Coll. Ragione & Fede), Milano 1992, pp. 607.

Nel necessario e lodevole sforzo per rinnovare la teologia morale, secondo le indicazioni dell'ultimo Concilio, indubbiamente Servais Pinckaers sta svolgendo un ruolo di prim'ordine; recentemente è uscita la traduzione italiana di quest'opera del 1985, che può considerarsi un'altra pietra miliare di tale rinnovamento. Fra i tanti sentieri che percorrono l'ambito della morale, l'A. ha dato la precedenza a quelli che portano più direttamente alla meta principale: aprire cammini e orizzonti all'azione dello Spirito Santo per la fede in Cristo; perciò il libro presentato non è tanto un manuale, quanto una guida per aiutare il popolo cristiano nella risposta alle grandi questioni della vita che sono il cuore della morale. L'opera si divide in tre parti, per un totale di diciassette capitoli, più un'introduzione, una conclusione e un'estesa bibliografia che occupa 47 pagine.

La prima parte è dedicata allo studio della morale come scienza teologica; il capitolo iniziale si imposta come la ricerca di una definizione di teologia morale: benché sia comprensibile solo in seguito all'elaborazione dei suoi contenuti, essa risulta anche necessaria all'inizio della trattazione, per offrire la base indispensabile di un buon lavoro di ricerca; la definizione proposta dall'A. mostra i principali assunti e indirizzi che prenderà la materia esposta. Il capitolo secondo completa la definizione studiando la panoramica sui problemi principali della teologia morale: l'obbligo, come aspetto importante, ma non fondante; il problema della felicità — della beatitudine —, chiave di volta dell'edificio morale quando si intende non come ricerca egocentrica, ma come desiderio amichevole, aperto e generoso; la questione del senso e dello scopo della vita; la valenza morale della sofferenza e della morte; l'importanza dell'amore come movimento primordiale della

vita cristiana, che per essere autentico si deve fondare sul sacrificio; il significato morale della verità, della sapienza e della contemplazione; il problema della giustizia; la realtà del peccato e della sua intima radice che si trova nel disordine dell'amor proprio; la rilevanza della legge intesa nel suo senso più profondo.

Il capitolo terzo sviluppa il carattere umano della teologia morale: dopo averla definita, risulta opportuno studiarne la materia e i suoi rapporti con le altre scienze e con le tecniche che si occupano anch'esse degli atti umani; in questo modo verrà meglio riconosciuta la dimensione propriamente umana della morale. Gli atti umani appartengono alla morale proprio perché sono volontari e liberi; mentre le scienze umane e le tecniche si occupano degli atti umani in quanto esteriori, sperimentabili, quantificabili e transitivi, e perciò non possono raggiungere l'uomo nel suo nucleo, né qualificarlo come persona. Si può dire, pertanto, che la morale è la più umana delle scienze perché si interessa dell'uomo in quanto tale, come persona libera, padrona e responsabile dei propri atti. Tuttavia bisogna aggiungere che la stessa scienza morale non può veramente attingere l'umano se non riconosce che esso trascende l'idea che ce ne facciamo; di qui la necessità di aprirsi al divino, perché l'uomo non può diventare pienamente se stesso senza la grazia soprannaturale. Ciò non toglie l'importanza dalle esperienze morali, soprattutto le esperienze secondo la virtù che, unite ad un'opportuna riflessione, portano alla conoscenza sapienziale, considerata come la matrice in cui si forma la scienza morale.

Il carattere umano della teologia morale pone il problema della specificità della morale cristiana: l'A. — nel cap. IV — imposta la questione e ne esamina una risposta attuale (quella di J. Fuchs) che non sembra soddisfacente; dopo di che studia tale specificità nelle lettere di san Paolo (cap. V), nel Discorso della Montagna (cap. VI) e nelle opere di san Tommaso (cap. VII). Prima di analizzare la morale neotestamentaria, Pinckaers avverte sull'infeccondità di cercare principalmente — come hanno fatto molti teologi — i «doveri» specificamente cristiani che contiene la S. Scrittura e, per di più, con un metodo che riduce la Bibbia a piccole unità. Quando si analizza la rivelazione nella sua totalità, alla luce della fede della Chiesa, risulta palese che san Paolo, in contrapposizione alle morali della giustizia ebraica e della sapienza greca, concepisce la morale cristiana come qualcosa di originale: essa è la vita di fede in Cristo, che opera mediante la carità, attraverso l'azione dello Spirito Santo; con questo fondamento l'Apostolo può riprendere le virtù umane ed inserirle in un organismo nuovo che sarà già cristologico. Questa specificità si evidenzia anche studiando il Discorso della Montagna, uno dei testi evangelici più importanti per la morale cristiana; l'A. lo spiega seguendo il commento di sant'Agostino, che ha il pregio di esporre la morale in rapporto immediato con il Vangelo: esso deve costituire sempre la fonte primaria e diretta della vita di ogni cristiano; il testo agostiniano si presenta come una prima organizzazione della morale evangelica, fondata su tre idee principali: le beati-

tudini seguite dai precetti che vi conducono, i doni dello Spirito Santo e la preghiera del Padre nostro. La stessa specificità cristiana della morale si può trovare in san Tommaso guardando la sua opera e, concretamente, la *Summa theologiae* nel suo insieme, senza separare indebitamente — perché non era l'intenzione dell'Aquinate — la dogmatica dalla morale, ecc.: per lui la legge nuova, chiave di volta della morale, è la grazia dello Spirito Santo data dalla fede in Cristo, che opera mediante la virtù, con l'aiuto della rivelazione e dei sacramenti.

La parte seconda del libro — capitoli VIII a XIII: 153 pagine in tutto — raccoglie l'abbozzo di una storia della teologia morale: il prof. Pinckaers sottolinea l'importanza di questo studio per un rinnovamento della morale, e lo mostra facendo emergere le linee di fondo che ordinano questa storia. Qui riassumeremo molto brevemente le sei tappe proposte dall'A. in cui, oltre ai dati storici, si raccolgono interessantissime riflessioni per una nuova rifioritura della teologia morale: 1) l'epoca patristica con il primato della Scrittura, l'ideale di santità proposto a tutti e la necessità della preghiera; 2) la grande Scolastica e il suo culmine rappresentato da san Tommaso, la cui morale è ben più profonda e diversa da quella esposta da molti manuali che si dicono *ad mentem sancti Thomae*; 3) il nominalismo, il cui volontarismo fa spostare il centro della morale verso il precetto e l'obbligo; 4) i manuali dell'epoca moderna, che definiscono la natura della moralità in base alla sua relazione con la legge, e si incentrano nella casistica e nelle controversie sui «sistemi morali»; 5) il confronto tra morale cattolica ed etica protestante, che rivela un insieme di orientamenti per la teologia morale nel suo sforzo di rinnovamento; 6) l'oggi della teologia morale, in cui il Pinckaers ci offre anche delle bellissime riflessioni sull'uso della S. Scrittura in questo campo della teologia.

Nella terza parte, l'A. esamina i fondamenti della vita morale: la libertà e la legge; effettivamente, quando si vuole costruire o restaurare un edificio si comincia con l'esaminare le fondamenta e, nel caso della morale, una delle prime basi è la concezione che si ha della libertà, che segue alla determinata rappresentazione che si abbia dell'uomo e delle sue facoltà. Il libro dedica un capitolo (XIV) alla libertà di indifferenza, originata dal nominalismo e tutt'ora dominante nell'impostazione etica: tale libertà, come scelta *indifferente* tra gli opposti, diversa dalla concezione classica e patristica, rompe con le inclinazioni umane, con le passioni e con la sensibilità, sottovaluta il ruolo delle virtù, tende ad atomizzare l'agire morale e vede nell'obbligo la sorgente ultima della moralità; in definitiva riduce il concetto di libertà a «libertà da». Il capitolo XV, per opposizione, mostra una nozione più profonda di libertà, come libertà di qualità o «libertà per», molto più consona all'elaborazione di una teologia morale conforme alla Scrittura e ai Padri; in questo capitolo il prof. Pinckaers, più che uno studio teoretico raccoglie un insieme di elementi che fanno apparire i contorni della libertà di qualità: il suo germe nella natura umana — i *semina virtutum* degli antichi —, e il suo sviluppo attraverso l'educazione; su quest'ultima l'A. fa uno studio sintetico mol-

to accertato: secondo una consolidata esperienza l'educazione morale comprende la disciplina (non nel senso negativo e irrigidito del termine), la formazione delle virtù e la maturità della libertà, in modo di coinvolgere in un impegno senza fine tutte le dimensioni della persona.

Questo studio della libertà di qualità viene confrontato nel capitolo XVI con i testi di san Tommaso, che mostrano come la sua nozione di libertà sorregge una morale del fine ultimo che unifica l'agire, una morale della felicità e della sapienza alla quale collaborano intimamente l'intelligenza e la volontà, una morale infine delle virtù che sviluppano le tendenze naturali al bene e alla verità. Tali tendenze sono spiegate nell'ultimo capitolo: «le inclinazioni naturali all'origine della libertà & della morale». Un'idea fondamentale di questo capitolo è che nella concezione di san Tommaso le inclinazioni naturali non solo non si oppongono alla libertà, ma ne servono di fondamento; la principale di esse è la tendenza naturale al bene — e, conseguentemente, alla perfezione e alla felicità — che racchiude tutte le altre inclinazioni poiché è il movimento primitivo della volontà che abbraccia l'intero campo della morale: un atto è morale nella misura in cui è volontario, cioè nella misura in cui riguarda il bene, tende alla perfezione e anela la felicità. Le altre tendenze naturali che si possono cogliere nelle diverse facoltà e parti dell'uomo, si ordineranno sotto l'inclinazione al bene del quale ne costituiranno diversi tipi; in tal senso, benché si possano riconoscere svariate tendenze naturali, esse si trovano intimamente agglutinate dall'unità sostanziale del composto umano. Queste tendenze derivate si possono così riassumere: l'inclinazione alla conservazione dell'essere, comune all'uomo e a tutte le sostanze, che negli esseri viventi si potrebbe esprimere come tendenza a vivere la vita che è loro propria; l'inclinazione all'unione sessuale e alla cura dei figli, comune all'uomo e agli animali: su questo punto il libro dedica poche, ma ottime pagine all'importanza della vita familiare per impostare un'adeguata vita morale; l'inclinazione alla vita in società; e l'inclinazione alla conoscenza della verità, specialmente per quanto riguarda Dio.

Nella «Conclusione» il prof. Pinckaers presenta una densa sintesi del suo discorso e solleva due possibili obiezioni: la mancanza di una più lunga trattazione sul peccato e il pericolo di individualismo e di egoismo di una morale della felicità; alla prima — e senza nascondere l'importanza morale del tema — risponde che il peccato significa una debolezza della libertà e, conseguentemente, non può essere una fonte della morale; riguardo al desiderio di felicità ricorda che esso deve intendersi come un desiderio spirituale di felicità, suscitato e guidato dalla Parola di Dio che purifica progressivamente il cuore umano riempiendolo della vera carità. Dobbiamo concludere anche noi, con un caldo invito a leggere e meditare questa importante opera per il rinnovamento della teologia morale.

*Enrique Colom*

J. KIPPLEY, *Sex and the Marriage Covenant. A Basis for Morality*; The Couple to Couple League International Inc.; Cincinnati 1991; pp. 356.

Mr. Kippley, the full-time director of The Couple to Couple League, is a lay married theologian. Since the mid-Sixties he has been disseminating and defending the Church's teaching on sexual morality while helping thousands of couples to live chastity and strive to grow in holiness within their marital vocation. The Couple to Couple League has formed a network of hundreds of trained volunteer couples who work in more than six countries helping married couples to live natural family planning. K. is the author of *Birth Control and the Marriage Covenant* (first published with the title *Covenant, Christ and Contraception*, Staten Island: Alba House, 1970; republished with the revised title by MN: Liturgical Press, 1976). *Sex and the Marriage Covenant* is an extension of *Birth Control and the Marriage Covenant* aimed at addressing recent theological dissent from the teaching of *Humanae Vitae* and achieving a reformulation of his marital covenant theory as the basis of sexual morality.

The book is clearly written, accessible to the lay reader and well documented. It addresses the related topics from pastoral, theological and sometimes philosophical perspectives while avoiding the complications of academic terminology and documentation.

The book is divided into five parts. In Part I, *The Covenant Proposal*, K. presents his principal argument for the immorality of contraception. In Part II, *Conscience*, he analyzes and describes what ought to be the interior reaction of the faithful to *Humanae Vitae*. In Part III, *Pastoral Considerations*, he provides a brief technical description of how to practice NFP and pastoral suggestions for effectively encouraging couples, especially those in special difficulty, to live marital chastity. In Part IV, *The Context of the Controversy*, K. briefly describes the intellectual and cultural phenomena within the Church today, and particularly in the U. S. A., of extensive dissent from *Humanae Vitae*. He outlines some of the causes of widespread public disagreement with the teaching authority of the Church, proposes pastoral remedies, and explains why the proper understanding of *consensus fidelium* does not justify the questioning of the Church's doctrine regarding the morality of contraception. In Part V, *The Historical-traditional Teaching*, Kippley presents an analysis of the biblical foundations of Christian sexual morality and a brief historical summary of ecclesiastical pronouncements regarding artificial contraception.

As implied by the title, K.'s primary objective is to develop a covenant theology rooted in Sacred Scripture and Christian personalism as the basis for sexual morality. Throughout the book, to analyze whether or not any sexual act is an authentic expression of mutual love, he applies the following criterion:

«Sexual intercourse is meant to symbolize the self-giving commitment of marriage» (p. 8). Marriage is built upon a reciprocal covenant of total self-giving. By nature, use of the human sexual faculty symbolizes a renewal of the total self-giving commitment of marriage. God, in His loving Providence, has created us so, and has taught us, through natural and supernatural revelation, that we ought not betray this symbolic meaning. Marital intercourse is meant to be a renewal of the covenant. Any use of the sexual faculty by a married person, which does not conform to the covenant that the spouses have made, is a violation of that covenant.

Therefore, since contraception necessarily implies some reservation, limitation or holding back of one's gift of self, it constitutes a repudiation of the marriage covenant. And, in fact, «one form of contraceptive behavior is essentially no different from another, and they may all be reduced to masturbation» (p. 16-17), since contraception always belies the desire to instrumentalize oneself and one's spouse. Contracepted sex «pretends to be an act of love, but it destroys the act as a symbol of the self-giving promised at marriage» (p. 16). «The couple may pretend their act is a symbol of self-giving love, but in their inner hearts, if they think about it, they know that the essence of their behavior is a denial of the unreserved gift of self that made them married» (p. 59).

Likewise, in the case of fornication, since there is no covenant to be renewed, i.e. there has been no mutual and total gift of self, the sexual act cannot be a renewal of any love-covenant. «Before marriage there is simply no covenant to renew; therefore non-marital sex pretends to be what it is not and cannot be, so it is simply dishonest sex, a lie» (p. 18). The use of the sexual faculty in a way opposed to that intended by the Creator is always a «violation of the original creation covenant» (p. 36).

K.'s understanding of marriage as essentially a covenant, or alliance, to give oneself entirely, body and soul, to another person logically leads to his comparison between the sacraments of the Holy Eucharist and of Matrimony. Both of these sacraments are principally sacrifice and communion. In the Sacrifice of the Holy Eucharist, the Precious Blood of the Lamb renews, in time, the eternal seal of the Divine Alliance. The Holy Eucharist is also Communion. The Spouse, in His Body, Blood, Soul and Divinity, gives Himself up to the Christian in order to unite Himself with the Christian, transforming him into another Christ. Matrimony is also an alliance based on sacrifice. To reach Christian perfection in marriage the spouses must continually give generously of themselves in order to achieve true, selfless communion. The conjugal act is a sacrificial renewal of the covenant sealed, ordinarily within Holy Mass, on the day of marriage. «The comparison has been made that the two communions are similar because they are both the results of sacraments, both the result of



sacrificial love, both an expression of bodily love, both a renewal of the covenant, both covenants sealed with a death to self. Because of this, just as each reception of the Eucharist is in itself a sacred reality signifying complete acceptance of the covenant, likewise each act of married sexual love is a sacred reality» (p. 85). K., along with others such as André Leonard, author of *Jésus et ton corps*, creatively responds to John Paul II's challenge that the special relationship between Eucharist and marriage be rediscovered and understood more profoundly in order to understand and live with greater intensity the graces and responsibilities of marriage and of the Christian family (cfr. *Familiaris Consortio*, n. 57; and the Holy Father's discourse to *Foyers des Equipes Notre-Dame*, on September 23, 1982, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3, 1982, pp. 540-550).

K. carefully delineates the scope and limitations of natural family planning (NFP), while clarifying the radical moral difference between the use of artificial contraceptives and the practice of periodic continence in order to limit childbirth for grave reasons. NFP is not a simply Catholic and natural alternative to artificial contraception. It is not contraception at all. It is not a technique which unavoidably shatters spousal unity. In fact, surprisingly perhaps to some, when preceded by «natural» the words «family planning» are not necessarily a euphemism. Since not only may NFP be used in order to have (more) babies (p. 173), but also K. guarantees that, when used properly and for the right reasons, NFP will improve and increase the spouses' love for each other and for Our Lord. Before deciding to practice periodic continence in order to avoid pregnancy, K. recommends that «the key is to get the couple to really ask themselves if they have a truly serious reason to avoid pregnancy, whether they are really answering God's call to generosity in the service of life» (p. 206). It is important to get the couple to question their allegedly serious reasons since «sometimes the "serious reason" is purely subjective: they have been so brainwashed by the culture that the idea of having more than "X" children is a huge psychological barrier» (p. 215). K. draws from his apostolic experience to imply that if a couple were to attempt to use NFP for the same anti-life reasons which normally underlie contraception, they would most probably fail in their attempt, since their rejection of life would lead to, and perhaps even presuppose, a rupture in their marital communion. Or, to state affirmatively his implied conclusion, marital communion is a necessary cause and frequent effect of properly practiced NFP.

Being convinced that knowledge of the NFP technique cannot but help spouses to grow in true concern and love for each other whether or not they have a grave reason to avoid pregnancy, K. advances a much wider diffusion of NFP training. «Every adult, married or single, lay person, priest, seminarian and Religious should understand modern natural family planning. (...) Every engaged couple must take a complete course in Natural Family Planning as part of the

normal process of preparing for marriage» (pp. 171-191). And he considers this recommendation to be a genuine response to the Holy Father's affirmation that «the ecclesial community at the present time must take on the task of instilling conviction and offering practical help to those who wish to live out their parenthood in a truly responsible way ... This implies a broader, more decisive and more systematic effort to make the natural methods of regulating fertility known, respected and applied» (*Familiaris Consortio*, n. 35).

*Sex and the Marriage Covenant* presents with conviction, clarity and also a good deal of originality, many excellent reasons for the married and the unmarried to live their sexuality with a generous response to the law of Christ. On account of the great value and usefulness of this book, I consider that it could be worthwhile to make a critical observation while hoping that the author might make some use of it in successive editions of this book or any other publication. K. maintains that his theory is simple, biblical, ethical, personalist, theological and ecumenical. All this is true. However, he does not consistently maintain a thoroughly philosophical and personalist perspective. As already mentioned, his theory rests on the premise: «sexual intercourse is meant to symbolize the self-giving commitment of marriage» (p. 8). This statement is justified through personalist philosophical analysis and also through scriptural references. Nevertheless, he usually justifies the use of this factual statement to create moral norms through divine-voluntaristic reasoning: «God created us the way we are; we ought to obey God; therefore, act according to nature». Of course, this reasoning process is true. And it is probably more than sufficient to convince many readers. Nevertheless, it does not get down to the very bottom, or foundation, of moral reasoning. Moreover, it seems to betray a naturalist, even at times biologist and therefore reductive, understanding of natural law. K.'s tendency towards naturalism as the principal foundation of morality reaches its extreme when, in order to back up his own conclusions, he cites Freud's blatantly insufficient attempt to philosophically explain the moral perversity of certain kinds of sexual behavior.

What I have called «K.'s tendency towards naturalism» can be found in more than just a lack of specification of the philosophical foundations of the principles of morality. A fading away from personalism and into physicalism can also be identified in some of K.'s casuistic analyses of particular forms of behavior. For instance, while treating the complex psychological, moral, and pastoral problem of the sterilized spouse who repents and confesses his or her sin, K. speaks of «future sins of contraceptively sterilized intercourse» (p. 209), and questions: «how can such spouses not be committing, at least objectively, the sin of contraceptive sterilized intercourse? How can a previous confession of the sin of sterilization forgive the current sin of contraceptive intercourse?» (p. 210). And therefore affirms: «my personal opinion is that there is a general

moral obligation to have reversal surgery, but I would be hesitant to call it a serious obligation. (...) Regardless of the reversal decision, I think the couple are obliged to abstain from relations during the normal fertile time if their intention remains to avoid pregnancy» (pp. 211-212). He later clarifies that his opinion is based on the belief that «it is psychologically impossible for a couple to enjoy sterilized sexual relations during the fertile time without reaffirming a contraceptive will, and that the refusal to practice the normal periodic abstinence of normally fertile couples (who have sufficiently serious reasons to avoid pregnancy) is a sign of a 'perduring contraceptive intention'» (p. 214). In spite of his clarification, it still seems that at least a bit of physicalism has sneaked into both his terminology and his psychological analysis. Otherwise what could he mean by the *objective* sin of contraceptive sterilized intercourse? From a personalist perspective, the objectivity of human action is not limited to what takes place biologically. The intentionality of the subject is, in fact, the principal and most essential element of the objectivity of action.

The question of what one must do in order to manifest repentance for the sin of sterilization is not the only difficult moral case for which K. proposes a solution. He addresses many other such issues such as the use of contraceptives within the deplorable context of «marital» rape. Many of his responses to these complex situations are certainly debatable, such as the affirmation that a sterilized couple ought to live periodic continence, but he is careful to indicate when he is simply stating his personal opinion and when he is expressing the general consensus of Catholic theologians.

*Sex and the Marriage Covenant: A Basis for Morality* is an ambitious book. It presents original theological development within a comprehensive text which is accessible even to the lay reader. It is a commendable response to John Paul II's request that theologians present Christian morality in an attractive and efficacious way. It will certainly prove useful, especially for married couples who already have a substantial formation in the faith and are looking for greater practical and theoretical encouragement to live their Christian vocation to the full.

Robert A. Gabl, Jr.

A. LUCIANI, *Catechismo sociale cristiano*, Mondadori, Milano 1992, pp. XVI + 345.

L'interesse del prof. Alfredo Luciani per la dottrina sociale della Chiesa è di lunga durata: già nel 1969 scrisse un libro su *Chiesa e socialismo* e nel 1976 fondò il movimento internazionale ASCE (Azione Sociale Cristiana Euro-latino-americana) per lo studio e la diffusione di un insegnamento sociale in consonanza all'intera verità sull'uomo; ha poi continuato a pubblicare diverse monografie di

grande interesse teoretico e storico, ora culminate in questo *Catechismo*. Esso può considerarsi al contempo come punto di arrivo e di partenza; è punto di arrivo, poiché scrivere un catechismo, cioè un compendio della dottrina cristiana in una determinata materia, esige, oltre ad un gran coraggio, una non minore padronanza della materia in questione, per poter offrire un testo succinto e completo, lontano tanto dalle «ricette» sociali che soffocano la libertà e la progettualità cristiane, quanto dalle vaghe riflessioni che non muovono ad un'efficace azione sociale. Ma si tratta anche di un punto di partenza, in quanto apre nuove strade alla missione evangelizzatrice della Chiesa: oggi più che mai, la società ha bisogno di cristiani profondamente formati e seriamente impegnati nello sviluppo del bene comune; per far questo, il *Catechismo* presentato si mostra un ottimo strumento che, in modo accessibile e completo, indica le vie per costruire una società più umana e più cristiana. L'opera si divide in dieci parti, che sviluppano sia l'origine e i principi della dottrina sociale della Chiesa, che i diversi temi ad essa attinenti: la cultura, la famiglia, l'economia, ecc.; più che fare un riassunto dei loro contenuti, ci sembra utile mostrare quelli che, a nostro avviso, risultano gli elementi portanti dell'opera:

— la valenza sociale della religione e, più concretamente, del cristianesimo: i suoi principali misteri, come la Trinità, l'Incarnazione, l'escatologia e la Chiesa, racchiudono corollari sociopolitici, cioè principi fondamentali e direttive di azione che non possono mancare in un comportamento autenticamente cristiano; di qui, la necessità dell'impegno sociale di tutti i fedeli secondo le proprie circostanze. E viceversa, soltanto il Vangelo possiede la luce adatta per risolvere adeguatamente la questione sociale, poiché soltanto esso arriva in profondità alla nozione di persona con tutte le sue conseguenze;

— l'uomo concreto come centro della realtà sociale, che possiede fini personali e, al contempo, è costituito dalle sue relazioni con gli altri esseri umani; non deve quindi sorprendere che il discorso sociale della Chiesa ritorni di continuo sull'uomo, le sue aspirazioni, le crisi che deve affrontare, il suo ruolo nella comunità politica, le sue responsabilità nella vita familiare, sociale, economica e culturale;

— i diritti umani sorretti sulla stessa dignità della persona, e non visti come concessioni dello Stato, né di altre entità; in questo senso un esercizio incontrollato dei diritti, privati del loro contenuto etico, finisce col diventare un mezzo lesivo della dignità della persona umana. Tali diritti sono perciò qualità, facoltà, prerogative della persona, mediante le quali l'essere umano si realizza sia nella dimensione individuale che in quella familiare e sociale, in tutti i campi in cui si sviluppa la sua personalità;

— la funzione squisitamente e decisamente antropologica della cultura: l'uomo si costituisce e si realizza nella sua stessa umanità mediante la cultura; essa, pertanto, deve impostarsi nella prospettiva dell'uomo integrale in tutta la ve-

rità della sua soggettività spirituale e corporale, della sua dimensione sociale, familiare e nazionale; appunto per questo, il primo e più importante sviluppo della cultura si compie nel cuore dell'uomo. Da qui deriva anche il bisogno di non trascurare la sapienza a causa di un progresso abnorme della scienza e della tecnologia: componenti essenziali di ogni edificio culturale devono essere i valori, in particolare i valori assoluti della morale e della religione;

— l'importanza dell'educazione, come esigenza profonda della natura umana (conseguentemente diritto inalienabile della persona) e momento essenziale della cultura, in quanto è il procedimento per cui il membro di una società viene inserito nella sua cultura. Un'educazione che ha il suo inizio e sviluppo più importante nella famiglia: donde il diritto e il dovere dei genitori alla formazione dei figli; un'educazione, inoltre, che non si limita ad informare, ma che deve formare: e qui si palesa l'importanza e la grande responsabilità dei *mass-media*;

— il valore della famiglia come cellula della società: da essa dipende la salute dell'intero mondo sociale. Perciò il prof. Luciani esamina i diversi assunti connessi con la famiglia secondo il sentire della Chiesa: il matrimonio, fedele e indissolubile, aperto all'amore e alla procreazione; gli errori della libertà sessuale, delle unioni di fatto, del divorzio e dell'aborto, della procreazione artificiale, della mentalità denatalista. Sono valori che certamente non sempre vengono accettati dalla cultura illuministica; tuttavia non va dimenticato che la dottrina della Chiesa cerca la salvaguardia della dignità e dei diritti della persona (di ogni persona), e cerca anche di renderla responsabile nelle sue scelte, non solo in vista del presente, ma soprattutto nella prospettiva del futuro escatologico. Questa centralità della famiglia evidenzia che uno Stato senza un'ideologia «politica familiare» tende alla corruzione e all'autodistruzione;

— il cristianesimo non può disinteressarsi dell'economia a causa delle scelte etiche che la riguardano: tra economia e morale c'è autonomia, ma non separazione, poiché l'uomo e i suoi valori devono sempre essere il principio e il fine dell'economia; da questo concetto basilare si deducono direttive di azione riguardo le ideologie — liberale e collettivista —, l'uso della tecnologia e la protezione dell'ambiente; la destinazione dei beni, la proprietà, l'economia di impresa e il profitto; e, soprattutto, direttive di azione che riguardano la dignità del lavoro, le sue conseguenze, i suoi diritti e la sua spiritualità;

— la rilevanza della politica risulta palese sia guardando la natura sociale dell'uomo («animale politico e sociale») sia considerando la necessità di un'autorità in ordine al raggiungimento del bene comune; capire in profondità il bene comune ed impegnarsi seriamente per la sua realizzazione, mostra quali siano i punti cardine di una politica a servizio dell'uomo: partecipazione, sussidiarietà, promozione dei diritti umani, rapporti con la Chiesa, ecc.; insomma, nella concezione cristiana la politica è un servizio, una diaconia di carità e di solidarietà a favore di tutto l'uomo e di ogni uomo;

— la crescente interdipendenza di tutta l'umanità fa sì che la questione sociale abbia assunto un'estensione planetaria, perciò il *Catechismo* presentato studia gli importanti problemi che sorgono nei rapporti internazionali, e ne parla con accenti molte volte profetici ed appassionati: l'ideologia della guerra e il messaggio cristiano di pace; l'aumento della popolazione, il fenomeno della migrazione, il problema dei profughi, i comportamenti razzisti; lo sviluppo di tutti i popoli, il debito estero. Sono aspetti che stimolano a vivere con più sollecitudine la giustizia sociale e la solidarietà a livello internazionale, come impegno per il bene comune — materiale, culturale, spirituale e morale — di tutta l'intera umanità.

Il card. Etchegaray scrive nella prefazione di questo *Catechismo*: «nel nostro tempo la rete delle relazioni sociali non cessa di infittirsi, al punto da diventare un immenso dedalo in cui l'uomo non osa più avventurarsi col Vangelo. Questo libro ci mostra invece che nessun recesso della vita moderna, per quanto complessa, può essere sottratto alla luce del Vangelo. Al contrario, è proprio tale luce che permette all'uomo di restare uomo, pienamente uomo e non uomo mutilato. La sola questione è quella di avere la forza di lasciarsi illuminare da tale luce e di proiettarla sullo sfondo della società economica, politica e culturale, dove lo spazio per la persona umana è sempre più angusto» (p. XVI). In questo senso l'opera presentata riflette in modo molto opportuno la luce sociale del Vangelo.

Enrique Colom

AA.VV., *Estudios sobre la «Centesimus annus»* (a cura di F. Fernández), Unión Editorial, Madrid 1992, pp. 733.

L'associazione spagnola AEDOS (Asociación para el estudio de la Doctrina Social de la Iglesia) pubblica il suo terzo volume di commenti alle encicliche sociali di Giovanni Paolo II (vid. «Annales theologici» 2, [1988], 195-198 e 6, [1992], 188-191). Non sembra esagerato dire che questa trilogia costituisce una delle iniziative più importanti a livello mondiale per approfondire l'insegnamento sociale dell'attuale Pontefice. L'opera adesso presentata raccoglie ventinove collaborazioni di pastori, teologi, filosofi, economisti, storici, medici, imprenditori ed avvocati, che aprono un ampio ventaglio di commenti. Tuttavia la metodologia impiegata per la loro elaborazione comunica al libro una struttura unitaria, all'interno delle sfumature proprie del punto di vista adottato da ogni autore. Inoltre F. Fernández, coordinatore dei lavori e anima di questa trilogia, sottolinea l'unità di fondo della dottrina sociale della Chiesa, come corollario di ciò

che è il centro di tale insegnamento: la dignità della persona; di questa unità si avvantaggia il libro presentato, giacché su questo fondamento si sorreggono le conseguenze che riguardano i diversi ambiti della vita sociale: la struttura familiare, il senso del lavoro, il valore della politica, dell'economia, dell'impresa, del diritto; la completezza di questi studi, ricorda però l'A., non esaurisce la ricchezza dell'enciclica commentata, e lascia un ampio margine a futuri lavori. Ciononostante, aggiungiamo noi, l'estensione e la profondità dell'opera fa sì che i risultati di grande importanza per quanti sono interessati a questo ambito della morale cristiana.

In questa presentazione vogliamo riassumere molto brevemente i diversi interventi, in modo da offrire una panoramica generale del lavoro svolto. Mons. Ureña sottolinea che la Parola di Dio sull'uomo purifica la conoscenza che ha l'uomo di se stesso e, perciò, è garanzia di genuina libertà per la persona: misconoscere questa fonte soprannaturale fa svanire la dignità umana; per contrasto, la densità antropologica della *Centesimus annus* situa l'uomo e i suoi rapporti sociali all'altezza della vita divina. J. Andrés-Gallego offre un profondo studio storico di due concetti sociali fondamentali: giustizia e libertà, che, mentre vanno sviluppandosi, manifestano la loro complementarietà, appunto nel superamento della questione economica (rapporto lavoro-capitale) per la questione sociale: l'azione di tutto l'uomo nello sviluppo della società in un senso più globale. Il contesto storico del cap. III dell'enciclica viene studiato da R. Yepes, che approfondisce le cause e gli effetti della rivoluzione del 1989, tra cui vale la pena evidenziare la necessità di una ricostruzione morale come ordito di tutta la vita sociale. L. Polo, con la sua abituale dimestichezza filosofica, dopo una ricapitolazione del Magistero sociale dell'ultimo secolo e dopo aver mostrato le prospettive aperte dalla *Centesimus annus*, sottolinea la necessità di rinforzare la consapevolezza delle esigenze di questa enciclica, al fine di proseguire nello sviluppo umanizzante delle persone, cioè di costruire un futuro che tenga conto dell'intera verità sull'uomo. Le nuove prospettive aperte dalla *Centesimus annus* sono anche studiate, con un taglio più teologico, da T. López che le individua non tanto nei principi (gli stessi di tutto il Magistero sociale) quanto nella metodologia (teologica e pastorale) e nei criteri di giudizio che riguardano l'economia di mercato e la democrazia. J. de Garay esamina quale sia la razionalità prima che articola tutta la vita pratica dell'uomo, e la trova in una logica della comunicazione, il cui grado massimo si incontra nell'accettare le diverse soggettività come un bene in se stesse; conseguentemente il comportamento più logico sarà quello di donarsi agli altri in modo disinteressato.

L'importanza dell'antropologia come chiave ermeneutica dei sistemi sociali viene sottolineata da J. L. Illanes che, dopo aver esaminato i fallimenti delle diverse ideologie sorrette da una falsa antropologia, insiste sulla necessità di diffondere, anche negli ambienti politici ed economici, un ideale di uomo aperto

alla trascendenza, unica base sicura per poter risolvere i grossi problemi dell'attuale momento storico e sociale. B. Castilla studia il tema della struttura familiare, per cui il rapporto principale è la compartecipazione; l'A. mostra che tale struttura risulta intrinseca alla persona, e dovrebbe essere il modello di tutte le relazioni sociali; di qui anche le dimensioni, complementari e irriducibili, di paternità e di maternità che presenta l'insegnamento sociale cristiano. Seguendo il filo della *Centesimus annus*, A. Polaino descrive i diversi tipi di alienazione che si trovano nel mondo contemporaneo: il lavalismo, il consumismo, il relativismo, il fondamentalismo, il totalitarismo, la partitocrazia, ecc., e addita il loro superamento nel ritorno alla vera identità dell'uomo come chiave per un'autentica autoaffermazione e liberazione della persona.

D. Negro vede nell'enciclica una nuova tappa nel rigetto dell'ideologia che considera il cristianesimo come una religione della vita privata, e afferma la necessità di una teologia politica nel senso che, sebbene la Chiesa non abbia una funzione politica, la sua verità possiede necessariamente implicanze politiche. Idee simili sono ricordate da A. Ollero, che sottolinea il mutuo coinvolgimento tra libertà e verità, contro quelli che postulano il relativismo dogmatico come fonte della democrazia: ciò non significa cadere nel fondamentalismo, bensì costruire una «società aperta», attraverso la prudenza politica sorretta dalla verità. R. Gómez Pérez sviluppa una fine argomentazione per dimostrare che credere non è fondamentalismo, tra l'altro perché dal Vangelo non sfocia un'unica e determinata forma politica e perché il pensiero politico richiede un costante progresso; con tali premesse è più facile approfondire e sviluppare un'autentica democrazia. Il pensiero ecologico di Giovanni Paolo II viene studiato da J. Pérez Adán, che indica sei cause del degrado ambientale: la precarietà della pace mondiale, la mancanza di rispetto verso la vita, le forme strutturali di povertà, la carenza di un'adeguata etica del lavoro, la deficiente educazione estetica e la scarsità di responsabilità ecologica; è questa una crisi che bisogna superare attraverso paradigmi di valori umani più profondi.

Circa la metà degli interventi viene dedicata a questioni che riguardano l'economia; M. A. Martínez-Echevarría parla di capitalismo e secolarità: il capitalismo nascente del secolo XVIII vuole prescindere dalla fede e cerca di creare una secolarità fondata esclusivamente sulla ragione empirista-meccanicista, e in tal modo disgiunge etica ed economia e anche politica ed economia; soltanto un'integrazione dei diversi ambiti può consolidare un armonico sviluppo umano. La lettura del Magistero sociale, e più concretamente della *Centesimus annus*, suggerisce a J. Irastorza, ordinario di Politica economica, la necessità, la possibilità, ma anche l'attuale scarsità di integrazione tra morale ed economia; egli vede in questa integrazione un importante compito per gli specialisti delle scienze sociali. E. M. Ureña studia i diversi sensi della parola capitalismo, mostra i suoi valori e le sue lacune, propone le riforme necessarie e riconosce nell'economia so-



ziale di mercato (di origine tedesca) la soluzione più coerente con i principi morali cristiani. Le direttive pratiche della *Centesimus annus* sono analizzate da R. Rubio de Urquía, attraverso l'indagine della natura dei processi di produzione della storia che risultano dall'azione umana, e più specificamente il tipo di sviluppo economico che deriva da un adeguato processo di assegnazioni dei beni. A. Argandoña esamina, alla luce dell'enciclica, le diverse varianti del capitalismo e gli elementi che configurano la sua ammissibilità o meno da parte dell'insegnamento sociale cristiano; mostra come questo giudizio non dipende tanto dagli aspetti tecnico-economici del mercato, quanto dal suo aspetto ideologico-valutativo, sebbene i primi non si possono disgiungere completamente dal loro fondamento ultimo. In questo senso F. Basáñez mette in evidenza l'interesse di una fondazione antropologica dell'economia di mercato, in una prospettiva che consideri la dimensione comunicativa e di donazione come la più rilevante per capire e per ordinare le azioni umane e, in particolare, i rapporti di interscambio economico.

J. T. Raga mostra la funzione sociale dell'imprenditore, che sarà realizzata tanto più responsabilmente quanto più libere e meno condizionanti siano le strutture socioeconomiche; perciò queste dovrebbero essere un aiuto e non un intralcio alla libera responsabilità della persona. Ciò non toglie, al contrario, il bisogno che l'imprenditore ha di criteri etici, come ricordano S. García Echevarría e D. Melé nei loro interventi; il primo sottolinea maggiormente che questi criteri sono indirizzati verso la crescita dell'uomo globalmente considerato e, conseguentemente, sono convergenti con i postulati di un'autentica economia; Melé si sofferma sull'orientamento fondamentale dell'impresa verso il bene comune, che si può concretare nel: servire convenientemente i consumatori, creare posti di lavoro, generare e distribuire equamente la ricchezza, trasformare utilmente la natura e provvedere alla continuità dell'impresa che significa la continuità della sua ricerca del bene comune.

I rimanenti lavori vertono su diversi aspetti concreti della vita economica: J. A. Sagardoy e F. Guerrero studiano il sindacalismo nella dottrina sociale della Chiesa, evidenziano l'importanza di questa dottrina per la nascita della legislazione sul lavoro e ricordano alcuni punti chiavi dell'attività sindacale. J. A. Doral tratta la destinazione universale dei beni, non soltanto come un principio negativo per evitare le ingiustizie, bensì come un principio positivo che incoraggia tutti ad impegnarsi per la promozione e lo sviluppo di ogni uomo. F. Rodríguez e J. Gabaldón scrivono sulla proprietà privata e la sua funzione sociale in due interventi che, logicamente, hanno punti comuni, ma che differiscono poiché il primo sottolinea la natura del diritto di proprietà in se stesso e attraverso la storia, e conclude con un insieme di norme pratiche affinché essa realizzi la sua funzione sociale; mentre Gabaldón guarda di più gli aspetti giuridici che concretano tali rapporti. Nell'ultimo studio dell'opera presentata L. Núñez Ladevéze riflette

sulla suggestiva espressione «soggettività sociale»: essa permette di capire le motivazioni, la libertà di azione, e i modi e le abitudini proprie dei gruppi sociali; tutto ciò viene annullato quando si concepisce la società non come intorno vitale del mondo soggettivo, ma come una realtà «oggettivata» al di sopra delle persone (Rousseau e Marx); al contrario, la dottrina della Chiesa ricorda che l'autentica solidarietà deve essere soggettiva, cioè deve essere una virtù morale, che non va imposta dall'oggettività dello Stato o del mercato. Da quanto abbiamo sommariamente visto si può costatare la ricchezza e la profondità di questo libro, che sarà molto utile per la conoscenza e l'applicazione dell'insegnamento sociale cristiano.

Enrique Colom

T. MELENDO, *La dignidad del trabajo*, Rialp, Madrid 1992, pp. 229.

Il prof. Melendo, ordinario di metafisica nell'Università di Malaga, è autore di diverse monografie filosofiche di alto valore speculativo. Nel presente libro si propone di studiare, con un'impostazione puramente filosofica, una delle questioni più rilevanti nella vita personale e sociale: il lavoro professionale. L'A. sostiene che esso possiede una dignità generica in quanto *actus personae*, che è comune a tutte le attività umane (gioco, amicizia, ecc.), e una dignità specifica, che gli corrisponde in quanto lavoro; sono questi i due aspetti che inquadrano il libro presentato, diviso appunto in due parti che studiano rispettivamente il lavoro sotto il profilo di attività umana e sotto il profilo di attività specificamente lavorativa. Il primo capitolo sviluppa gli elementi che si intrecciano nell'attuale valutazione del lavoro; essi, in linea di massima, appartengono a tre correnti: a) il pensiero classico, rappresentato da Aristotele, che sottovaluta il lavoro (manuale) come contrapposto all'*otium* contemplativo, e che perciò risulterebbe proprio degli schiavi; b) la filosofia moderna, esaltatrice della capacità di trasformare il mondo che, però, quando perde il profondo senso dell'uomo porta facilmente, come mostra la storia, al degrado della persona nel lavoro; c) il cristianesimo, che per la sua considerazione del carattere personale di ogni uomo e dell'essenziale uguaglianza di ogni membro del genere umano, contiene in radice le premesse di una maggiore attribuzione di dignità al lavoro umano, benché le circostanze storiche abbiano ritardato tale processo fino al secolo attuale.

Paragonando tra loro queste concezioni, si evidenzia una corrispondenza tra il valore attribuito al lavoro e la considerazione di questo come attività personale. Perciò, il capitolo secondo studia l'indole personale del lavoro umano: Melendo sottolinea che non è la *teoresis* aristotelica la fonte ultima della dignità

umana, bensì la libertà e l'atto di essere della persona; per quanto riguarda quest'ultimo, fa vedere che, così come ogni atto umano partecipa del proprio atto di essere, anche qualsiasi lavoro, manuale o intellettuale, gode di dignità umana in quanto appartenente alla persona e manifestazione del proprio atto di essere: tutti gli atti umani possiedono per se stessi la dignità propria di ciò che è «personale»; riguardo all'aspetto libero e volitivo, ciò che conferisce all'uomo la sua definitiva perfezione è l'indole e la qualità dell'amore che immette nelle sue opere: l'amore è sempre l'espressione culmine dell'essere delle persone. Conseguentemente, il valore e la dignità del lavoro procedono originariamente e fondamentalmente dal carattere personale di chi lo realizza, e complementariamente e in modo conclusivo dall'amore con cui lo si realizza.

Di qui l'importanza di studiare il rapporto tra lavoro, amore personale e contemplazione (cap. III): con un profondo ragionamento, l'A. mostra che realizzare per amore le nostre opere significa, al contempo, un'esigenza dell'essere personale e il mezzo per umanizzarle, cioè il modo di agire pienamente conforme alla dignità della persona; perciò conclude, con una citazione del Beato Josémaría Escrivá, che la dignità del lavoro si fonda sull'amore: il lavoro nasce dall'amore, manifesta l'amore e si ordina all'amore; evidenzia così l'importanza di lavorare *bene* (con cura, con amore) e invita a non guardare soltanto — benché sia importante — la perfezione del prodotto realizzato. Due ragionamenti complementari mostrano come il lavoro — e qualsiasi azione umana — fatto per amore, manifesti la trascendenza divina: a) la tendenza unitiva dell'amore fa sì che, quando si lavora per amore di Dio, il lavoro possa, in un certo senso, essere considerato azione di Dio, operazione divina; b) inoltre, quando di due cose una è la ragione dell'altra — Dio è la ragione del lavorare — l'occupazione in una di esse non impedisce l'occupazione nell'altra; ancor di più, la maggiore intensità della prima, dell'amore, è uno stimolo per intensificare la seconda, perciò l'amore e la contemplazione favoriscono un lavoro ben fatto. Non si può confondere, però, amore con soddisfazione egoista: l'amore è un atto volontario di donazione, compatibile con il dolore e con la fatica; anzi, molte volte nell'attuale situazione dell'umanità, questo dolore e questa fatica saranno pietra di paragone del vero amore.

Dopo questo studio, comune a tutte le attività umane, viene sviluppata la specifica dignità del lavoro, che inizia con lo studio della natura del lavoro in quanto tale (cap. IV); secondo Melendo, esso è l'insieme di attività umane eseguite con sforzo, necessarie nella loro natura di mezzi, e tecnicamente qualificabili, per cui gli uomini: 1) trasformano la natura a proprio beneficio, 2) prestano un servizio riconosciuto alla società, e 3) si perfezionano in quanto persone. Forse si dovrebbe aggiungere una quarta caratteristica, alla quale peraltro viene dedicato un capitolo (il VI): la dimensione teocentrica del lavoro. Il resto del capitolo IV mostra il significato di «attività eseguita con sforzo», non tanto per la fa-

tica intrinseca, quanto per l'impegno stabile che comporta; l'A. fa anche vedere che il lavoro è sempre un mezzo, pertanto non sarà lavoro tutto ciò che ha carattere di fine: mangiare, divertirsi, conoscere, acquisire virtù; mentre lo saranno: cucinare, rappresentare professionalmente un'opera teatrale, insegnare, dirigere spiritualmente.

Dopo di che, passa ai capitoli che sviluppano le caratteristiche del lavoro, di cui la prima è la trasformazione della natura come elemento costitutivo del lavoro umano (cap. V): poiché l'uomo è un essere corporeo ha bisogno di adattare il mondo materiale alle proprie necessità, ma essendo anche persona, tali modifiche non possono limitarsi a soddisfare le esigenze primarie, non devono sopraffare altre necessità ugualmente umane, e non devono chiudersi ai valori di carattere spirituale; qui si intravede il pericolo di una tecnica senza «anima», che affiora nel rischio nucleare, nel disastro ecologico, ecc., ma che è evidente soprattutto nel riduzionismo che vede l'uomo come *homo faber*, e il mondo unicamente come mezzo per soddisfare i bisogni materiali, perdendo di vista il vero e profondo senso di uomo e di mondo. Ciò non toglie l'importanza della tecnica, che l'A. considera come un valore altamente positivo: significa soltanto l'opportunità di non considerarla come un fine *a sé* e la necessità che, insieme con la tecnica, l'uomo sviluppi la sua «saggezza», i valori più profondamente umani; di qui l'importanza di approfondire l'intera verità sull'uomo.

A questo riguardo, non si deve trascurare la trascendenza divina dell'agire umano: il lavoro è una cooperazione e una continuazione dell'opera creatrice di Dio (cap. VI); tuttavia, poiché creare è azione esclusivamente divina, l'uomo coopera e partecipa a questa azione nella misura in cui egli si identifica con il Creatore attraverso l'amore: nel lavoro fatto per amore di Dio risplende la trascendenza divina della creazione; così si mostra, una volta di più, che il valore del lavoro non dipende tanto dall'opera realizzata, quanto dall'amore con cui la si realizza. Inoltre, il lavoro continua e completa la creazione, non soltanto nel senso materiale, ma anche in quello spirituale: fa sì che il mondo raggiunga la bontà e la pienezza disposte dal Creatore, tenendo costantemente presente che esse sono disposte in ordine al bene e alla pienezza di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, cioè si tratta di una bontà e di una pienezza più di carattere spirituale che materiale.

In questo modo si arriva alle due ultime caratteristiche del lavoro umano: la socialità (cap. VII) e la perfezione personale (cap. VIII). Il lavoro implica una disposizione di servizio e di promozione del bene comune che include, oltre al benessere materiale ed economico, i beni culturali (scienza, arte, ecc.) e i valori morali, in un armonico sviluppo di tutti e tre gli aspetti; ciò, tra l'altro, comporta la produzione di posti di lavoro, la giusta distribuzione della ricchezza autentica (non puramente consumistica), la rinuncia ai prodotti nocivi (droga, pornografia, ecc.) e a quelli vani, la promozione di una cultura e di un modo di lavorare

autenticamente umani, lo sviluppo delle proprie virtù per contribuire alla formazione di una società più virtuosa. Infine, il lavoro perfeziona il lavoratore: in senso ristretto, attraverso lo sviluppo delle abilità che lo rendono un buon professionista; ed in un senso più profondo, attraverso lo sviluppo delle qualità — virtù — propriamente umane, che si riassumono nell'amore e che lo rendono un uomo buono; perciò anche il lavoro più avvilente, se fatto per amore, può perfezionare la persona come tale.

Certamente in questi aspetti il lavoro coincide con qualsiasi attività umana; tuttavia, per la sua estensione ed universalità, esso possiede due caratteristiche particolari: nel lavoro entrano in gioco tutte le virtù umane e cristiane, ed è occasione di amare tutti gli uomini. Nell'epilogo, Melendo indica alcuni punti soltanto accennati nel suo libro: quale deve essere l'atteggiamento di ogni persona di fronte al proprio lavoro e come si deve organizzare socialmente il lavoro; sono aspetti che si possono inferire dal fondamento da lui indicato che, come ripetutamente sottolineato, si colloca nella centralità dell'amore. In tal modo sarà facile dedurre la dignità, l'atteggiamento e l'organizzazione che contraddistinguono un lavoro propriamente umano. Ci troviamo, insomma, di fronte ad un libro profondo, che può aiutare ad impostare correttamente questa chiave essenziale di tutta la questione sociale.

*Enrique Colom*

S. FELICI (ed.), *Esegesi e catechesi nei Padri (secc. II-IV)*, LAS, Biblioteca di Scienze Religiose 106, Roma 1993, pp. 201.

Si tratta degli Atti del 15° Convegno annuale di studio e aggiornamento organizzato dalla Facoltà di Lettere cristiane e classiche del «Pontificium Institutum Altioris Latinitatis», della Pontificia Università Salesiana, dal 26-28 marzo 1992. È stato a sua volta il primo dei due Convegni dedicati su questo argomento; il secondo si è svolto nel mese di marzo del 1993, sulla stessa tematica nei secoli V-VII. Nel presente volume ci sono in tutto 14 relazioni, di altrettanti specialisti, studiosi italiani e polacchi, in scienze patristiche, catechetiche, teologiche e archeologiche. Come il titolo indica, nonostante la diversità di temi, il convegno sviluppa un'idea centrale, cioè il vincolo esistente fra esegesi biblica e catechesi nella primitiva comunità cristiana. È innegabile l'importanza dell'argomento, e non soltanto per l'interesse storico che una tale problematica possa creare, ma per l'attualità con cui si presenta ai nostri giorni, quando si contempla una riflessione sempre più matura sia sul compito necessariamente ecclesiale dell'esegesi biblica, da una parte, che sull'imprecindibile fondamento biblico della ca-

techesi, d'altra; e si assiste alla presa di coscienza che ambedue sono inseparabili, come «due poli del dinamismo vitale» della Chiesa di tutti i tempi, per dirla con parole degli editori.

Dopo la «Presentazione del Convegno» da parte di S. Felici, e della «Prolusione sulla catechesi ed esegesi dal I al III secolo», di ampio respiro panoramico, del noto studioso dell'antichità cristiana, professore della «La Sapienza», M. Simonetti, seguono studi più specifici. Nell'impostare la tematica del Convegno, Simonetti afferma che «per il periodo di tempo cui ci siamo riferiti, la catechesi di ogni specie e grado impartita nelle comunità cristiane trovava nella testimonianza scritturistica il supporto fondamentale, determinando perciò tra catechesi ed esegesi un fitto intreccio che in circostanze specifiche arrivava fino all'identificazione» (p. 33). Oltre a questo rileva che in questo periodo esistette «una padronanza del mezzo ermeneutico di cui danno prova, almeno nei limiti di un'esegesi non eccessivamente impegnativa, anche autori di modesta, a volte addirittura modestissima, formazione cultura, eppure capaci, anche nella catechesi ordinaria, di alternare esegesi letterale e allegorica senza apparente difficoltà» (p. 34). Era un segno in particolare di come l'interpretazione dell'AT fino a renderlo compatibile col messaggio evangelico aveva avuto successo; ed era ormai pacificamente accettata da tutti. Si era arrivati alla perfetta simbiosi fra esegesi e catechesi.

Negli studi più specifici, F. Bergamelli, dell'Università di Bologna, presenta il cristocentrismo delle Scritture nella lettera ai Filadelfesi 8,2 di Sant'Ignazio di Antiochia. Rispondendo ai suoi avversari giudaizzanti, nel suo viaggio verso il martirio che lo attendeva a Roma, Ignazio, nella sua commovente confessione di fede nel Cristo Signore, considera Cristo come «gli archivi» che illuminano e danno pieno significato alle Scritture. A. Quacquarelli, affronta l'«omelia anti-gnostica dello Pseudo-Clemente», secondo lui la più antica omelia cristiana a noi pervenuta, segnalando come quest'omelia ebbe uno scopo esegetico e parentetico, «perché si svolge come spiegazione della Sacra Scrittura e come esortazione alla relativa morale» (p. 63). Il Pseudo-Clemente non aveva intenti teoretici, bensì pratici. Egli non intendeva «fare sfoggio di dottrina e di erudizione, bensì inculcare nei fedeli la pratica delle virtù che derivano dal Vangelo come dal profondo dell'uomo» (p. 63).

Più puntuali ancora sono gli studi di G. Azzali Bernardelli, su Rm 10,17: «fides ex auditu, auditus autem per Verbum Christi» e di E. del Covolo, su 1 Pt 2,9: «Voi siete stirpe eletta, sacerdozio regale, popolo santo...». Il primo tenta di segnalare in quale misura il testo di Rm 10,17, che fa derivare categoricamente la fede dall'ascolto della predicazione, ha aiutato la riflessione patristica a percepire la relazione che intercorre fra la predicazione, in particolare la catechesi, e l'esegesi della Parola. L'Azzali afferma che contrariamente a quel che si potrebbe credere esiste una quasi totale assenza di citazioni di questo versetto negli scrit-

tori dei primi tre secoli; però, la reminiscenza che si trova in Ippolito, e soprattutto le singolari citazioni che di Rm 10,17 fanno Clemente e Origene costituiscono un contributo originale e di grande rilievo, e hanno un grande interesse catechetico ed esegetico. E. del Covolo, da parte sua, si limita all'esegesi origeniana di 1 Pt 2,9, mostrando come Origene si serve del testo per parlare del sacerdozio comune dei fedeli, e dal punto di vista metodologico, la sostanziale equivalenza tra esegesi biblica e catechesi nella dottrina e nella prassi pastorale di Origene; benché lui rimanga sempre e soprattutto un maestro di esegesi, radicato nella convinzione che l'attività esegetica prosegue, in qualche modo, la pedagogia dell'incarnazione.

A Clemente di Alessandria vengono dedicati due studi, ambedue dei professori della cattolica di Lublino. Uno di F. Draczkowski, sugli «errori di base nell'esegesi eterodossa secondo l'insegnamento di Clemente Alessandrino»; l'altro, di J. Palucki, sui «principi fondamentali di una corretta esegesi nel pensiero di Clemente Alessandrino». F. Draczkowski indica che la serie degli errori elencati da Clemente si possono sintetizzare in due gruppi: quelli che riguardano i testi e quelli che riguardano la loro interpretazione. Al primo si possono ascrivere gli errori sull'uso selettivo dei libri e dei testi biblici, la scelta difettosa dei libri e la falsificazione dei testi ispirati; al secondo appartengono l'assenza di attenzione alla specificità dei singoli libri sacri, la manipolazione di frasi ambigue, l'estrapolazione del contesto, le forzature bibliche, l'interpretazione letterale dell'allegoria, la mancata considerazione dei testi paralleli e infine l'interpretazione blasfema. J. Palucki, dal canto suo, segnala come principi dell'esegesi di Clemente l'unità di dottrina nella Scrittura, la valutazione esatta dell'eterogeneità nell'enunciazioni bibliche, la specificità delle lingue, la determinazione di un corretto ambito delle espressioni, il confronto diligente dei passi paralleli, l'applicazione delle norme della Chiesa. Come esigenze fondamentali, Clemente suggerisce di accostarsi alla Scrittura con una disposizione di spirito capace di affrontare la fatica e con l'impegno di approfondire il senso dei libri, oltre alla necessità della fede ed un equilibrato atteggiamento morale. Come strumenti utili, Clemente si sofferma a parlare sull'importanza di un buon maestro, sulla formazione generale e sulla libertà di preoccupazioni materiali.

Sulla Scrittura e la catechesi in Palestina, troviamo lo studio di C. Riggi, «Lo sfondo esegetico della catechesi palestinese in Epifanio di Salamina e in Cirillo di Gerusalemme». Ambedue — dirà Riggi — si dimostrano formati secondo i dettami della Bibbia, soprattutto secondo una corretta ermeneutica dell'AT; entrambi esortano al rinnovamento secondo lo Spirito; entrambi amano partire dal significato letterale e storico per giungere le vie dell'allegoria e della tropologia fino all'anagogia. Sui Padri della Cappadocia, lo studio di E. Giannarelli, «Catechesi e funzione catechetica dell'esegesi in Gregorio di Nissa. Insegnamento cristiano e genere letterali», è un tentativo di delineare il modo in cui preoccu-

pazione catechetica e metodologia esegetica si presentano in alcuni tipi di scritti fra i più frequenti dal Nisseno, quello omiletico, che presuppone il contatto diretto fra il maestro e il discepolo, e quello epistolare, con particolare attenzione alle lettere prefatorie, che svolgono funzione di prologo in determinate opere.

Seguono tre studi singolari che servono a completare il quadro che vuole offrire il volume in questione. Quello di Marek Starowieyski, sulla «catechesi biblica dei pellegrini in Terra santa (secolo II-IV)», e due che riguardano l'archeologia, uno di D. Mazzoleni, «riferimenti alla catechesi nelle iscrizioni cristiane del IV secolo» e l'altro di F. Bisconti, «la Catechesi di Pietro. Una scena controversa». M. Starowieyski dimostra con l'esame di diverse fonti che il pellegrinaggio dei più antichi pellegrini aveva un carattere tipicamente biblico: la pietà e la sana curiosità di conoscere i luoghi santi; elementi che si conservano anche nei più tardivi pellegrinaggi, ai quali si aggiungono alcuni nuovi elementi, come la ricerca e il culto delle reliquie. D. Mazzoleni, a sua volta, conclude affermando che dai dati fin qui raccolti sulle iscrizioni cristiane «pur se sporadici e frammentari, emerge ancora una volta come le testimonianze epigrafiche rechino un loro contributo anche riguardo alle tematiche trattate in questo convegno. Un'ulteriore prova dell'arricchimento culturale a cui può portare lo studio comparato delle fonti letterarie e liturgiche con quelle archeologiche e specificamente epigrafiche» (p. 170). Lo studio di F. Bisconti, «la Catechesi di Pietro. Una scena controversa», tratta di un episodio di grande interesse iconologico, che viene inserito nei sarcofagi constantiniani, e che ancora attende una decodificazione univoca. F. Bisconti analizza le diverse teorie interpretative, non senza indicare che dal groviglio d'interpretazioni emerge almeno come dato basilico il senso catechetico che sin dall'origine dovette informare l'episodio. Infine, A.M. Triaca, conclude il volume con uno studio liturgico, che conferma la visione osmotica degli orientamenti culturali e formativi della comunità cristiana dei primi secoli: «La celebrazione liturgico-sacramentaria "locus" dell'esegesi vitale della Scrittura Sacra (Dalla proclamazione, all'ascolto, all'evento)».

Un'opera dunque che coinvolge l'esegesi e la catechistica, e che indica un modo in cui ambedue gli aspetti della teologia potrebbero arricchirsi. Sarebbe stato opportuno un buon indice dei testi della Scrittura e degli autori. Ci auguriamo la prossima pubblicazione del volume contenenti gli Atti del convegno del 1993.

*Miguel Angel Tábet*



SANT'AGOSTINO, *Ordine, Musica, Bellezza*, Introduzione, traduzione, note ed indici di M. Bettetini, Rusconi, («I classici del pensiero. Sezione II. Filosofia classica e tardo-antica»), Milano 1992, pp. LXV+325.

«Tardi ti ho amato, Bellezza così antica e così nuova, tardi ti ho amato!» (*Confessiones* X,27,38): non c'è chi ignora questa commovente esclamazione di Agostino nelle Confessioni, quando, ormai vescovo, si volgeva a considerare il lungo itinerario che lo ebbe a portare finalmente alla conversione. Sì, perché Agostino, il grande appassionato della Verità e dell'Amore, fu egualmente, e proprio perciò, l'ardente innamorato della Bellezza.

E alla comprensione della Bellezza nel grande tagastense ci introduce, con garbo e competenza, il lavoro di Maria Bettetini che ci accingiamo a presentare, Agostino, *Ordine Musica Bellezza*. Esso comprende la traduzione di due dialoghi agostiniani, il *De ordine* e il *De musica*, insieme ad una scelta antologica di brevi testi sul tema della bellezza, tratti da varie opere del grande africano; ma, oltre a ciò, la Bettetini ha curato una lunga Introduzione generale, le Prefazioni alle singole opere, la Bibliografia, gli Indici e le numerosissime note che accompagnano il lettore all'interno delle traduzioni medesime. Noi ci limiteremo a poche considerazioni, che vogliono essere un invito alla lettura della fatica dell'autrice.

Il libro contiene, innanzitutto, come dicevamo, una corposa Introduzione generale, nella quale si ripercorrono essenzialmente i punti principali dell'estetica agostiniana e, quindi, i concetti, in essa centrali, di ordine, unità, uguaglianza, numero, etc., per così delineare la concezione agostiniana della bellezza e il processo ascensionale che va dalla bellezza sensibile a quella intellegibile. In questa introduzione, la Bettetini tocca, con brevi ma indovinate pennellate, altri temi implicati, come quelli del male, del rapporto *ratio-auctoritas*, etc., e, soprattutto, ci pare, riesce a farci cogliere la esatta portata del debito agostiniano verso la tradizione filosofica plato-neoplatonica e, al tempo stesso, ciò che l'assunzione della fede cristiana ha condotto Agostino a sviluppare originalmente all'interno di quel medesimo contesto metafisico. Naturalmente, in queste materie, ampiamente e variamente trattate da una smisurata bibliografia internazionale, la Bettetini, in poche pagine, non pretende tanto nuove rivisitazioni, quanto di condurre il lettore — sia quello già abituato al mondo agostiniano, sia quello che vi si introducesse per la prima volta — ad orientarvisi, prima di intraprendere personalmente la lettura dei testi proposti; in questo modo, viene presentato, con brevità, ma esaurientemente, lo stato della questione sui vari aspetti, additando le soluzioni che paiono più solide. D'altra parte, il lavoro dell'autrice è frutto di una completa frequentazione della letteratura critica agostiniana su questi argomenti ed opere, come risulta dai due lunghi articoli apparsi, quasi contemporaneamente al libro recensito, presso la Rivista di Filosofia Neoscolastica del 1991, *Stato*

della questione e bibliografia ragionata sul dialogo 'De ordine' di sant'Agostino (1940-1990) e Stato della questione e bibliografia ragionata sul dialogo "De musica" di sant'Agostino (1940-1990), pp. 196-236 e 430-469.

Seguono quindi le traduzioni, precedute da brevi prefazioni e accompagnate da numerose note.

Circa le traduzioni medesime, sia per il *De ordine* sia per il *De musica*, il lettore italiano aveva già avuto la possibilità, rispettivamente nel 1970 e nel 1976, di poter ricorrere ai volumi della benemerita edizione bilingue della Nuova Biblioteca Agostiniana, portata avanti da Città Nuova. Le traduzioni di allora erano state curate da D.Gentili. La Bettetini si riaccinge nell'impresa, che presenta, fra l'altro, il vantaggio di offrirci, in una pubblicazione più facilmente accessibile, questi scritti riuniti attorno ad una idea tematica di fondo, quella della bellezza (come era già accaduto col precedente volume agostiniano della medesima collana della Rusconi, curato da O.Grasso, *Agostino, Il filosofo e la fede*, che raccoglieva alcune delle principali opere riguardanti il rapporto fra ragione e fede). Ma non si tratta soltanto di questo. Ogni traduzione è sempre uno sforzo di interpretazione, e ciò vale forse ancor di più per un testo antico; a maggior ragione, per un testo come quello dei due dialoghi, appartenenti alla prima fase dell'evoluzione intellettuale agostiniana, molto debitrice alla formazione, e retorica e filosofica, acquisita dal convertito; inoltre, nel caso dei libri sulla musica, a ciò deve aggiungersi la necessità di rendere dei termini tecnici, la cui esatta corrispondenza oggi per noi può risultare difficile da inventare. L'autrice si è lanciata in questa impresa e le riconosciamo il grande merito di aver saputo darci una traduzione fedele all'originale e, al contempo, facilmente leggibile, grazie anche all'ausilio talora offerto nelle spiegazioni delle note. Nei confronti della precedente, e anch'essa pregevole, traduzione di Gentili - egli pure studioso ben attrezzato nella conoscenza delle fonti filosofiche e musicologiche, cui attinge Agostino -, ci pare che la traduzione di Gentili in qualche occasione diventava eccessivamente una re-interpretazione, con rese di termini e di espressioni che potevano allontanare un po' il lettore dalla matrice anche semantica dei concetti usati da Agostino; ci sembra che questo pericolo sia stato superato nella traduzione della Bettetini, tra l'altro, forse, perché consapevole di star offrendo una traduzione senza il testo originale a fianco, come invece nel caso di Gentili, cosa che poteva parzialmente giustificare un po' le audacie interpretative di quella precedente versione.

Naturalmente anche la Bettetini si è trovata a dover fare delle scelte difficili, in alcune rese di significato: valga, per tutti, il problema di come tradurre la parola-chiave del dialogo sulla musica, cioè *numerus*, un termine che, all'interno dello stesso dialogo, assume valori ben diversi - e matematici e musicologici e metrici e metafisici -; questi ultimi poi, i valori filosofici, rimandano a una tradizione pitagorico-platonica ben precisa e che il lettore moderno deve in qualche

modo conoscere per poter apprezzare, in ogni caso, il senso del termine. Già, nelle precedenti traduzioni, e italiane e straniere, il termine era stato tradotto variamente, con "numero", con "ritmo", con "armonia", con "musica", etc. La Bettetini ha scelto il termine "ritmo", puntualizzandone il senso concreto di volta in volta. Ammettiamo che personalmente, e forse un pò rinunciataricamente, avremmo preferito lasciare l'espressione italiana, ricalcata sul termine latino, di "numero", soprattutto pensando al significato che esso va assumendo lungo il sesto libro del *De musica*, quello più filosofico; ma siamo consapevoli, come lo è in primo luogo la Bettetini, che ogni scelta, in questa materia, comporta sempre una qualche "perdita"; e forse il termine "ritmo", scelto dalla traduttrice, alla fine meglio regge nell'ambito di tutto il dialogo - se si vuole giustamente mantenere la traduzione di un unico vocabolo per tutta l'opera -, cioè, anche nei precedenti cinque libri; esso più immediatamente evoca il senso originario al lettore meno abituato a queste problematiche; sarà pertanto sufficiente, allo stesso lettore meno avvezzo, far caso alle avvertenze che la Bettetini pone a p. XXXVII e a p.96, n. 24.

Vorremmo ancora ricordare la ricchezza delle note, in cui l'autrice, mettendo a frutto la sua paziente ricerca bibliografica confluita anche nei due articoli citati, affronta, di volta in volta, pressoché tutte le questioni più rilevanti, di tipo storico, filologico, retorico, musicologico, filosofico, legate ai testi; alcune di esse, inoltre, sono talora piccole "monografie". Di fatto, queste note fanno sì che abbiamo a disposizione un vero commento critico continuato dei dialoghi tradotti. Infine, segnaliamo la Bibliografia, ampia ma anche selezionata, che viene offerta.

Ci permettiamo soltanto una piccola osservazione, che non vuol essere tanto una critica, quanto uno spunto ulteriore per evidenziare la ricchezza di questi primi scritti agostiniani riguardo anche ad altri temi, accanto a quelli più direttamente affrontati dall'autrice. Ella, giustamente, nella Introduzione, a p. XX, in un paragrafo che riguarda "Il mondo come opera d'arte", conclude ricordando che l'«unità, che in Agostino vescovo assumerà la complessa connotazione dell'unità trinitaria, dà essere, bellezza, bontà alle cose». Ciò è molto vero. Tuttavia ci piace mettere in rilievo, come ha fatto anche Du Roy, in un'importante monografia citata dalla stessa Bettetini, che già in questi primi scritti, qui tradotti e presentati, e particolarmente in *De musica* VI,17,56, Agostino, tramite la riflessione su uno schema metafisico trinitario di tipo neoplatonico, ma ripensato cristianamente - soprattutto attraverso l'introduzione in Dio della realtà dell'amore-, era *già* arrivato, implicitamente ma anche chiaramente, molto prima delle opere della maturità, a questa impostazione metafisica uni-trinitaria, in cui la realtà creata - ove in ogni ente in quanto tale riconosciamo sempre l'uno, il numero (la bellezza) e l'ordine (che unisce il numero all'uno) -, è sempre un riflesso di Dio, in cui l'Uno e l'Uno dall'Uno (la Bellezza come perfetta Similitudine

dell'Uno) sono congiunti in unità dalla Carissima Carità (*De musica* VI,17,56), coè, il Padre ed il Figlio sono uniti dallo Spirito Amore: è una prova ulteriore di quanto, d'altra parte, la Bettetini stessa alludeva a p. XIII, sulla impressionante continuità, pur tra sviluppi e correzioni talora anche notevoli, del pensiero metafisico e teologico agostiniano nelle sue grandi coordinate, dai primi scritti fino agli ultimi.

In ogni caso, nel concludere, vorremmo ancora una volta sottolineare il valore del bel libro della Bettetini, che verrà letto con profitto sia dagli studiosi di Agostino - e di queste opere tradotte, in particolare-, sia da chiunque è interessato ad accostarsi all'appassionante tema della Bellezza attraverso le pagine di un autore, Agostino, forse non facile, ma che sempre, dopo che si son superate le prime difficoltà, non delude mai, dal momento che ci costringe, in ogni caso, a ritornare ad un pensiero davvero "essenziale" - mai semplice intellettualismo e, meno ancora, razionalismo -, che obbliga chiunque voglia davvero "pensare" a porsi di fronte al tema che fu per Agostino — come dovrebbe esserlo per ciascuno — "il" tema della sua vita, d'uomo e di pensatore: Dio e l'anima, binomio all'interno del quale, in Cristo, guardare a tutta la realtà.

Vito Reale

B. STUDER, *La riflessione teologica nella Chiesa Imperiale (sec. IV e V)*, Istituto Patristico Augustinianum, («Sussidi Patristici», 4), Roma 1989, pp. 229.

Nella prefazione al volume, il prof. Studer ci informa sulla finalità della sua ricerca: «descrivere la situazione socio-culturale della comunità cristiana dell'età costantiniana e teodosiana, chiamata comunemente "Chiesa imperiale", e di definire così le condizioni nelle quali pastori e pensatori cercarono di promuovere la coscienza religiosa dei fedeli. Poi ho preso in esame il lavoro intellettuale stesso per mezzo del quale gli uomini della Chiesa post-nicena si proposero di attualizzare, con i mezzi scientifici a loro disposizione, la Parola di Dio consegnata nelle Sacre Scritture» (p. 5). Questo lavoro, pertanto, vuol essere un tentativo di presentare il "far teologia" nei sec. IV e V, cercando di cogliere il modo in cui gli autori cristiani si inserirono nella cultura che li aveva preceduti e li circondava, quanto da essa formalmente e contenutisticamente presero, come svilupparono con questi strumenti l'*intellectus fidei*, contribuendo così alla feconda diffusione del messaggio evangelico e, al contempo, custodendone l'originalità. Si potrebbe, allora, esser tentati di classificare il libro come una storia del metodo teologico dei sec. IV e V: è in parte anche questo, ma va oltre, nella mi-

sura in cui più insiste sulle condizioni storiche e culturali che spiegano e giustificano tale formarsi di un metodo teologico e, più generalmente, del lavoro teologico.

Nell'Introduzione (pp. 11-28), l'Autore si mostra consapevole che sono possibili diversi approcci per affrontare una simile indagine: terminologico, letterario, storico. Egli annunzia, tuttavia, che privilegerà un quarto, che reputa il più corrispondente alla effettiva natura del far teologia dell'epoca: una ricerca sulla base biblica della teologia, dal momento che i sec. IV e V davvero possono intendersi come i secoli del "biblicismo" dei Padri, cioè, di una riflessione che è strettamente basata sulla lettura della Bibbia, quantunque all'interno di una tradizione orale ed ecclesiale (p. 28).

Segue la Prima Parte (pp. 29-138), che ha per oggetto *le condizioni storiche dei teologi*. Innanzitutto, *la situazione ecclesiale*, colta sia nelle condizioni esterne ed interne delle Chiese, sia nelle preoccupazioni pastorali e spirituali dominanti (cap. I, pp. 32-45). Quindi, *il contesto storico e culturale* (cap. II, pp. 47-138): è questo, forse, il capitolo più centrale per intendere la struttura del libro di Studer. In esso l'A. prende, infatti, spunto dalla cosiddetta *theologia tripartita* — civile, poetica e naturale — varroniana, come schema che servì al mondo antico per definire il fenomeno religioso, e suddivide in tal modo in tre parti il capitolo sul contesto storico-culturale: *Instituta veterum* (pp. 49-58), in cui si esaminano il fatto e le forme della tradizione civile, i suoi rappresentanti, il ruolo della storiografia; *Eruditiio veterum* (pp. 59-96), nella quale si passano in rapida rassegna la situazione della cultura letteraria dei sec. IV e V, il fenomeno della conversione dei letterati alla fede cristiana, la recezione cristiana di quella cultura letteraria; infine, la *Sapientia veterum* (pp. 97-138), in cui si considera la situazione della filosofia nei sec. IV e V, l'atteggiamento complesso e diversificato assunto dai cristiani verso di essa, la loro recezione, di fatto, della filosofia antica per quel che riguarda sia i generi letterari, sia i principi, sia il metodo dialettico e propriamente teologico, sia, infine, i contenuti stessi.

Nella Seconda Parte (pp. 139-225), Studer passa finalmente ad esaminare le caratteristiche del lavoro teologico in se stesso. Si trattava di *una teologia basata sulla Bibbia* (cap. I, pp. 142-166); pertanto, si osserva come veniva realizzata in essa l'interpretazione del testo sacro e la riflessione sulle *res*, cioè, sui contenuti della Bibbia stessa; in tal modo emerge la continuità coi metodi di quel contesto culturale "profano" precedentemente tratteggiato. Tuttavia, risulta egualmente che si trattava sempre della *Bibbia letta nella Chiesa* (cap. II, pp. 167-193): questa "ecclesialità" — e, quindi, la coscienza di tale necessità — è un elemento evidente e condizionante il lavoro teologico di questi secoli; Studer considera come vi fosse presente il concetto della *auctoritas Dei Verbi in Ecclesia Christi*; come tale "ecclesialità" determinasse l'accostamento alla Sacra Scrittura; il ruolo che vi assumeva la fede battesimale; il criterio dell'ortodossia sinodale; lo

spazio sempre crescente occupato dai Padri della Chiesa; gli inizi dell'autorità dottrinale della Sede Apostolica. Nel terzo capitolo (pp. 193-209), si studia infine *la conoscenza razionale della Bibbia*, cioè, la ulteriore riflessione, il ruolo della *ratio* nella indagine della Bibbia letta nella Chiesa. Viene così illuminato il rapporto *fides-ratio* presso gli autori di questi secoli; le funzioni, e positive e negative, attribuite alla *ratio*; le basi (non bibliche) del ragionamento teologico. Nel quarto ed ultimo capitolo di questa terza parte (pp. 211-225), si cerca di presentare quello sforzo di *sintesi del pensiero biblico* realizzato dai più grandi dei teologi di questi tempi. Esso si effettuava su diverse linee: cercando di offrire una spiegazione uniforme della Bibbia; tramite i riassunti della dottrina cristiana; grazie al ruolo stimolante esercitato dalle stesse eresie; attraverso la riflessione sulla sistemazione teologica.

Nella Conclusione generale (pp. 227-229), Studer si mostra d'accordo con l'idea che, nella riflessione teologica della Chiesa imperiale, gli scrittori cristiani hanno di fatto operato una trasformazione-sostituzione della teologia tripartita pagana in una cristiana. Ciò vuol dire anche l'assunzione, in parte consapevole, in parte "osmotica", delle condizioni, dei contesti, dei metodi, etc., della società e della cultura in cui vivevano e attraverso cui esprimevano il loro sforzo di riflettere sulla Bibbia, di interpretarla e di trasmetterla, nella Chiesa e per la Chiesa. E, nonostante tutto, ciò avvenne «senza rischi troppo gravi per la propria fedeltà al vangelo di Cristo» (p. 229).

Mi sembra che il lavoro di Studer, pur coi limiti di uno studio che voleva essere di proposito soltanto un primo bilancio necessariamente essenziale, mostri "concretamente", in primo luogo, "l'inculturazione" del messaggio evangelico realizzatosi nella teologia del IV-V secolo, insieme a tutto il debito — di questa teologia — verso una determinata cultura, quella greco-romana, permettendoci così di comprendere sempre meglio il carattere "storico" di questo processo e, quindi, anche dei suoi contenuti; dall'altra parte, però, ci mostra l'originalità salvaguardata del *proprium* cristiano, che, pur tra rischi effettivi di eccessiva omologazione culturale, emerse intatto nella sua essenzialità: il mistero di Gesù Cristo. E' questo un tema che sempre ha concentrato il grande interesse di tutti gli studiosi dell'antichità cristiana — e forse, oggi, ritornato particolarmente attuale —; l'opportunità, anche a tal riguardo, del lavoro di Studer, mi pare consista nel fatto che esso propone un'analisi attenta alle forme culturali, senza i rischi delle generalizzazioni o schematizzazioni ideologiche e filosofiche, spesso impazienti di giungere alle grandi sintesi, senza passare per l'umile lavoro dello storico. Vorremmo ancora aggiungere l'utilità della selezionata bibliografia orientativa premessa alle singole parti.

Insomma, come si augurava il professor Studer, questo primo bilancio, frutto della sua ricerca e del suo insegnamento, si presenta estremamente suggestivo, sia come complemento necessario per chi sta iniziandosi allo studio dei

Padri, sia come "apertura di orizzonti" per molti specialisti, giacché copre un ambito in cui si lamentavano e si lamentano sintesi di questo genere.

In quest'ultimo anno, parte del lavoro presentato in quest'opera è riapparso rielaborato nel recentissimo primo volume dell'attesa opera d'insieme *Storia della Teologia*, presso l'editore Piemme, a cura dell'Istituto Patristico Agostiniano e sotto la direzione di Di Berardino e dello stesso Studer; tuttavia, abbiamo egualmente segnalato questo precedente lavoro dello Studer, perché esso rimane senz'altro più facilmente accessibile per molti studenti e studiosi.

Vito Reale

B. MONDIN, *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, pp. 694.

Il dizionario che presentiamo si compone di 237 voci, in ordine alfabetico, da Abelardo a Zwingli, di teologi cattolici, ortodossi e protestanti «con poche eccezioni che riguardano teologi ebrei e mussulmani che hanno avuto considerevole peso nello sviluppo della teologia cristiana» (p. 5). Sono presenti anche filosofi che hanno influito sui teologi (Kant, Hegel). Senza la pretesa di essere esaustivo, il dizionario ha cercato di includere tutte le figure del passato e del presente «e vi si trovano anche figure minori quando sono rappresentative di un indirizzo o di un momento particolare, magari unico della storia della teologia» (*ibid.*). Di ognuno viene presentata la vita, l'elenco delle opere, i concetti teologici più importanti ed una bibliografia aggiornata all'ultimo decennio 1980-1990, nella quale però non sono omessi gli studi principali degli anni precedenti. Di fatto sono diversi i teologi viventi e le correnti contemporanee dei quali vengono esposti gli aspetti essenziali. Dei maggiori teologi (Agostino, Tommaso, Bonaventura ed alcuni contemporanei) il Dizionario presenta previamente il pensiero filosofico nella misura in cui esso ha influenzato la loro sistematizzazione. Come in altre sue opere, Mondin intercala alla sua esposizione quella di passi famosi dei teologi presentati e talvolta aggiunge brani di studiosi che chiariscono ulteriormente l'esposizione di un concetto di un teologo o il giudizio sull'intera sua opera. Questo metodo ha il pregio di rendere familiari anche al principiante parole o frasi celebri dei classici della teologia e permette loro di formarsi un primo giudizio che può guidare il successivo approfondimento. In molti casi si tratta di una buona sintesi di studi precedenti, noti agli studiosi e talvolta anche ai principianti, della sempre più estesa produzione filosofica e teologica dell'autore.

Nella presente recensione mi soffermerò su un aspetto particolare: la natura ed il metodo della teologia in alcuni Padri e in grandi teologi medioevali. In

questo modo sarà possibile seguire da vicino l'esposizione di Mondin su un tema specifico che permette di intravedere lo stile generale dell'opera. Ritengo che la scelta che ho fatto, sebbene mi obblighi ad escludere grandi del passato e del presente per motivi di spazio, permetta un sufficiente giudizio sulle caratteristiche del Dizionario.

*S.Ireneo di Lione* (Asia Minore 130 ca - Lione 202)

Già dall'analisi fatta nel Dizionario sull'opera di S.Ireneo, l'*Adversus haereses* è possibile trovare i tratti essenziali della teologia.

Nella polemica antignostica di questo grande Padre preniceno appare infatti subito essenziale la soluzione del problema delle fonti, che è un momento essenziale dell'*auditus fidei*. Contro gli gnostici, Ireneo mostra l'importanza essenziale della interdipendenza della Scrittura, della Tradizione e del Magistero vivo della Chiesa. In tempi in cui diversi autori, fra cui lo stesso Mondin, avvertono in certe tendenze teologiche contemporanee un preoccupante ritorno allo gnosticismo (cfr. *La teologia e il teologo in recenti scritti III*, in «Annales theologici» 6, 2/1992), suonano attuali le parole di Ireneo agli gnostici, parafrasate così: «Per tendere alla "vera gnosi" si deve partire dall'adesione incondizionata a tutto ciò che la Chiesa crede; ogni interpretazione più profonda della Scrittura è valida se e nella misura in cui concorda con questa fede. Cade così qualunque distinzione insuperabile tra semplici credenti e gnostici: la gnosi anche più alta deve essere in perfetta sintonia con la fede proclamata pubblicamente dalla Chiesa e professata da tutti, anche dai Celti che non sanno né leggere né scrivere. Questa fede è contenuta nella predicazione vivente delle chiese e in alcuni documenti nei quali gli Apostoli scrissero o fecero scrivere la loro predicazione. Ma nella Chiesa sia la predicazione vivente sia le Scritture sono a disposizione di tutti. Cade così la distinzione degli eretici tra tradizione pubblica e tradizione segreta. La tradizione è una sola: quella predicata pubblicamente dalla Chiesa; le Scritture sono la forma scritta di questa predicazione, e si capiscono nel loro vero significato alla luce della tradizione vivente» (p. 318), che può essere riconosciuta ricorrendo a ciò che insegnano le Chiese fondate sugli Apostoli, in particolare la Chiesa di Roma.

Per quanto riguarda il metodo teologico, certamente la questione non esisteva esplicitamente. Di fatto «però nell'*Adversus haereses* la questione è ben presente e viene risolta con un'aperta adesione al *metodo dall'alto* che rifiuta qualsiasi subordinazione della Parola di Dio alla filosofia o a qualsiasi altra forma di sapere umano, e al *metodo positivo*, con la piena e fedele accoglienza della Parola di Dio» (pp. 318-319).

Ireneo è anche considerato come uno dei primi rappresentanti del dialogo con la cultura perché utilizza di fatto il neoplatonismo nella sua sistematizzazione.



ne teologica. Mentre polemizza aspramente con gli eretici gnostici, è disposto invece ad accogliere i principi filosofici neoplatonici. «Così la sua teologia si caratterizza per un verso come antignostica e per un altro come platonizzante. Questo significa che Ireneo non costruisce una teologia astratta, atemporale, ma una teologia fortemente attenta ai bisogni del suo tempo, preoccupata però soprattutto di restare fedele alle esigenze della verità rivelata» (p. 316). Un altro aspetto anticipatore di Ireneo sottolineato da Mondin è la consapevolezza che la ricerca del teologo non scopre qualcosa di nuovo sulla natura divina ma permette di intendere meglio ciò che Dio ha fatto per l'umanità «sarà quindi un "percorrere" ed "esporre" la "condotta reale" (*pragmateia*) di Dio, un prendere atto dell'effettivo "governo della sua casa" (*oikonomia*)» (p. 319).

*Clemente Alessandrino* (Atene 150 ca. - Cappadocia 212-216 ca.)

Mondin ricorda che Clemente è il primo a teorizzare l'utilità di ricorrere alla filosofia platonica per un adeguato rivestimento della verità evangelica. La filosofia, nella quale egli vede come brandelli dell'unico *Logos* divino, ha per lui avuto una funzione propedeutica al cristianesimo per i gentili, privi della Legge. «Avvocato della filosofia, Clemente ha saputo avvalersene intelligentemente nell'esposizione della verità cristiana, servendosi sia dei procedimenti della logica sia del linguaggio filosofico, che in larga misura è il linguaggio di Platone, soprattutto per parlare di Dio, del *Logos* e dell'uomo. Partendo dal *Logos* eterno di Dio e assumendolo come criterio supremo di verità, Clemente giunge alla conclusione che la "teologia" platonica è sostanzialmente vera, mentre da parte loro, le verità fondamentali enunciate dal cristianesimo riguardo a Dio, all'uomo, alla provvidenza, alla salvezza, non sono contrarie ma conformi alla ragione. Di qui l'obiettivo perseguito sistematicamente negli *Stromati* di "mescolare la verità (rivelata) alle teorie dei filosofi o meglio di involupparla e nasconderla in esse" (*Stromati* I, 1, 18). Con questa non facile operazione Clemente ha gettato le basi di quella nuova forma di sapere che è la *filosofia cristiana*, di cui è giustamente ritenuto il padre, fondatore e il primo autorevole esponente» (p.180). Ma il discorso di Clemente su Dio non si esaurisce in quello che Platone e gli Stoici avevano detto di conciliabile con la fede cristiana: «La piena verità su Dio non proviene dalla filosofia, bensì dalla Rivelazione, fonte piena e sicura della Verità. Clemente, pur difendendo i diritti della ragione e della filosofia, proclama sempre fermamente la superiorità della fede e della Rivelazione. (...) Il supremo criterio di verità per il teologo — spiega in modo egregio Clemente — è la parola di Dio: da questa egli deriva la certezza infallibile (non dalla filosofia o da qualche altro umano sapere)» (p. 181).

*Tertulliano* (Cartagine 160-220)

Un'opinione diffusa fra gli studiosi è quella di ritenere Tertulliano quasi come l'emblema del rifiuto di ogni uso della filosofia per spiegare il mistero cristiano, oppositore radicale ad ogni rapporto fra fede e cultura. Spesso viene contrapposto a Clemente Alessandrino (cfr. R. SPIAZZI, *Cristianesimo e cultura, dai Padri della Chiesa a S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1990, pp. 168, che ho esaminato in «Annales theologici» 6, 2/1992). Invece Mondin, dopo aver riportato il celebre passo del *De praescriptione* cap. 7 in cui la filosofia è accusata di essere causa e sorgente di tutte le eresie cristiane («Che c'entra Atene con Gerusalemme? Che rapporto ci può essere tra gli eretici e i cristiani?») conclude «Eppure, questa aspra denuncia della filosofia pagana e questa energica affermazione della completa autonomia della fede, non ci autorizzano a concludere come spesso si fa, che la polemica di Tertulliano tocchi la filosofia in quanto tale e non piuttosto una sua degenerazione (*corruptio*) e che la sua critica della filosofia pagana equivalga al rifiuto d'ogni filosofia. Questa presentazione di un Tertulliano fideista, che si appella al *credo quia absurdum* come unico argomento a sostegno della sua fede, non corrisponde a verità. In effetti, chi fa teologia, e ancor più chi fa apologetica, come fa Tertulliano, deve ricorrere necessariamente alla ragione, all'argomentazione, alla speculazione e tutto questo comporta necessariamente un armamentario di principi filosofici, verità e dottrine filosofiche» (p. 598). Queste accuse alla degenerazione della filosofia pagana è fatta in nome non della fede cristiana «bensì a partire da quel patrimonio comune e fondamentale che è la filosofia del senso comune» (*ibid.*). In questo senso andrebbe inteso un altro famoso concetto di Tertulliano nel cap.17 dell'*Apologeticum*: *l'anima naturaliter christiana*. Pertanto conclude Mondin «per Tertulliano, contrariamente a quel che si suol dire, tra queste due forme del sapere e della cultura non c'è mai stata né ci può essere, in linea di principio, una netta antitesi, perché, nella sua forma originaria di filosofia del senso comune, tra fede e ragione, tra filosofia e cristianesimo esiste piuttosto una innata, connaturale convergenza, e una vera sintonia» (pp. 598-599).

*Origene* (Alessandria 185 - Tiro 254)

Citando lunghi brani di Balthasar, grande ammiratore di Origene, ma anche di Vincenzo di Lerino, uno dei suoi più severi critici, Mondin evidenzia la genialità dell'alessandrino: «La statura del genio di O. risulta tanto più grande e straordinaria se si tiene conto del fatto che egli scrive nella prima metà del sec. III, e che tra gli scrittori cristiani eminenti era stato preceduto soltanto da Ireneo, Clemente Alessandrino e Tertulliano. Ora, nessuno di questi valenti pensatori era ancora riuscito a dare al cristianesimo un solido impianto speculativo e

una vigorosa struttura sistematica. A questa opera attese con successo O. La sua preoccupazione principale (...) fu quella di dotare il messaggio cristiano di una base speculativa più consistente assimilando elementi della cultura del tempo ed esprimendone i contenuti secondo le categorie filosofiche allora più in voga. Assimilazione culturale, approfondimento teologico alla luce delle esigenze razionali, questo lo sforzo portato avanti da Origene» (p. 430). Come il suo maestro Clemente, Origene insiste sul valore positivo della filosofia per spiegare la Rivelazione: «Origene però, ammaestrato dalla storia della Chiesa, è ben consapevole che la filosofia è un'arma a doppio taglio; infatti, molti, "approfittano di questa conoscenza che hanno dell'ellenismo per generare dottrine eretiche e fabbricare, per così dire, vitelli d'oro a Bethel" (*Principi* IV, 2, 14)» (p. 432). Tuttavia il geniale alessandrino ebbe il coraggio di intraprendere il difficile processo di assimilazione culturale che permetterà un approfondimento teologico. L'opera origeniana *I principi* coniuga in modo talora ardito le verità cristiane con concetti platonici, offrendo una panoramica cosmologica che fa perno sul principio metafisico della libertà, dal cui uso dipende la disposizione delle creature nel cosmo. «E qui sta la grande diversità tra il "sistema" di O. e le precedenti sistematizzazioni del dato rivelato, già presenti nei primi simboli e nella *Didaché*. Mentre in questi la sistematizzazione obbediva all'ordine storico dell'economia della salvezza ed era pertanto collegata a un principio teologico, in O. la stessa economia della salvezza viene subordinata a un principio superiore, non teologico bensì metafisico, il principio della libertà. Nei *Principi* O. realizza il compito della teologia che è quello di rendere ragione della propria speranza e di conferire intelligenza alla propria fede (*fides quaerens intellectum*), ma non lo fa singolarmente, chiarendo questo o quel particolare mistero, ma sistematicamente inserendo in un'unica grande struttura razionale tutta l'economia della salvezza, tutti i suoi attori, tutte le sue vicende, anticipando di molti secoli quanto tenteranno di fare Hegel e Schelling nel secolo XIX e Tillich e Teilhard de Chardin nel secolo XX. Fu questo tentativo di razionalizzazione globale della rivelazione a suscitare le maggiori diffidenze, le critiche più aspre e le scomuniche solenni nei confronti di O. Egli sarà condannato per i suoi cedimenti alla filosofia e all'ellenismo in generale in nome del cristianesimo biblico. Il Concilio costantinopolitano lo condannerà per avere "restaurato i miti ellenici"» (pp. 430-431). Mondin mostra di apprezzare questo tentativo pur conoscendone i limiti che portarono alla condanna postuma di alcune dottrine origeniane: «Non mancano nelle sue idee sfasature ed errori, ma anche qui occorre tener conto che egli scrive un secolo prima di Nicea e due secoli prima di Calcedonia, vale a dire in un'epoca in cui molte dottrine antropologiche, cristologiche e trinitarie non avevano ancora ricevuto una formulazione autorevole da parte del magistero ecclesiastico ed erano pertanto oggetto di libera discussione» (p.430).

*S. Agostino* (Tagaste 354 - Ippona 430)

Il dottore d'Ippona è stato studiato da Mondin e presentato in maniera approfondita in una sua opera precedente (*Il pensiero di Agostino: filosofia, teologia, cultura*, Città Nuova, Roma 1988). È interessante riportare qui la presentazione offerta dal Dizionario della celebre distinzione fra *uti* e *frui*, equivalente alla distinzione fra oggetto della scienza (*uti*) e della sapienza: «Il *frui* si dà soltanto per le realtà eterne, assolute, immutabili, vale a dire per Dio e le Tre Persone divine. Solo queste realtà sono oggetto di contemplazione e di amore incondizionato; soltanto di esse si dà *sapientia*. Invece l'*uti* abbraccia tutto il vasto ordine delle creature, l'universo del contingente, del mutevole, del transitorio. Così due sono le parti principali della teologia: parte sapienziale o contemplativa e parte "scientifica" o pratica: contemplare e agire. Assolutamente parlando, la finalità contemplativa, nella quale si realizza la vita beata (il *frui*) è quella primaria, principale; mentre la finalità pratica, operativa tesa al perfezionamento personale e sociale, viene come seconda; in effetti è volta al conseguimento della prima: realizza l'*uti* in vista del *frui*. Di fatto però, il fine pratico gode di un primato di esecuzione, in quanto è condizione essenziale per il conseguimento del fine speculativo, contemplativo. E poiché unica è la via che conduce alla vita eterna e alla visione beatifica, l'amore di Dio e del prossimo, la teologia assolve lodevolmente il suo compito soltanto nella misura in cui incrementa tale amore (...). Pertanto una teologia che non contribuisce alla crescita dell'amore di Dio e del prossimo viene meno a quella che di fatto è la sua finalità principale e deve quindi essere bandita come un *divertissement* intellettuale inutile e pericoloso» (p. 29). Il teologo pertanto ha un bisogno assoluto delle tre virtù teologali e non è accettabile per lui la teoria, che riaffiora anche oggi in qualche autore, di una teologia possibile anche senza la fede personale del teologo.

C'è una priorità assoluta della fede sulla ragione nel fare teologia, anche frutto della sua esperienza personale: «Per il Dottore d'Ippona l'autorità dà alla fede (e conseguentemente alla teologia) una certezza assoluta, quale nessun procedimento razionale può dare. Noi sappiamo che per Agostino la conversione dal manicheismo alla Chiesa cattolica era stata essenzialmente una conversione dal razionalismo alla fede. Prima aveva una fiducia sconfinata nella ragione, nella scienza, e soffriva di una specie di allergia per l'autorità, per qualsiasi autorità, soprattutto per un'autorità così invadente, così categorica, così dogmatica come quella che reclama per se stessa la Chiesa cattolica. Ma poi, lasciandosi completamente conquistare dalla causa della fede ed entrato nel grembo della Chiesa, Agostino ha piena fiducia nell'autorità della Scrittura e della Chiesa» (pp. 26-27).

Nel Dizionario si sottolinea che Agostino utilizza per la sua teologia una filosofia (nella terminologia mondiniana «ha un principio ermeneutico») originale: si ispira certamente al neoplatonismo ma non lo accoglie passivamente, modifi-

candolo quando lo ritiene necessario. «Agostino per compiere le sue analisi penetranti dei misteri della Trinità, della Chiesa, della grazia, della libertà, del peccato sale a un livello che non è quello ordinario né quello scientifico (...) bensì quello filosofico. Ora, a questo livello, le categorie e le verità attinenti ai vari ordini della gnoseologia, della psicologia, della morale e della metafisica, poche volte sono categorie e verità che egli riprende da Aristotele, Platone, Plotino; nella maggior parte dei casi si tratta di categorie e di verità introdotte e messe in luce per la prima volta dal grande genio d'Ippona» (p. 28).

Inoltre Mondin precisa che il metodo agostiniano è necessariamente un metodo "dall'alto", come esige una scienza come la teologia che riceve i suoi principi da una scienza superiore, la scienza divina. Per questo è necessario fondare la scienza teologica sulle sue fonti: la Scrittura, la Chiesa, la Tradizione piuttosto che sull'evidenza della ragione. «Però qualificando il metodo di Agostino come metodo "dall'alto" non si vuole affatto dire che si tratta di un metodo deduttivo, che semplicemente esplicita ciò che è implicito oppure ricava verità più piccole, particolari, da verità più grandi universali. Il metodo di Agostino non viaggia né sui binari della logica aristotelica né su quelli della logica baconiana. Infatti, come sappiamo, il suo procedimento non è di tipo argomentativo, bensì introspettivo, interioristico. Di tale procedimento egli si avvale anche per realizzare l'*intellectus fidei*. Ciò significa che il mistero non è trattato come una realtà in sé, ma come una realtà che tocca direttamente, intimamente, profondamente la propria persona» (pp. 28-29).

*Dionigi areopagita* (anonimo della fine del quinto secolo)

Da noto studioso del problema del linguaggio teologico, Mondin offre una chiara spiegazione della via apofatica intrecciando le sue parole con quelle del *De divinis nominibus* e *De mystica theologia*: di Dio si può certamente affermare alcune qualità analoghe a quelle riscontrabili nelle creature. Il linguaggio affermativo (Dio è Padre, è misericordioso, onnipotente, etc.) è pienamente legittimo in teologia «non solo perché molto usato dalla Scrittura, ma per ottime ragioni di ordine filosofico, di cui la principale è che Dio è causa delle creature e queste rispecchiano necessariamente le sue perfezioni. Perciò conoscendo le creature e vedendo p.es. che esse sono buone, belle, sapienti, forti, potenti ecc., l'uomo sa che esse ricevono tali perfezioni da Dio, il quale pertanto come loro artefice non può esserne privo» (p. 218). Ma siccome tutte le perfezioni delle creature sono limitate, occorre integrare il linguaggio affermativo con quello che sarà chiamato più tardi "via eminentiale". «Con l'uso eminentiale del linguaggio Dionigi lo adegua alla realtà assolutamente trascendente di Dio e demarca meglio i confini invalicabili della sua trascendenza. Perciò non è un nuovo modo di parlare che faccia sparire il velo della tenebra divina, ma che indirizza piuttosto la nostra

mente verso quella tenebra oscura, dove si cela la luce luminosissima di Dio, una luce troppo forte per lo sguardo della nostra mente» (*ibid.*).

*S. Anselmo* (Aosta 1033 - Canterbury 1109)

Del grande teologo del sec. XI, Mondin rileva il rapporto fede-ragione: «il preciso obiettivo di Anselmo è quello di far svolgere alla ragione quella che è la sua propria funzione, che è quella di ragionare, di confermare con procedimenti argomentativi, dimostrativi, ciò che la mente già possiede o mediante la luce naturale oppure mediante la luce della fede; anzi, in particolare ciò che ha già accettato per fede. Così il suo compito è esattamente quello indicato dal sottotitolo del *Prologion: Fides quaerens intellectum*. Il compito della *ratio* in teologia non è quello di scoprire la verità, ma di certificarla, di verificarla, di corroborarla: di mostrare che è perfettamente ragionevole e che, pertanto, se la ragione vuole essere fedele a se stessa, cioè ragionevole, deve accoglierla» (p.59). A questo ruolo di Anselmo nello sviluppo della teologia Mondin sembra giustamente dare un particolare rilievo; infatti, dopo aver esposto le più caratteristiche dottrine anselmiane (esistenza e natura di Dio, libertà e predistinazione, redenzione ed incarnazione) conclude: «il merito principale del suo lavoro teologico preso globalmente è quello d'aver gettato le basi della stessa scienza teologica assegnandole uno statuto epistemologico tutto suo, distinto sia da quello dell'esegesi biblica come da quello della filosofia: definendolo come studio razionale della fede (*fides quaerens intellectum*). La via della teologia è quella di illuminare il significato e la verità degli articoli del Credo "ragionando" (*ratiocinando*)» (p. 62).

*S. Bonaventura* (Bagnoregio 1217 - Lione 1274)

«Il pensiero di Bonaventura è anzitutto *cristiano* e *agostiniano*, ma è anche *platonico* con qualche venatura di aristotelismo. Ma ha una sua specificità che lo distingue dal pensiero, p.es., di Agostino, di Anselmo, di Bernardo, di Tommaso: essa è data dal *misticismo francescano*. Bonaventura è un autentico figlio di S. Francesco. Del Poverello di Assisi egli è appassionato ammiratore, devoto discepolo ed eccellente biografo. Nella sua filosofia e teologia sa trasfondere quell'ansia religiosa e spirituale; quella fiamma d'amore appassionato per Cristo, quell'estatica ammirazione per le creature che avevano incendiato l'anima di S. Francesco. Così in Bonaventura la grande tradizione platonico-agostiniana si arricchisce con l'apporto ideale del francescanesimo, cioè con l'esperienza mistica di S. Francesco e con la più ampia visione, francescana e propria, della vita. L'esperienza dell'amore del Poverello d'Assisi, in parte da lui rivissuta e soprattutto intensamente meditata, viene tradotta da Bonaventura stesso sulla scia agostiniana, in termini metafisici e teologici atti a illuminare, nella vera ricerca sa-

pienziale, la realtà concreta della vita, i fatti e i misteri della Creazione, della redenzione e del destino soprannaturale dell'uomo» (p. 126). Questa sottolineatura della derivazione della teologia bonaventuriana da una fonte di spiritualità, concretamente il misticismo francescano, mi pare importante per far comprendere come la teologia non sia una scienza astratta come la matematica ma ha bisogno di un *humus* spirituale in cui i santi hanno molto da insegnare ai teologi di professione.

Sul rapporto tra teologia e filosofia, Mondin illustra i due momenti diversi della concezione bonaventuriana: la prima, quella contenuta nella *De reductione artium ad theologiam*, S. Bonaventura si muove nella stessa linea di S. Tommaso: rifiuta la separazione delle scienze fra loro e delle scienze dalla teologia; se invoca la subordinazione della filosofia alla teologia, lo fa con grande apprezzamento per la filosofia che aiuta a scoprire Dio nella natura come la teologia nella Rivelazione. Invece negli ultimi scritti, specialmente nelle *Collationes in Hexameron* (1273), reagendo agli eccessi dell'averroismo latino che pretendeva di raggiungere la verità indipendentemente dalla fede, si avvicina ad Agostino della polemica antipelagiana: «L'albero, dice Bonaventura, si conosce dai frutti, e i frutti sono questi: i "filosofi" si gloriano degli splendori delle scienze ma sono privi dello spirito di devozione, sono simili alla vespe che costruiscono anche loro l'alveare ma non producono il dolce miele; lo spirito di presunzione e di curiosità rovescia ogni valore, disconosce l'ordine dell'essere. E' necessario allora che si lotti perché venga ristabilito l'ordine dell'essere, perché nella vita venga restaurata la perfetta imitazione della vita del Redentore. Non si ritorni alla schiavitù d'Egitto, non si pospongano ancora una volta i vili frutti della terra ai beni celesti, non si metta in primo luogo lo studio della filosofia, non ci si unisca all'ancella come se fosse la regina, e non si gozzovigli con essa. Il porre in primo luogo, nella ricerca della verità, lo studio della filosofia, è giudicato da Bonaventura un errore gravissimo» (p. 127). Il motivo dell'errore è che la filosofia, separata dalla teologia, diventa falsa nell'ordine ontologico, gnoseologico e morale/antropologico. A tutti questi errori, analizzati nel *De septem donis*, IV, n.12 può rimediare solo la verità rivelata. Così, per Bonaventura, la subordinazione della filosofia alla teologia diventa una necessità morale: allo stato attuale di alienazione dal vero, può porre rimedio solo lo Spirito Santo con i suoi doni della sapienza e dell'intelletto» (p. 128).

Invece la mistica è considerata da Bonaventura come la forma più alta di teologia; infatti in *Itinerarium mentis*, il grande teologo francescano distingue fra teologia simbolica, letterale e mistica. Quest'ultima rapisce nella regione transazionale dell'estasi; «L'intento primo della teologia è anche per Bonaventura come per Tommaso, speculativo, in quanto è scienza della verità; ma il suo obiettivo ultimo è pratico: rendere l'uomo felice e beato, elevandolo all'unione mistica con Dio (cfr. *In I Sent.* Proem. q.3)» (p.130).

Tuttavia la mistica non rende superflua per Bonaventura l'uso della metafisica in teologia: per lui, come per S. Tommaso, essa è necessaria per quella che oggi molti chiamano la «sistematizzazione teologica». A differenza dell'Aquinate, però, il Dottore francescano non ritiene utilizzabile la metafisica aristotelica alla quale contrappone quella platonica: una «metafisica dell'esemplarità»: «l'essere che certamente è il centro di ogni perfezione, è visto soprattutto nella sua funzione di causa esemplare: è ciò che tutte le cose rappresentano e riproducono. Invece quella di S. Tommaso è eminentemente metafisica dell'attualità: l'essere è concepito anzitutto e soprattutto come atto, l' *actualitas omnium actuum*. Così Bonaventura vede nelle creature soprattutto delle immagini più o meno fedeli dell'*esse primum* mentre S. Tommaso vede in esse delle attuazioni limitate dell'*esse ipsum*» (p. 129). Questo confronto dettagliato tra i due grandi teologi è un esempio offertoci dal Dizionario di legittimo pluralismo teologico, ben diverso dai tentativi di alcuni contemporanei di teologizzare senza filosofia (sostituendola con qualche scienza umana) o con filosofie antimetafisiche o, almeno, non metafisiche.

#### *S. Tommaso d'Aquino (1224-1274)*

Uno spazio particolare è stato giustamente dato a S. Tommaso d'Aquino (pp. 621-667), del quale viene presentata dapprima la filosofia, in particolare la gnoseologia e la metafisica, sottolineandone l'originalità rispetto a quella aristotelica (pp. 628-634); poi le principali dottrine teologiche. Come nelle sue precedenti opere sull'Aquinate, Mondin si dimostra un buon conoscitore e un fedele discepolo del Dottore comune senza per questo inibirsi dal presentare talvolta rilievi critici. Per esempio sulla mariologia dell'Angelico, Mondin sostiene che essa «muove da una prospettiva ben precisa — il ruolo di Maria in rapporto all'Incarnazione — prospettiva fondamentale ma necessariamente limitata, che da sola non basta a svolgere un discorso mariologico esaustivo, completo. Anche per questo motivo oltre che per ragioni storiche, la mariologia di Tommaso è lungi dall'essere completa. Nella trattazione di Tommaso nulla si trova su alcuni problemi mariologici capitali, come l'assunzione, la corredenzione, la mediazione universale, la regalità, ecc. Ma nonostante questi limiti, l'apporto di Tommaso al discorso mariologico è considerevole: esso segna uno dei momenti più importanti della storia della mariologia e costituisce un raro esempio di equilibrata sintesi tra Bibbia, tradizione patristica e sforzo speculativo» (pp. 659-660).

Dal momento che su questa rivista abbiamo analizzato precedentemente il tomismo di Mondin (cfr. *La teologia e il teologo in scritti recenti I*, in «Annales theologici» 4, 2/1990), 316-317 e il recente B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, pp. 687 in «Annales theologici» 6, 2/1992), qui sarà sufficiente che abbia-



mo già ritrovato queste caratteristiche del modo in cui da lui viene presentato il Dottore comune.

Come il precedente *Dizionario del pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, che le Edizioni Studio Domenicano di Bologna presentarono in una veste ugualmente splendida, anche quello ora presentato è utilissimo per informare ed orientare i principianti ma è anche stimolante per tutti in vista di un approfondimento o un ripensamento di giudizi precedenti. Il Dizionario si inserisce nel contesto di altre opere simili, ad esempio il volume: AA.VV., *Lessico dei teologi del secolo XX*, t. 12 di *Mysterium salutis* (a cura di Piersandro Vanzan e Hans Jürgen Schultz, Queriniana, Brescia 1978, pp. 890). Ma le differenze appaiono subito evidenti: questo volume non è un dizionario, si limita al secolo XX, non è aggiornato al 1990, per limitarci solo agli aspetti più appariscenti. Oltre alla chiarezza espositiva, c'è da apprezzare in Mondin il suo prendere nette posizioni su questioni dibattute e proporre una soluzione anche controcorrente ma sempre documentata, come si è visto a proposito del «fideismo» di Tertulliano. Il taglio formativo del *Dizionario dei teologi*, che abbiamo cercato di evidenziare, è uno degli aspetti che più si apprezza in quest'opera destinata a un vasto pubblico e alla quale auguro una vasta diffusione.

Antonio Cirillo

Pagina bianca

## LIBRI RICEVUTI

- MIGUEL ALVAREZ BARREDO, *Relecturas deuteronomísticas de Amos, Miqueas y Jeremías*, Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano, Murcia 1993, pp. 230.
- J. JOSÉ ALVIAR, *Klesis. The Theology of the Christian Vocation according to Origen*, Four Courts Press, Blackrock Co. Dublin 1994, pp. 230.
- CLAUDE BARTHE, *La fusion des langues. Dialogue entre les religions et croissance du dogme*, Editions Catholica, Parigi 1993, pp. 128.
- GIORGIO CAMPANINI E FRANCESCO TRANIELLO (a cura di), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, «Bibliotheca Rosminiana», Morcelliana, Brescia 1993, pp. 428.
- FRANCISCO DE ASÍS CHAVERO BLANCO, *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura*, Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano, Murcia 1993, pp. 282.
- JESÚS COLOMO GÓMEZ, *Muerte cerebral. Biología y ética*, Eunsa, Pamplona 1993, pp. 154.
- Constitutionis Pastoralis Gaudium et Spes Synopsis Historica. De cultura, vita oeconomica-sociali, vita communitatis politicae et de pace. II pars, Cap. II-V*, (Coordinador: Francisco Gil Hellín), Facultad de Teología de la Universidad de Navarra - Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Pamplona - Valencia 1991, pp. 844.
- FRANCO DE FAVERI, *Essere e bellezza. Il pensiero estetico di Rosmini nel contesto europeo*, «Bibliotheca Rosminiana», Morcelliana, Brescia 1993, pp. 370.
- Excerpta e dissertationibus in Philosophia*, Facultad Eclesiástica de Filosofía y Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993, pp. 324.
- PÉTER ERDŐ, *Introducción a la historia de la Ciencia Canónica*, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1993, pp. 200.
- FRANCISCO FERNÁNDEZ-CARVAJAL, *Índice ascético del Catecismo de la Iglesia Católica*, Palabra, Madrid 1993, pp. 208.
- JOHN FINNIS, *Gli assoluti morali. Tradizione, revisione & verità*, Ares, Milano 1993, pp. 128.
- RINO FISICHELLA (a cura di) *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Edizioni Dehoniane, Roma 1993, pp. 196.
- ATTILIO GANGEMI, *I racconti post-pasquali nel Vangelo di San Giovanni. I. Gesù si manifesta a Maria Maddalena Gv. 20, 1-18*, Documenti e studi di Synaxis, Galatea Editrice, Acireale 1989, pp. 288.

- ATTILIO GANGEMI, *I racconti post-pasquali nel Vangelo di San Giovanni. II. Gesù appare ai discepoli (Gv. 20, 19-31)*, Documenti e studi di Synaxis, Galatea Editrice, Acireale 1990, pp. 296.
- LUIS DE GRANADA, *Guida dei peccatori*, Ares, Milano 1993, pp. 576.
- ROMANO GUARDINI, *Meditations before Mass*, Sophia Institute Press, Manchester (New Hampshire) 1993, pp. 204.
- JEFFREY HSU, *Computer Bible Study. Up-to-Date Information on the Best Software and Techniques*, Word Publishing, Dallas 1993, pp. 214.
- JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el presbiterado y los presbíteros*, Documentos MC, Palabra, Madrid 1993, pp. 126.
- JUAN PABLO II, *Desde Denver a los jóvenes*, Documentos MC, Palabra, Madrid 1993, pp. 154.
- JUAN PABLO II, *Encíclica Veritatis Splendor*, Documentos MC, Palabra, Madrid 1993, pp. 186.
- JUAN PABLO II, *IV Viaje apostólico a España*, Documentos MC, Palabra, Madrid 1993, pp. 152.
- WILLIAM W. KLEIN - CRAIG L. BLOMBERG - ROBERT L. HUBBARD, *Introduction to Biblical Interpretation*, Word Books, Dallas 1993, pp. 518.
- GHISLAIN LAFONT, *Dio, il tempo e l'essere*, Piemme, Casale Monferrato 1992, pp. 280.
- PIER GIORGIO LIVERANI, *Dizionario dell'Antilingua. Le parole dette per non dire quello che si ha paura di dire*, Ares, Milano 1993, pp. 136.
- JUAN LUIS LORDA, *Moral. El arte de vivir*, Palabra, Madrid 1993, pp. 288.
- GIANNI MANZONE, *La libertà cristiana e le sue mediazioni sociali nel pensiero di Jacques Ellul*, Dissertatio ad Lauream - Series Mediolanensis 2, Glossa, Milano 1993, pp. 286.
- CÁNDIDO MARTÍN ESTALAYO, "A nuestra imagen...". *En torno a la religiosidad secularia*, Religión y cultura, Madrid 1993, pp. 265.
- TOMAS MELENDO, *La dignidad del trabajo*, Rialp, Madrid 1992, pp. 230.
- FRANCISCO J. MENDIGUCHIA, *Problemas Psicológicos de los Hijos*, Palabra, Madrid 1993, pp. 240.
- MIGUEL ANGEL MONGE, *Alexia. «Questa sì che è una notizia: una ragazza normale, semplice, simpatica, avviata agli altari»*, Ares, Milano 1993, pp. 304.
- JOHN NOLLAND, *Luke 1:1-9:21*, Word Biblical Commentary - volume 35 A, Word Books, Dallas 1989, pp. 454.
- JOHN NOLLAND, *Luke 9:21-18:34*, Word Biblical Commentary - volume 35 B, Word Books, Dallas 1993, pp. 896.
- JOHN NOLLAND, *Luke 18:34-24:53*, Word Biblical Commentary - volume 35 C, Word Books, Dallas 1993, pp. 1294.
- ELENA DA PERSICO, *Diario*, Glossa, Milano 1993, pp. 438.
- JESÚS POLO CARRASCO, *Razones de la Fe*, Palabra, Madrid 1993, pp. 200.
- ANTONINO POPPI, *Etiche del Novecento. Questioni di fondazione e di metodo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993, pp. 360.
- PIERRE REVERDY, *Il guanto di crine. Appunti*, Ares, Milano 1993, pp. 184.
- PEDRO RIQUELME OLIVA, *Iglesia y liberalismo. "Los Franciscanos en el Reino de Murcia" (1768-1840)*, Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano, Murcia 1993, pp. 602.

- PEDRO RODRÍGUEZ - FERNANDO OCÁRIZ - JOSÉ LUIS ILLANES, *El Opus Dei en la Iglesia. Introducción eclesiológica a la vida y el apostolado del Opus Dei*, Rialp, Madrid 1993<sup>2</sup>, pp. 350.
- GIOVANNI RUSSO, *Educare alla bioetica. Per la scuola, la catechesi, la pastorale giovanile*, Edizioni Dehoniane, Roma 1994, pp. 220.
- GIOVANNI RUSSO, *Fondamenti di metabioetica cattolica*, Edizioni Dehoniane, Roma 1993, pp. 176.
- SAINT THOMAS AQUINAS, *Light of Faith. The Compendium of Theology*, Sophia Institute Press, Manchester (New Hampshire) 1993, pp. 412.
- LUIGI SARTORI, *La "Lumen gentium". Traccia di studio*, La tunica inconsueta 5, Edizioni Messaggero, Padova 1994, pp. 208.
- DIETRICH VON HILDEBRAND, *Trojan Horse in the City of God. The Catholic Crisis Explained*, Sophia Institute Press, Manchester (New Hampshire) 1993, pp. 304.

Pagina bianca

INDICE  
Vol. 7 (1993)

BERMÚDEZ MERIZALDE CATALINA	
Hijos de Dios Uno y Trino per la gracia. La filiación divina, fundamento y raíz de una espiritualidad .....	347
BURKE CORMAC	
The sacramentality of Marriage: Theological Reflections .....	47
CIRILLO ANTONIO	
La teologia e il teologo in recenti scritti (IV) .....	429
COLOM ENRIQUE	
La centralità dell'uomo dentro la società	<b>181</b>
L'agire morale, cammino di santità. Riflessioni attorno all'enc. <i>Veritatis splendor</i> .....	281
DA GUERRA PRATAS MARÍA HÉLENA	
Elementos para una teoría general tomista sobre el valor revelador de la historia	
I .....	71
II .....	395
DUCAY ANTONIO	
La confessione individuale e l'assoluzione generale. Una riflessione analitica sulla dottrina del Magistero della Chiesa. A proposito di alcune recenti pubblicazioni. ....	101

GARCÍA DE CÁRDENAS JAVIER La libertad de ascripción a las parroquias lingüísticas en los Estados Unidos en el s. XIX .....	129
GOYRET PHILIP La specificità del sacerdozio ministeriale.....	157
ORCHARD BERNARD The Making and Publication of Mark's Gospel. An Historical Investigation. ....	369
TÁBET MIGUEL ANGEL La Sacra Scrittura nel Catechismo della Chiesa Cattolica .....	3
ZIEGENAUS ANTON Das Problem der geschlechtsspezifischen Gottesaussagen. Auseinandersetzung mit der feministischen Theologie .....	323
RECENSIONI	
ATHÉNAGORE, <i>Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts</i> (Michele Bandini) .....	271
BETTETINI M. (ed.), <i>Agostino: Ordine, Musica, Bellezza</i> (Vito Reale) .....	527
BROWN R.E., <i>Responses to 101 Questions on the Bible</i> (Miguel Angel Tábet) .....	477
FELICI S. (ed.), <i>Esegesi e catechesi nei Padri (secc. II-IV)</i> (Miguel Angel Tábet) .....	523
FERNÁNDEZ F. (ed.), <i>Estudios sobre la «Centésimus annus»</i> (Enrique Colom) .....	516
FEUILLET A., <i>L'accomplissement des Prophéties</i> (Miguel Angel Tábet) .....	491
GARCÍA DE HARO R., <i>La vida cristiana. Curso de Teología Moral</i> (Aurelio Ansaldo) .....	255
GRIZEZ G. - SHAW R., <i>Fulfillment in Christ. A Summary of Christian Moral Principles</i> (Aurelio Ansaldo) .....	258
HENGEL M. - SCHWEMER A.M. (Hrsg.), <i>Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt</i> (Klaus Limburg) .....	493



HUBBARD R.L. Jr. - JOHNSTON R.K. - MEYE R.P. (eds.), <i>Studies in Old Testament Theology</i> (Miguel Angel Tábet) .....	486
KIPPLEY J., <i>Sex and the Marriage Covenant. A Basis for Morality</i> (Robert A. Gahl, Jr.) .....	509
IZQUIERDO C., <i>Blondel y la crisis modernista. Análisis de «Historia y dogma»</i> (Antonio Cirillo) .....	245
LUCIANI A., <i>Catechismo sociale cristiano</i> (Enrique Colom) .....	513
MATTHEW A., <i>Pearl of Great Price. Becoming a Catholic</i> (Andrew Byrne) .....	236
MELENDO T., <i>La dignidad del trabajo</i> (Enrique Colom) .....	229
MELINA L., <i>Morale: tra crisi e rinnovamento</i> (Hernán Fitte) .....	504
MESSORI V., <i>Patì sotto Ponzio Pilato?</i> (Miguel Angel Tábet) .....	232
MONDIN B., <i>L'uomo secondo il disegno di Dio</i> (Giuseppe Tanzella-Nitti) .....	251
MONDIN B., <i>Dizionario dei teologi</i> (Antonio Cirillo) .....	533
OCÁRIZ F. - MATEO-SECO L.F. - RUESTRA J.A., <i>El misterio de Jesucristo. Lecciones de Cristología y Soteriología</i> (Catalina Bermúdez) .....	247
PENNA R., <i>L'Apostolo Paolo. Studi di Esegese e Teologia</i> (Bernardo Estrada) .....	499
PINCKAERS S., <i>La Parola e la coscienza</i> (M. Pilar Río) .....	265
PINCKAERS S., <i>Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia</i> (Enrique Colom) .....	505
POPPI A., <i>Sinossi dei quattro Vangeli, greco-italiano</i> (Bernardo Estrada) .....	231
STUDER B., <i>La riflessione teologica nella Chiesa Imperiale (sec. IV e V)</i> (Vito Reale) .....	530
TORRANCE T.F., <i>Senso del divino e scienza moderna</i> (Giuseppe Tanzella-Nitti) .....	237
ZITNIK M., <i>Sacramenta. Bibliographia internationalis</i> (Antonio Miralles) .....	254