

---

vol. 8

anno 1994

fasc. 2

---

ANNALES THEOLOGICI

# ANNALES THEOLOGICI

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

APOLLINARE STUDI

*Imprimatur*: dal Vicariato di Roma  
1° febbraio 1995

ISSN 0394-8226

# ISPIRAZIONE, CONDISCENDENZA DIVINA ED INCARNAZIONE NELLA TEOLOGIA DI QUESTO SECOLO

Miguel Angel TÁBET

---

**Sommario:** I. La ricezione della dottrina della Condiscendenza divina nella teologia di questo secolo: 1. Una pagina della storia dell'esegesi biblica. 2. *συγκατάβασις*, un termine basilamente cristiano. 3. Crisostomo, il «dottore della *συγκατάβασις*». 4. Concetto di «Condiscendenza» nel Crisostomo. 5. Condiscendenza e senso letterale - II. L' analogia fra «*Verbum Dei Incarnatum*» e «*Verbum Dei scriptum*» nell'esegesi patristico-medievale e nell'esegesi moderna - III. *Ispirazione, Condiscendenza ed Incarnazione nell'enc. Divino afflante Spirito e nei suoi precedenti testi magisteriali* - IV. *Ispirazione, Condiscendenza ed Incarnazione nella Dei Verbum e nel Catechismo della Chiesa Cattolica* - V. *Scrittura ed Incarnazione nel discorso di Giovanni Paolo II del 23.IV.1993* - VI *L'Ispirazione e l'Incarnazione nel recente documento della PCB sull'«interpretazione della Bibbia nella Chiesa»* - VII. *Considerazioni conclusive:* 1. *φιλανθρωπία* e *συγκατάβασις*. 2. *συγκατάβασις* e *ἀκριβεία*. 3. Ispirazione ed Incarnazione. 4. L'analogia del linguaggio biblico.

---

L'analogia fra queste tre realtà teologiche<sup>1</sup> è stata messa specialmente in rilievo, in epoca recente, dal Concilio Vaticano II, il quale, nella cost. dogm. *Dei Verbum* le consacrò il numero 13; numero, d'altra parte, inserito nel capitolo III, cioè nella sezione dedicata all'Ispirazione divina della Sacra Scrittura e alla sua interpretazione, nella quale dunque si espongono i criteri basilari di comprensione dei testi sacri. Ciò fa intravedere la sua notevole importanza. Le parole della DV 13 sono le seguenti:

<sup>1</sup> Per maggiore chiarezza e uniformità, soprattutto nelle citazioni, scriveremo sempre con le maiuscole i tre termini: Ispirazione, Condiscendenza e Incarnazione, anche quando non sia così nel testo originale.

«Nella Sacra Scrittura dunque, pur restando sempre intatta la verità e la santità di Dio, si manifesta l'ammirabile *Condiscendenza* dell'eterna Sapienza, "affinché comprendessimo l'ineffabile benignità di Dio e quanto egli, sollecito e provvido nei riguardi della nostra natura, abbia adattato il suo parlare"<sup>2</sup>. Le parole di Dio, infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile agli uomini».

Un numero breve; con la forza propria però di un testo integrato in un documento conciliare, nonché in una costituzione dogmatica.

La sintesi della DV non era tuttavia nuova: fu calcata quasi letteralmente dalla *Divino afflante Spiritu*<sup>3</sup>, documento in cui, per motivi prevalentemente storici, passò quasi inosservata agli occhi degli studiosi, più attenti allora ad altri elementi dell'enciclica, i quali venivano a soddisfare aspettative maggiormente desiderate. L'analogia suddetta, pur lentamente, ha attirato sempre di più l'attenzione dell'esegesi cattolica, così come del Magistero ecclesiastico, che le ha conferito dopo il Vaticano II un posto centrale in due importanti documenti, prima, nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, poi, nel discorso che Giovanni Paolo II rivolse il 23 aprile del 1993 ai membri della PCB in occasione del centenario della *Providentissimus Deus* di Leone XIII e del cinquantenario della *Divino afflante Spiritu* di Pio XII<sup>4</sup>. L'idea, se non le parole, costituisce anche un pilastro centrale del documento che in detta occasione la PCB presentò al Romano Pontefice, intitolato «L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa», del 15 aprile 1993.

La crescente importanza dell'analogia menzionata ha dei motivi abbastanza palesi. In genere, ciò ci pare sia dovuto al fatto che se è vero che diversi altri modelli o paradigmi possono illuminare il concetto d'Ispirazione biblica, fra i quali principalmente la dottrina

<sup>2</sup> S. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Gn* 3,8 (hom. 17,1); PG 53,134. «Attemperatio», graece *συγκατάβασις*.

<sup>3</sup> Cf. EB 559.

<sup>4</sup> Intitolato *100° della «Providentissimus Deus» e 50° della «Divino afflante Spiritu»*: EB 1239-1258.

della causalità strumentale<sup>5</sup>, nessuno può mai esaurire la verità racchiusa in questo mistero. Perciò, altri modelli ed approcci possono e devono essere sempre sperimentati, soprattutto se hanno già mostrato i loro frutti in altri momenti storici e sono quelli suggeriti dall'analogia della fede, ossia dalla relazione sorta dalla «coesione delle verità della fede tra loro e nella totalità del progetto della Rivelazione»<sup>6</sup>. Dunque, l'accostamento al mistero dell'Ispirazione biblica attraverso verità rivelate come quella dell'Incarnazione, così come l'applicazione del concetto di Condiscendenza divina — cioè di quel modo divino-umano di agire di Dio per cui si presenta agli uomini adeguandosi alle loro debolezze —, non poteva non richiamare le riflessioni odierne sulla teologia dell'Ispirazione.

Un motivo più specifico è questo: il fatto che oggi esiste nell'esegesi biblica una speciale sensibilità, sia verso la valorizzazione della Scrittura come unità costitutiva non annullata dalla diversità, in cui il divino e l'umano si compenetrano indissolubilmente, sia riguardo alla dimensione umana della Scrittura, perché dà ragione del significato teologico di un'esegesi critico-scientifica, istanza profondamente sentita dal pensiero culturale ed esegetico contemporaneo.

A questi due motivi potrebbe aggiungersene un terzo: il rinnovato studio della patristica in questi ultimi decenni, a cui hanno contribuito molti studiosi, procedenti dai diversi campi della teologia, prima di tutto dalla patristica, e dalla storia, riuscendo a mettere in rilievo i temi più centrali del pensiero dei Padri. Frutto di questo lavoro sono le importanti opere recenti di storia dell'esegesi biblica<sup>7</sup>. Questi motivi sopra accennati sono fondamentalmente — a nostro avviso — quelli che hanno permesso che il mistero della Condiscen-

<sup>5</sup> Sul tema, così come si presenta nella *Dei Verbum*, cf. M.A. TÁBET-TH. MCGOVERN, *El principio hermenéutico de la inspiración del hagiógrafo en la Const. Dogm. «Dei Verbum»*, in J. MARÍA CASCIARO (cur.), *Biblia y Hermenéutica*, Eunsa, Pamplona 1986, pp. 697-713.

<sup>6</sup> CCC 114 (in questo modo citeremo il *Catechismo della Chiesa Cattolica*).

<sup>7</sup> Come quelle di B. DE MARGERIE, *Introduction a l'Histoire de l'exégèse*, 4v, Cerf, Paris 1980-1983; M. SIMONETTI, *Lettere e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, Institutum Patristicum «Augustinianum» (Studia Ephemeridis «Augustinianum», n. 23), 1985; CH. KANNENGISSER (cur.), *La Bible de tous les temps*, 8v, Beauchesne, Paris 1984ss. Un'analisi di queste opere si può trovare in C. BASEVI, *Hacia la estructuración de una «Historia de la exégesis bíblica»: ensayos y perspectivas*, «Scripta Theologica» 22 (1990) 221-241.

denza divina e dell'Incarnazione costituiscano un punto di riferimento molto appropriato ai nostri giorni nel tentativo di fare un ulteriore avvicinamento al concetto d'Ispirazione biblica.

Nel nostro studio non approfondiremo la problematica in tutta la sua ampiezza. La materia è molto vasta e richiederebbe più spazio di quello riservato ad un semplice articolo. La nostra finalità è più circoscritta. Tenteremo di esaminare il modo in cui i documenti del Magistero della Chiesa ed il recente documento della PCB si sono valse, come modelli interpretativi, nello studio della natura della Sacra Scrittura e dell'Ispirazione biblica, sia dell'analogia di questo mistero con quello dell'Incarnazione sia del concetto di Condiscendenza divina. Cercando ciò, e per capire meglio il momento teologico dei suddetti documenti per quello che a noi interessa, abbozzeremo previamente una panoramica sulla teologia di questo secolo, per segnalare come essa ha accolto le riflessioni del pensiero multisecolare sul tema in studio. Seguiremo perciò le seguenti tappe nella nostra esposizione: I. La ricezione della dottrina della Condiscendenza divina nella teologia di questo secolo; II. L'analogia fra «*Verbum Dei Incarnatum*» e «*Verbum Dei scriptum*» nell'esegesi patristico-medievale e nell'esegesi moderna; III. Ispirazione, Condiscendenza ed Incarnazione nell'enc. *Divino afflante Spiritu* e nei precedenti testi magisteriali; IV. Ispirazione, Condiscendenza ed Incarnazione nella *Dei Verbum* e nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*; V. Scrittura ed Incarnazione nel discorso di Giovanni Paolo II del 23.IV.1993; VI. L'Ispirazione e l'Incarnazione nel recente documento della PCB sull'«interpretazione della Bibbia nella Chiesa»; VII. Alcune considerazioni conclusive.

## **I. La ricezione della dottrina della Condiscendenza divina nella teologia di questo secolo**

### *1. Una pagina della storia dell'esegesi biblica*

Il fatto che i testi del Magistero in cui si trova l'idea di Condiscendenza divina nella Scrittura citino di solito esplicitamente, come unica fonte, il massimo dottore antiocheno, san Giovanni Crisostomo, non è certamente per caso, dal momento che il Crisostomo è stato considerato — dato l'insistente uso che fece del termine e del

concetto di Condiscendenza (*συγκατάβασις*) nell'interpretazione della Sacra Scrittura — il «Dottore della Condiscendenza», appellativo che gli fu attribuito per la prima volta da H. Pinard, nella seconda decade di questo secolo<sup>8</sup>. La dottrina del Crisostomo ebbe soltanto però, a quanto sembra, una vago eco nei Padri e negli scrittori ecclesiastici posteriori (sant'Ambrogio, Cassiano, san Gregorio Magno, sant'Isidoro di Siviglia) e durante il medioevo<sup>9</sup>. Forse perciò il tema della Condiscendenza, così come il Crisostomo lo intese e lo applicò all'interpretazione della Scrittura, entra nell'esegesi moderna, in maniera riflessa, molto tardivamente<sup>10</sup>. Il merito è dovuto in gran parte a Fabbio Fabbì, professore nell'allora Pontificio seminario Umbro, il quale scrisse un articolo pionieristico su questo argomento nel 1933<sup>11</sup>. Fino ad ora la questione era stata scarsamente studiata, sia dai cultori degli studi patristici come dagli esegeti<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> H. PINARD, *Les infiltrations païennes dans l'Ancienne Loi d'après les Pères de l'Église. La thèse de la condescendance*, «Recherches de Science Religieuse» 9 (1919) 209.

<sup>9</sup> Cf. K. DUCHATELEZ, *La «condescendance» divine et l'histoire du salut*, «Nouvelle Revue Théologique» 95 (1973) 593-621 (in particolare pp. 619-620). L'autore, seguendo a DU CANGE, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae latinitatis*, Paris 1733, II 931, segnala come i teologi medievali compresero la Condiscendenza come la discesa divina per cui Dio si accomoda alla nostra debolezza. E' questo il senso che si trova nel commento di san Tommaso al Salmo 30,3 e Tt 3,4. San Bonaventura adoperò più frequentemente il termine, utilizzandolo in un senso prevalentemente morale.

<sup>10</sup> Ancora nel 1975 Duchatelez poteva affermare «aujourd'hui elle ne survit plus guère que dans des réminiscences passagères» (p. 593).

<sup>11</sup> Intitolato *La «condiscendenza» divina nell'ispirazione biblica secondo S. Giovanni Crisostomo*, «Biblica» 14 (1933) 330-347. L'articolo continua ad avere una grande attualità, benché alcune delle sue affermazioni sull'esegesi antica, concretamente origeniana, siano state ridimensionate posteriormente da autori come H. De Lubac.

<sup>12</sup> Fabbì segnala che il suo studio sul Crisostomo era stato preceduto soltanto dai brevi cenni che il P. VACCARI aveva fatto nel primo volume della 4<sup>a</sup> ed. delle *Institutiones Biblicae*, p. 332; e che, prima di Vaccari, l'unico che sembra avesse considerato la questione fosse stato il protestante F.H. CHASE, in due o tre pagine del suo libro *Chrysostom: a study in the story of biblical interpretation*, London 1887, pp. 42ss. In realtà c'era anche lo studio di H. PINARD, sopra citato, benché, come indica il titolo, Pinard non si limitasse al pensiero del Crisostomo, al quale dedica complessivamente poco spazio; più ampiamente esaminava il modo come i Padri spiegavano l'apparente somiglianza fra alcuni aspetti dell'antica Legge — i sacrifici, la poligamia, ecc. — e le istituzioni del paganesimo antico. L'articolo di Pinard ha il merito di abbozzare un quadro storico sulla teoria della Condiscendenza ad incominciare da san Giustino e passando in rassegna le diverse scuole antiche. Nel campo protestante — commenta lo stesso Fabbì —, c'era sul Crisostomo l'opuscolo di S. HAIDACHER, *Die Lehre des heiligen Johannes Chrysostomus über die Schriftinspiration*, Salzburg 1897, il

Le riflessioni presero un deciso avvio dopo la pubblicazione della *Divino afflante Spiritu* nel 1943, benché dovettero passare ancora diversi anni prima che apparissero lavori che venissero ad arricchire consistentemente la bibliografia sulla nozione di Condiscendenza<sup>13</sup>. Dal 1958, incominceranno progressivamente ad essere pubblicati studi come quelli di P. Moro<sup>14</sup>, M.H. Flanagan<sup>15</sup>, B.H. Vandenberghe<sup>16</sup>, S. Neill<sup>17</sup>, scritti prima del Concilio Vaticano II, e quelli di R. Hill<sup>18</sup>, J.M. Leroux<sup>19</sup>, F. Asensio<sup>20</sup>, K. Duchatelez<sup>21</sup> e B. de Margerie<sup>22</sup>, in anni posteriori. Non sembra che molti altri autori si possano aggiungere a questa lista, sebbene nei nostri giorni esista una forte consapevolezza sulla centralità teologica del concetto di *συγκατάβασις*. È significativo a questo proposito lo scarso spazio

---

quale però non dice neanche una parola sul tema della Condiscendenza. Il tema fu esaminato da H. LAUERER, *Die Kondeszenzen Gottes, Festsch. f. Ihmels*, Leipzig 1928, pp. 258-272; non si tratta però di un lavoro esegetico, ed in esso si sostiene una spiritualità luterana della Condiscendenza. Evidentemente esistevano anche gli studi storico-filologici del termine *συγκατάβασις*, *συγκατάβασις* dei grandi dizionari, come il *Thesaurus ecclesiasticus ex Patribus Graecis*, Amsterdam 1729<sup>2</sup>, I 1067-1073, e quello di H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, Paris 1848-1854, VIII 953.

<sup>13</sup> Qualche studio era stato realizzato, benché non direttamente, come la tesi inedita R. LACONTE, del 1943, all'Istituto Cattolico di Parigi, *Saint Jean Chrysostome, exégète syrien, d'après les homélies sur saint Matthieu*; e l'opera di B. Giorgiatis, *Die Lehre des J. Chrysostomus über die hl. Schrift*, Atenas 1947.

<sup>14</sup> La «condiscendenza» divina in S. Giovanni Crisostomo, «Euntes Docete» 11 (1958) 109-123.

<sup>15</sup> *Chrysostom on the Condescension and Accuracy of the Scripture*, Nabler-Wellington 1958 (preceduto dall'estratto della tesi dottorale: *St. John Chrysostom's doctrine of Condescension and Accuracy in the Scriptures*, Napier (New Zeland), Dilly Telegraph print). Noi ci serviremo di questo estratto, non essendo stato possibile consultare la tesi dottorale.

<sup>16</sup> *Saint Jean Chrysostome et la parole de Dieu*, Cerf, Paris 1961.

<sup>17</sup> *Chrysostom and His Message*, New York 1963.

<sup>18</sup> *St John Chrysostom's teaching on inspiration in «six homilies on Isaiab»*, «Vigiliae Christianae» 22 (1968) 19-37; ID., *St John Chrysostom's teaching on inspiration in his Old Testament homilies*, Sydney 1981.

<sup>19</sup> *Relativité et transcendance du texte biblique d'après saint Jean Chrysostome*, in *La Bible et les Pères*, PUF, Paris 1971, pp. 67-78.

<sup>20</sup> *El Crisóstomo y su visión de la Escritura en la exposición homilética del Génesis*, «Estudios bíblicos» 32 (1973) 223-255; 329-356.

<sup>21</sup> La «condiscendenza» divina et l'histoire du salut, «Nouvelle Revue Théologique» 95 (1973) 593-621.

<sup>22</sup> *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, I, Cerf, Paris 1980 (trad. it. *Introduzione alla storia dell'esegesi*, v. I: *I Padri greci e orientali*, Borla, Roma 1983, pp. 195-276).

che hanno dedicato al tema gli studiosi di scienza biblica, dato che trova la sua verifica considerando come DV 13 è stato quasi emarginato nei commenti sulla cost. dogm. *Dei Verbum*<sup>23</sup>. Per capire l'importanza del Crisostomo sul tema, ed il significato della sua dottrina sulla *συγκατάβασις*, mettiamo in rilievo alcuni risultati fondamentali raggiunti dagli studiosi sopra citati.

## 2. *συγκατάβασις*, un termine basilariamente cristiano<sup>24</sup>

Se il verbo *συγκαταβαίνω* appare nei più antichi testi conosciuti, sia in senso profano come religioso, il sostantivo *συγκατάβασις* non rinviene se non a partire dall'ultimo secolo prima della nostra era, in Filodemo, tuttavia non in senso religioso, ma per indicare l'adattamento del retore all'uditorio. Il termine (verbo o sostantivo) ebbe nell'antichità pagana ed in quella cristiana tre significati diversi, a seconda del morfema enfaticizzato<sup>25</sup>: i) scendere «con» o «allo stesso tempo» (in scrittori greci, Aristotele, Euripide, Tucidide, Polibio, Filodemo, nei LXX, At 25,5, Ireneo, Clemente, Ipolito, Origene); ii) scendere «verso» un luogo inferiore o in aiuto di qualcuno (Eschilo, Filone, Dn 3,49 gr; Origene, Ps-Atanasio, Crisostomo, ecc.); iii) adattarsi o accomodarsi a qualcuno. In questo terzo significato si trova per la prima volta in Polibio (II aC), e poi in Epicteto (I dC), sempre in uso profano, e molto frequentemente nei Padri e negli scrittori ecclesiastici, che lo utilizzarono con un significato del tutto nuovo: per esaltare il modo in cui, nell'economia della salvezza, Dio e Cristo adattarono il loro modo di agire e di parlare agli uomini<sup>26</sup>. Si può affermare, dunque, che il verbo *συγκαταβαίνω* in ge-

<sup>23</sup> Così, per es., il notevole commento di L. ALONSO SCHÖKEL-A.M. ARTOLA, *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución «Dei Verbum»*, Univ. de Deusto-Mensajero, Bilbao 1991, dedica soltanto poco più di due pagine alla questione. Alonso Schökel tratta invece con maggiore profondità il tema della relazione fra Ispirazione ed Incarnazione nella sua opera *La Palabra inspirada*, Cristiandad, Madrid 1986, pp. 49-53.

<sup>24</sup> Da un punto di vista storico, è centrale l'opera citata del premostratense K. Duchatelez, dove descrive l'utilizzo fatto lungo i secoli del sostantivo *συγκατάβασις* e del verbo *συγκαταβαίνω*.

<sup>25</sup> Cioè, dal fatto che il termine *συγκαταβαίνω* è composto da due preposizioni *σύν* (con, allo stesso tempo) e *κατά* (dall'alto in basso), e dal verbo *βαίνω* (andare, marciare, ire).

<sup>26</sup> Cf. DUCHATELEZ, p. 598.

nera non ebbe molta fortuna nel pensiero greco; lo troviamo più frequentemente in Polibio, usato in differenti accezioni. Nel senso religioso di adattarsi o accomodarsi è proprio della cultura cristiana, la quale lo applica a diversi interventi di Dio a favore degli uomini lungo la storia, tali come l'Incarnazione del Verbo, la presenza di Cristo nell'Eucaristia, la manifestazione di Dio nella Sacra Scrittura; nonché al modo come Gesù si rivelò al popolo d'Israele come Messia e mostrò il cammino di salvezza. A sua volta, il sostantivo *συγκατάβασις*, che non appare fino al sec. I aC, in Filodemo, nel suo significato religioso è d'origine del tutto cristiano.

### 3. Crisostomo, il «dottore della *συγκατάβασις*»

Nell'uso religioso, il verbo *συγκαταβαίνω* fu utilizzato già da Origene e da altri scrittori Alessandrini anteriori o contemporanei a Crisostomo: Atanasio, Didimo il Cieco, Cirillo e Ammonio; pure da scrittori della scuola di Antiochia, come Teodoreto di Ciro. In riferimento alla Scrittura, tuttavia, nessuno lo utilizzò con la frequenza e centralità con cui lo fece il Crisostomo, nelle cui opere, nelle diverse accezioni, il termine si trova molte più volte che negli scritti di tutti gli altri Padri e scrittori pagani, ebrei e cristiani, presi insieme<sup>27</sup>. Anche il sostantivo *συγκατάβασις*, oltre che nel Crisostomo, si trova soltanto in pochi Padri, con una differenza numerica abissale<sup>28</sup>. Ciononostante, Crisostomo utilizzò scarsamente il termine «Condiscendenza» in riferimento al Verbo nell'atto medesimo dell'Incarnazione, benché conoscesse molto bene che questa Condiscendenza divina era il principio e la radice di tutti i beni di tutta l'economia salvifica<sup>29</sup>. La Condiscendenza in riferimento all'Incarnazione del Verbo fu sviluppata soprattutto da sant'Atanasio, e diversi accenni appaiono già nelle opere di Origene e posteriormente in altri Padri e scrittori ecclesiastici, quali i grandi Padri Cappadoci del s. IV, Teodoro di Ancira, Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Cf. T. BRUNNER, *Thesaurus Linguae Graecae* (CD-ROM), Univ. of Irvine (California).

<sup>28</sup> All'incirca 360 volte contro 40 degli altri scrittori. Sembra che lo abbiano utilizzato soltanto Amfilochio, sant'Atanasio, san Basilio, san Gregorio Nazianzeno, san Gregorio di Nissa, e sant'Epifanio.

<sup>29</sup> Cf. DUCHATELÉZ, pp. 608-609.

<sup>30</sup> Cf. *Ib.*, pp. 605-612.

Nel campo più specifico che a noi interessa, ossia riguardo alla Scrittura, si possono considerare sostanzialmente valide le conclusioni di Fabbì, articolate in tre punti. Sono state accettate sostanzialmente dagli autori posteriori, seppure si distanziano nella valutazione che Fabbì fece sull'uso della dottrina della Condiscendenza da parte delle scuole di Alessandria e di Antiochia, oggi superate. Le conclusioni di Fabbì sono le seguenti:

a) Da un punto di vista «storico-critico», afferma, «il Crisostomo si deve considerare come il *padre* della teoria della divina Condiscendenza nell'Ispirazione biblica. Egli ha il merito di averla proposta per primo in modo scientifico e sistematico, egli ha il merito di averla ampiamente sviluppata e difesa col calore della sua eloquenza, per cui questa teoria divenne di dominio comune, apportatrice dei più benefici effetti nel campo esegetico»<sup>31</sup>. Infatti, il principio della Condiscendenza applicato alla Scrittura fu poco sviluppato dagli alessandrini, il cui orientamento esegetico era in genere abbastanza diverso, e tranne qualche eventuale accenno, neanche lo adoperarono gli scrittori antiocheni prima del Crisostomo. Tuttavia non si può negare che fosse stato utilizzato, in maniera sia pur ridotta, da Origene e Atanasio. Come osserva B. de Margerie, «anche per Origene, la Scrittura, globalmente presa, manifesta la *συγκατάβασις* o “Condiscendenza” del Dio trascendente e immateriale verso l'umanità sprofondata nella materia; Condiscendenza della quale l'Incarnazione del Figlio, nella duplice condizione divina e umana, è il punto discriminante [...] Così l'Alessandrino preparava la teologia biblica del Crisostomo, che ha per asse principale la Condiscendenza divina»<sup>32</sup>. Riguardo alla scuola d'Antiochia, è vero — come asserisce lo stesso Fabbì — che non ne parla il Mopsuestano, benché molti passi dei frammenti sul suo commento alla Genesi arrivati fino a noi si prestassero assai bene a ciò. L'unico autore che sembra abbia fatto qualche riferimento, in modo però del tutto occasionale, fu Severiano di Gabala, contemporaneo del Crisostomo, in alcune delle sue Omelie<sup>33</sup>.

b) In una considerazione d'indole piuttosto «apologetica» — continua il Fabbì — «quando noi applichiamo il principio della di-

<sup>31</sup> FABBÌ, p. 347.

<sup>32</sup> MARGERIE, pp. 117-118.

<sup>33</sup> Cf. *In mundi creationem*, hom. 1 e 3; PG 56,431-432.454.

vina Condiscendenza per risolvere difficoltà bibliche, specie in ciò che concerne i fenomeni di ordine fisico e le opinioni correnti, noi non facciamo ricorso ad un principio nuovo, creato per così dire *ad usum delphini*, ma applichiamo un principio che risale ai primi secoli della Chiesa e che è quanto mai fondato sul fine stesso della S. Scrittura, e sul modo consueto di agire della divina provvidenza nell'uso delle cause seconde»<sup>34</sup>. Lungo il suo studio, Fabbi fa notare che la teoria della Condiscendenza divina del Crisostomo caratterizzò, senza dubbio, l'ampia, profonda e ben articolata dottrina che ebbe sull'Ispirazione, fondamento questo di tutta la sua esegesi. Il principio della Condiscendenza divina fu infatti inculcato dal santo dottore in numerosi passi, attribuendogli un'importanza capitale, come chiave maestra di tutta l'interpretazione biblica<sup>35</sup>.

c) Da un punto di vista «pratico», l'uso che fece il Crisostomo di questo principio dovrebbe servire «di esempio e di guida»<sup>36</sup>. In maniera lucida Fabbi segnalava che «dobbiamo dare molta importanza a detto principio nelle lezioni di Ispirazione e di ermeneutica e farne largo uso nell'esegesi»<sup>37</sup>. È vero però — aggiunge Fabbi, e con lui i diversi altri commentatori<sup>38</sup> — che la *συγκατάβασις* va in necessaria armonia con un altro concetto basilare dell'esegesi del Crisostomo, non meno da lui citato, l'*ἀκρίβεια*, «parola questa assai comprensiva sotto la penna del S. Dottore: essa sta ad indicare che nel testo ispirato c'è *perfezione, precisione, esattezza, diligenza, mancanza di errore*»<sup>39</sup>. L'*ἀκρίβεια* vuole dire che nella Scrittura niente è stato posto inconsultamente, inutilmente; in essa nessuna contraddizione si può trovare e la sua veracità si estende non solo alle cose di fede e di costumi ma alle stesse circostanze di luogo, di tempo, e di persona, alle circostanze storiche in genere<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> FABBI, pp. 346-347.

<sup>35</sup> Cf. *In Gn* 2,8; 2,21; 3,8. Sulla Genesi, vid l'articolo sopra citato di F. ASENSIO, *El Crisóstomo y su visión de la Escritura en la exposición homilética del Génesis*, «Estudios bíblicos» 32 (1973) 223-255; 329-356. Cf. anche P. MORO, *La «condiscendenza» divina in S. Giovanni Crisostomo*, «Euntes Docete» 11 (1958) 109-123.

<sup>36</sup> FABBI, p. 347.

<sup>37</sup> *Ib.*, p. 347.

<sup>38</sup> Cf. MARGERIE, pp. 204ss; FANAGAN, pp. 18-21; ASENSIO, pp. 241-255..

<sup>39</sup> FABBI, p. 343.

<sup>40</sup> Cf. *Ib.*

## 4. Concetto di «Condiscendenza» nel Crisostomo

Con parole del Crisostomo, la Condiscendenza si può descrivere come «l'apparire e il mostrarsi di Dio, non come egli è, ma come può essere visto da colui che è capace di tale visione, proporzionando il suo aspetto alla debolezza (*ἀσθένεια*) di chi lo guarda»<sup>41</sup>. Ovvero come afferma Fabbi: «Dio scrivendo agli uomini si è abbassato fino a noi, ha tenuto conto della nostra piccolezza, è accondisceso ai nostri modi di dire, al nostro linguaggio ordinario, alle nostre parole, alle nostre figure retoriche, ed anche — entro certi limiti — al nostro modo di sentire e di concepire»<sup>42</sup>. B. de Margerie aggiunge: «per il Crisostomo, l'immenso vantaggio della Condiscendenza consiste nell'unire in un solo vocabolo l'esaltazione della trascendenza di Dio, che non può discendere fra gli uomini se non dimorando al di sopra di loro (*κατα* dall'alto in basso) e quella della sua immanenza: la sua superiorità non gli impedisce di essere *con* (*συν*) loro»<sup>43</sup>. Il motivo è perché Dio «ha ispirato la S. Scrittura per il bene degli uomini, non per suo onore; quindi ha dovuto abbassarsi fino ad usare il linguaggio umano nelle sue diverse forme, colle sue bellezze e proprietà ed anche colle sue imperfezioni»<sup>44</sup>. La teoria della divina Condiscendenza dunque non è «una teoria arbitraria inventata dal Crisostomo per sfuggire alle difficoltà, ma è fondata sul fine stesso dell'Ispirazione e da esso logicamente scaturisce»<sup>45</sup>. È fondata basilariamente sulla «grande filantropia (*φιλανθρωπία*, amore all'uomo) divina», che non è possibile separarla dalla trascendenza del Creatore<sup>46</sup>, e che si pone al servizio della nostra debolezza (*ἀσθένεια*).

In questa nozione di Condiscendenza, bisogna includere un elemento di grande importanza per rimanere fedeli al pensiero del Crisostomo, quello di «pedagogia divina». Leroux ha spiegato come il dottore antiocheno considera la Scrittura come una Lettera, più ancora, come un'immensa corrispondenza indirizzata da Dio al-

<sup>41</sup> *De Incomprehensibili Dei natura* III: PG 48,722A (SC 28,176, ed. F. CAVALLERA-J. DANIELOU-R. FLACELIÈRE).

<sup>42</sup> FABBI, p. 332.

<sup>43</sup> MARGERIE, p. 202.

<sup>44</sup> FABBI, p. 333.

<sup>45</sup> *Ib.*, p. 334.

<sup>46</sup> Cf. MARGERIE, p. 202.

l'umanità, appartenente dunque al genere epistolare e strana a quel carattere anonimo e impersonale delle opere letterarie. Nel cuore di ogni libro, anche dei testi storici, il Crisostomo introduce il vincolo affettivo particolare della corrispondenza. La Bibbia, perciò, non è da lui considerata un libro morto, che consegnerebbe la storia del popolo eletto ed i comandamenti stabiliti da Dio: è un documento vivo, il mezzo inventato da Dio per rimanere vincolato agli uomini. Quest'immagine permette al Crisostomo di cercare con precisione l'incidenza dell'origine divina nella sua elaborazione. La «lettera» è l'immagine che esprime in maniera adeguata sia l'origine divina della Scrittura sia le imperfezioni in essa esistenti in ogni momento del dialogo fra Dio e gli uomini. Dio continua a parlare con gli uomini ed a trasmetter loro il suo messaggio, tuttavia le circostanze, concretamente quelle che provengono della condizione umana dei destinatari e quelle conseguenti al peccato, non permettono l'intavolare il dialogo diretto proprio di quella unione spirituale che è la visione beatifica. La Scrittura è legata alle vicissitudini della storia. Se l'insieme della corrispondenza esprime il pensiero del suo autore, ognuna delle lettere presa isolatamente riflette un momento di questo pensiero e corrisponde in principio alle preoccupazioni attuali dei due interlocutori. Nella Scrittura ognuno dei testi corrisponde ad una tappa della Rivelazione voluta da Dio e determinata dall'atteggiamento dei destinatari. La Bibbia è così dominata da questo desiderio educativo di Dio che conduce progressivamente l'umanità dall'abisso dove essa fu precipitata fino alla salvezza realizzata dall'Incarnazione del Verbo. In essa c'è una dinamica in cui si esprime la pedagogia divina: essa richiede un sforzo di comprensione per trovare il senso profondo del messaggio divino<sup>47</sup>.

Nel suo ampio studio sul pensiero del Crisostomo, Fanagan distingue due tipi di Condiscendenza nella Scrittura: Condiscendenza sulla verità, che denomina «Condiscendenza dogmatica», e su temi di morale, «Condiscendenza morale». Nel primo caso entrano le spiegazioni dei testi antropomorfici, delle oscurità bibliche, delle leggi di uso primitivo, e delle ricompense e castighi materiali; nel secondo caso, il divorzio, la poligamia e la legge del taglione<sup>48</sup>. Grazie

<sup>47</sup> Cf. LEROUX, pp. 75-77.

<sup>48</sup> FANAGAN, pp. 1-4.

al concetto di Condiscendenza, il Crisostomo dimostra come era conveniente che Dio, spirito puro, invece di tacere col pretesto di non ingannare, avesse parlato all'inizio di se stesso in maniera da essere capito da uomini semplici, poco abituati alle cose spirituali; posteriormente, attraverso i profeti manifestò più chiaramente la sua natura spirituale, fino ad arrivare ai più alti insegnamenti che sono contenuti nel libro d'Isaia. Analogamente, grazie a tale concetto, il Crisostomo dimostra che non c'è connivenza fra il Dio dell'AT, immutabile nella sua trascendenza, e le rappresentazioni pagane degli dèi, agitati da passioni simili a quelle dei peccatori; oppure, spiega il perché delle oscurità nei testi della Scrittura, particolarmente nelle profezie: «Il Dio della misericordia non ha voluto che tutte le verità contenute nella Scrittura apparissero evidenti e luminose ad una semplice lettura, per scuotere la nostra indolenza e perché, con sforzo, riuscissimo ad estrarre quanto ci è utile. Ciò che viene raggiunto con fatica e prolungato studio si imprime più profondamente nel nostro spirito di ciò che apprendiamo celermente e che poi rapidamente si dimentica»<sup>49</sup>.

Nel Nuovo Testamento, in particolare — continua Fanagan —, la Condiscendenza divina secondo il Crisostomo si manifestò nelle azioni e nel modo d'insegnare di Gesù. Il Crisostomo l'applicò a tre temi centrali: la rivelazione della divinità di Cristo, l'abrogazione della legge antica e la vocazione dei gentili. Così, per es., nella rivelazione della sua divinità, il Crisostomo distingue due fasi del ministero di Gesù: l'inizio del suo ministero e lo stesso ministero: nella prima tappa la finalità di Gesù fu attrarre la fiducia della gente e riunire discepoli attorno a Lui; nella seconda, si occupò in maniera sublime e delicata di rivelare chi era<sup>50</sup>. Gesù, dunque, fu mosso dalla Condiscendenza per rendere più facilmente credibile il suo insegnamento davanti a coloro che ne temevano la sublimità: si rese conto della debolezza intellettuale degli uditori ed evitò che cadessero in false interpretazioni.

In sintesi, il concetto di Condiscendenza servì al Crisostomo «a esprimere “magnificamente” la maniera con la quale il Dio trascen-

<sup>49</sup> *In Gn* 12,7 (hom. 32): PG 53,292-293.

<sup>50</sup> Cf. FANAGAN, p. 5. Qui vediamo anticipata da secoli la problematica impostata, in epoca moderna, come problema storico-redazionale, sul tema del «segreto messianico di Gesù». Il Crisostomo l'aveva già evidenziato, e la risolse in senso teologico.

dente mette la sua Rivelazione e la sua opera di salvezza alla portata dell'uomo, piccolo e debole, sia nell'AT, che nel Nuovo»<sup>51</sup>.

### 5. *Condiscendenza e senso letterale*

Questa dottrina del Crisostomo ha un rilievo ermeneutico di grande importanza: «Se si ammette che Dio ha elevato progressivamente l'umanità, non si può restare sorpresi dalle asprezze della storia, né dalle imperfezioni dell'AT. Il passato va accettato nella sua oggettività, nella sua storia. Inoltre, se si accetta che Dio ha fatto proprio il linguaggio ordinario degli uomini, i difetti di stile o di vocabolario rientrano nella normalità. Ciascun vocabolo, essendo un mezzo di espressione, avrà grande interesse e occorrerà sottoporre il testo ad una minuziosa analisi letterale. Penetrare il pensiero dell'uomo significa scoprire quello di Dio che si esprime in gergo umano»<sup>52</sup>. Dunque, la dottrina della Condiscendenza, senza dimenticare l'origine divina della Scrittura che giustifica la sua veracità, risulta enormemente sensibile alla natura fragmentaria ed imperfetta della Bibbia: essa è cosciente che i testi sacri non trasmettono l'immagine perfetta della verità e della saggezza, ma la migliore espressione di tale verità e di tale saggezza secondo i momenti stabiliti dalla pedagogia divina, sempre attenta alla condizione degli uomini. In altri termini, la dottrina della Condiscendenza considera che se è vero che la Scrittura, considerata nel suo insieme, rappresenta la somma della verità e della saggezza della Rivelazione, è ugualmente vero, con altrettanta chiarezza, che qualunque testo della Scrittura, preso isolatamente, non contiene che quella parte della verità necessaria nel contesto divino-pedagogico della Rivelazione<sup>53</sup>. In conseguenza, essa impone la necessità di esaminare il testo scritturistico come espressione del pensiero dell'autore sacro, condizionato dalle circostanze e dalla debolezze dello scrittore e dei destinatari, superando però il quadro storico-critico, ossia realizzando tale esame nel contesto pedagogico, che è in funzione dell'economia educatrice divina ed in vista della finalità ultima del piano salvifico, in modo di arrivare al senso esatto dei testi in maniera degna di Dio.

<sup>51</sup> MARGERIE, p. 198.

<sup>52</sup> *Ib.*, p. 203.

<sup>53</sup> Cf. LEROUX, p. 77-78.

In contrapposizione ai principi della scuola alessandrina, la Condiscendenza così come fu intesa dal Crisostomo ebbe dunque il merito di valorizzare il senso letterale della Scrittura, favorendo l'unità esegetica e contribuendo a rendere la Scrittura più amabile, più familiare ed accessibile a tutti. È perciò logica la reazione che si nota già da anni contro una tendenza che tendeva a ridurre l'esegesi del Crisostomo ad una spiegazione moralizzante e psicologica della Scrittura, senza grande contenuto dottrinale<sup>54</sup>. La contrapposizione fra gli alessandrini ed il Crisostomo fu in definitiva questa: i primi consideravano che le «bassezze» della Scrittura erano lì perché noi, scoprendo il mistero in esse nascoste, ci elevassimo alle più alte sfere della speculazione; per il Crisostomo quelle «bassezze» erano dovute al fatto che Dio, volendo comunicarsi agli uomini, tenne conto della nostra piccolezza, del nostro linguaggio ordinario, del nostro modo di dire e di pensare. Ambedue i punti di vista non sono da contrapporre: possedendo ognuno una propria prospettiva, gli uni svilupparono il senso allegorico della Scrittura nonché il tipologico, il Crisostomo fece un passo avanti nella conoscenza del senso letterale<sup>55</sup>.

Dunque, l'idea della Condiscendenza del Crisostomo ha il merito di mostrare tutta l'importanza dell'esegesi storico-grammaticale. Per tale motivo, egli stesso si impose «la regola di non elevarsi a considerazioni spirituali se non dopo aver attentamente esaminato il senso ovvio e letterale del testo»<sup>56</sup>. Anche se Origene intuì «l'interesse esegetico della Condiscendenza divina, non sembra aver intuito, come il Crisostomo, i servizi che tale nozione poteva rendere per un'interpretazione più oggettiva della Bibbia. Quando si imbatte in un testo biblico che denota una fede, una morale o un mezzo di espressione un po' rudimentali, egli ricusa di prenderli sul serio e si rifugia nell'allegoria. Non senza contraddirsi "giudica indegne di Dio le condiscendenze provvidenziali"»<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Cf. MARGERIE, pp. 195.

<sup>55</sup> Cf. *Ib.*, pp. 203-204.

<sup>56</sup> *Ib.*, p. 204.

<sup>57</sup> *Ib.*, pp. 203-204. Sul pensiero di Origene, Margerie segue l'opinione di De Lubac, il quale considera che l'idea di condiscendenza temperò in Origene il suo ricorso all'allegoria: «Con H. de Lubac occorre rilevare che la dottrina origeniana della Condiscendenza divina, rilevando il disegno di un'economia divina che prepara già nell'Antico Testamento la

## II. L'analogia fra «Verbum Dei Incarnatum» e «Verbum Dei scriptum» nell'esegesi patristico-medievale e nell'esegesi moderna.

Nel suo articolo, apparso poco dopo di quello di Fabbi, P. Moro inquadrava il concetto di Condiscendenza divina del Crisostomo in una prospettiva più ampia. Mostra infatti come il concetto di Condiscendenza fosse stato applicato dal Crisostomo «a tutte le azioni divine "ad extra"», in speciale «all'Eucaristia che è il prolungamento dell'Incarnazione»<sup>58</sup>. In questo senso, più generale, la Condiscendenza divina era già stata sviluppata dai Padri attraverso diverse nozioni: Dio condiscende all'uomo nella creazione, nell'illuminazione delle menti, nell'educazione alla vita dello spirito, nell'Incarnazione, nei sacramenti. Concretamente, idea tradizionale nei Padri fu che «Dio si è fatto uomo affinché gli uomini diventassero dei»<sup>59</sup>. Il pensiero del Crisostomo emerge da questa gamma di idee perché — come abbiamo indicato — fece della Condiscendenza car-

---

rivelazione del Nuovo, non era in contrasto con l'accentuazione dell'allegoria: "Perché la preparazione di una realtà futura non potrebbe essere simbolo di questa realtà? [...] La considerazione di tale Condiscendenza divina nell'economia della salvezza ha permesso a Origene di temperare e limitare la trascuratezza per la storia, alla quale lo poteva indurre la propensione per l'allegoria, se fosse stata coltivata unilateralmente» (MARGERIE, p. 118). Il pensiero di De Lubac sull'esegesi origeniana si può trovare ampiamente esposto in *Histoire et esprit* (tr. it. *Storia e Spirito*, Jaca Book, Milano 1985). L'autore viene all'incontro di un'opinione, che si era fino allora largamente diffusa, per cui l'allegoria origeniana sarebbe stata elaborata a spesa della storia o contro di essa. Origene invece — asserisce de Lubac — ammise un senso storico (relazione stessa dei fatti o il testo delle leggi) come base del senso morale (l'applicazione che viene fatta allo spirito) e del senso mistico (relativo a Cristo, alla Chiesa e a tutte le realtà della fede) della Scrittura. Si Origene ricorse frequentemente all'allegoria non fu perché non accettasse la storia, ma perché molte volte la storia, particolarmente la storia veterotestamentaria, li risultava che come tale (si pensi a molte leggi del Levitico) non contenesse un insegnamento dottrinale o morale adeguato alla vita cristiana, e lui, che era soprattutto «uomo di Chiesa» e un «predicatore», non poteva non cercare il mistero nascosto nella storia, convinto che in essa si trovava il mistero di Dio per la salvezza degli uomini. D'altra parte, De Lubac avverte che se qualvolta Origene utilizza un modo di dire che sembrerebbe un rifiuto della storia, bisogna interpretare bene le sue parole, sia perché il suo linguaggio non sempre presenta il carattere tecnico dell'esegesi moderna (Origene per esempio non conosce la distinzione fra senso letterale proprio e senso letterale metaforico), sia per la sua finalità spirituale (cf. particolarmente pp. 107-155).

<sup>58</sup> MORO, p. 109. Cf. anche G.M. ELLERO, *Esegesi e teologia dell'incarnazione secondo Giovanni Crisostomo*, Vicenza 1967.

<sup>59</sup> Cf. *Ib.*, pp. 110-111.

dine del suo pensiero teologico. Sembra vero comunque che non è da attribuire al Crisostomo il paragone fra Verbo incarnato e Sacra Scrittura, benché abbia applicato l'idea di Condiscendenza ad ambedue le realtà<sup>60</sup>. Riguardo all'Incarnazione, così si esprimeva in una delle sue omelie, al chiarire la presunta domanda di perché Cristo chiama la sua venuta nel mondo una «uscita» (Mt 13,3): «Sì, perché noi eravamo al di fuori di Dio. Come coloro che sono in catene per aver offeso il Re stanno fuori della reggia, chi li vuol riconciliare li fa entrare. Così fece Cristo con noi: per riconciliarci è uscito dalla sua reggia ed è venuto tra noi ad assumere umana carne, a farsi uno di noi»<sup>61</sup>.

Il paragone Verbo incarnato e Sacra Scrittura fu comunque presente nel pensiero patristico come lo fu nel medievale. Il profondo carattere tradizionale di quest'analogia è stato messo in rilievo da H. de Lubac, nella sua *Exégèse médiévale*, sotto il significativo titolo «Verbum abbreviatum»<sup>62</sup>. Il problema che però è stato sottoposto a riflessione è fino a che punto la teologia patristica e medievale utilizzò l'analogia precisamente nel senso di voler spiegare la natura dell'Ispirazione biblica. Anni prima che H. de Lubac pubblicasse la sua opera magistrale, c'era stata una polemica fra il monaco di Montserrat, il benedettino dom Paulino Bellet<sup>63</sup>, e il gesuita J.H. Crehan<sup>64</sup> sul fondamento patristico dell'analogia «Verbum Dei incarnatum» e «Verbum Dei scriptum». Non sembra abbia avuto un seguito. Secondo Crehan, l'analogia non è di origine patristica. Il primo a stabilirla con precisione sarebbe stato Rabano Mauro, scrittore importante ma posteriore all'epoca patristica, il quale l'avrebbe utilizzata per spiegare la natura del linguaggio biblico, o meglio, dell'Ispirazione biblica: così come la divinità e l'umanità si trovano unite nella Persona di Gesù Cristo, Dio e l'agiografo lo sarebbero

<sup>60</sup> Cf. *Ib.*, pp. 113-117.

<sup>61</sup> *In Hebr.* 1,6-8 (hom. 3): PG 63,27.

<sup>62</sup> *Exégèse médiévale* II, cap. II, § 5 Cerf, Paris 1961, pp. 181-197 (Utilizzeremo la versione italiana pubblicata dalle Paoline, Roma 1972, v. I).

<sup>63</sup> *El sentido de la analogía «Verbum Dei Incarnatum = Verbum Dei Scriptum»*, «Estudios Bíblicos» 14 (1955) 415-428.

<sup>64</sup> *The analogy between Verbum Dei incarnatum and Verbum Dei scriptum in the Fathers*, «Journal of Theological Study» 6 (1955) 87-90.

analogamente nella produzione della Scrittura<sup>65</sup>. In epoca più recente — aggiunge Crehan —, autori come Hurter<sup>66</sup>, Loisy<sup>67</sup>, Bainvel<sup>68</sup> e Bentley<sup>69</sup>, ebbero il merito di sviluppare e arricchire concettualmente tale analogia. Su quest'ultimo punto Bellet era sostanzialmente d'accordo, cioè sull'uso che autori recenti avevano fatto dell'analogia fra il Verbo incarnato e la Parola di Dio scritta per spiegare la natura dell'Ispirazione; non però sull'origine tardiva dell'analogia e, meno ancora, sull'intenzione ermeneutica con cui fu elaborata fin dall'inizio dell'era patristica ed utilizzata lungo la tradizione medievale. Secondo Bellet, Rabano Mauro, in cui l'analogia è senza dubbio chiara e precisa, non fece altro che copiare da Origene<sup>70</sup>, come prima di lui lo aveva fatto Claudio di Torino<sup>71</sup>, e ciò sembra inoppugnabile. Però, precisa Bellet, Origene, come quelli che da lui dipendono, non adoperò l'analogia in funzione della spiegazione della natura dell'Ispirazione dei libri sacri o in funzione dell'inerranza biblica — realtà, queste, la cui esistenza supponeva ricevere luce della comparazione —, ma in funzione della teoria dei sensi biblici, cioè per spiegare l'esistenza di un doppio senso nella Scrittura: di un senso nascosto, spirituale, sotto il senso letterale o corporale. Questa sarebbe stata la precisa finalità ermeneutica di Origene<sup>72</sup>. Bellet finisce

<sup>65</sup> Il testo di Rabano Mauro è questo: «Sicut in novissimis diebus Verbum Dei ex Maria virgine carne vestitum processit in hunc mundum, et aliud quidem erat quod videbatur in eo, aliud quod tegebatur — carnis namque aspectus in eo patebat omnibus, paucis vero et electis dabatur divinitatis agnitio — ita et cum per prophetas et legislatorem Verbum Dei profertur ad homines, non absque competentibus profertur indumentis. Nam sicut ibi carnis, ita et hic litterae velamine tegitur; ut littera quidem aspiciatur tamquam caro, latens vero intrinsecus spiritalis sensus tamquam divinitus sentiatur» (*In Leviticum*, Prolog. ad Freculphum ep.: PL 108,247-248; con qualche variante).

<sup>66</sup> *Theologiae dogmaticae Compendium I: Theologia generalis*, Oeniponte 1891<sup>7</sup>, p. 170.

<sup>67</sup> *Études bibliques*, Paris 1903<sup>3</sup>, pp. 134-135

<sup>68</sup> *De scriptura sacra*, 1910, pp. 119-120.

<sup>69</sup> *The resurrection of the Bible* (Signposts n. 4) 1940, pp. 43-47.

<sup>70</sup> *In Leviticum*, hom. I,1, secondo la versione latina di Rufino: PG 12,405A. Edizione critica nel «Corpus di Berlino», v. 29, Origene VI-1, 1920, p. 180, lin 6-13 (Baehrens). Sull'influsso del pensiero di Origene, cf. R. GÖGLER, *Zur Theologie des Biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963.

<sup>71</sup> *Ad Theodemirum Abbatem praefatio*: PL 104,617AB. Come segnala Bellet, già la fonte di Claudio era stata identificata da B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952<sup>2</sup>, pp. 1-2.

<sup>72</sup> Su ciò cf anche H. DE LUBAC, *Storia e Spirito...*, pp. 108-109.

affermando che gli autori dell'epoca patristica e medievale adoperarono l'analogia sempre con la stessa finalità: per parlare dell'esistenza del senso spirituale della Scrittura. Per questo, conclude Bellet, l'analogia potrà servire per illuminare ciò che intende la moderna esegesi; storicamente tuttavia la sua finalità è stata un'altra. Non sembra che l'opinione di Bellet abbia trovato opposizione fra gli studiosi. Bisogna aggiungere che sia Bellet che Crehan ammettono che nessun altro scrittore dell'epoca patristica avrebbe fatto uso dell'analogia con il Verbo incarnato nell'illustrare la natura dell'Ispirazione biblica. Il tema — a mio avviso — ancora non ha avuto una risposta definitiva.

Lo studio di De Lubac contiene una ingente raccolta di citazioni medievali attorno alla relazione «Verbum»—«Verbum incarnatum»—«Sacra Scriptura». Su questa scia, De Lubac sottolinea alcuni concetti che appaiono frequentemente nei Padri e teologi medievali, fra i quali: (i) la Scrittura ci parla del Verbo incarnato, anche nei libri dell'Antico Testamento, motivi per cui gli scrittori ecclesiastici affermano che verrà un tempo in cui i giudei si convertiranno, torneranno al Cristo che rifiutarono la prima volta, e sarà nei loro libri dove lo rincontreranno; gli sarà spiegata la legge in senso spirituale, e la capiranno, come l'avevano compresa Mosè ed i profeti<sup>73</sup>; (ii) in Gesù Cristo, che ne è il fine, l'antica Legge trovava in precedenza la sua unità: tutta la legge converge verso di Lui<sup>74</sup>; (iii) in Cristo, i «verba multa» degli scrittori biblici divengono «Verbum unum»; senza di Lui, invece, il legame si scioglie, e nuovamente la Parola di Dio si frammenta in molteplici «parole umane»<sup>75</sup>; (iv) il Verbo fatto carne è il «Verbum abbreviatum», perché comprende le meraviglie cantate dai profeti: «Verbum abbreviatum fecit Deus super terram»<sup>76</sup>; (v) nella Bibbia, sotto le figure e gli enigmi che l'annunziavano, il Verbo, che in se stesso è uno, il Figlio di Dio, si manifesta «diverso e vario», «dilatato» e come disteso<sup>77</sup>; (vi) ancora di più, il Verbo abbreviato è Verbo «concentrato», non soltanto perché colui che era immenso e incomprendibile, colui che era infinito nel

<sup>73</sup> Cf. DE LUBAC, p. 328.

<sup>74</sup> Cf. *Ib.*, p. 336.

<sup>75</sup> Cf. *Ib.*, p. 337.

<sup>76</sup> Cf. *Ib.*

<sup>77</sup> Cf. *Ib.*

seno del Padre si fece uomo nel seno della Vergine e si riduce alle proporzioni d'un bambino, ma inoltre nel senso che il contenuto molteplice delle Scritture disseminate lungo i secoli dell'Attesa, si radunarono per compiersi, cioè si unificarono, si completarono, si illuminarono in Lui. *Semel locutus est Deus*: Dio non pronuncia che una sola parola<sup>78</sup>; (vii) Verbo dunque «doppiamente abbreviato», perché nel momento della sua incarnazione, egli ha ricapitolato in sé il lungo svolgimento della storia umana, offrendoci, condensate in sé, la salvezza; (viii) Verbo «abbreviatissimo», «brevissimum», ma sostanziale per eccellenza.

L'analogia Verbo incarnato e Verbo scritto ha trovato dunque, un grande sviluppo soprattutto nella teologia patristica e medievale per ciò che si riferisce all'unità e contenuto dei libri sacri: la Scrittura è la Parola unica del Padre nascosta sotto numerose parole; le quali, a loro volta, trovano la loro unità nella Parola incarnata. Non c'è stata però una chiarificazione sulla natura dell'Ispirazione. Quest'applicazione sembra infatti merito della teologia di fine del secolo scorso e inizio di questo secolo, rappresentata dagli autori prima citati, la quale è arrivata a formule come quelle di Bainvel: «sunt ergo libri sacri humani simul et divini, sicut Christus simul Deus est et homo», oppure «cuius excellentiae notitiam aliquam possumus comparare ex analogia patristica et traditionali cum Verbo Dei incarnato. Sicut enim Virgo Maria Spiritus sancti opera concepit et peperit Verbum Dei carne indutum, sic homines Spiritu sancto inspirati conceperunt et ediderunt verbum Dei scriptum. Sicut latebat in humana natura divinitas manebantque omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi, translucete tamen divinitatis splendore, ita sub cortice litterae latet veritas divina, translucetque divina sapientia. Sicut utraque natura, divina et humana, in unum Christum coalescit, ita utrumque elementum in unum opus quod sit humanum simul et divinum, idque non confusione utriusque sed assumptione et elevatione humani elementi in usum et munus divinum»<sup>79</sup>. L'analogia sarà consacrata dalla *Divino afflante Spiritu*, come abbiamo se-

<sup>78</sup> Cf. *Ib.*, p. 341.

<sup>79</sup> Citazioni prese da BELLET, pp. 418-419. Segnala Bellet che nonostante Bainvel faccia riferimento alle autorità patristiche, non le cita; comunque, risulta evidente che dipende dalle parole di Rabano Mauro.

gnalato all'inizio, e posteriormente ripresa dalla cost. dogm. *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II.

In epoche più recenti il tema è stato parzialmente sviluppato. Autori come J. Willemse<sup>80</sup>, hanno continuato le riflessioni sulla centralità di Cristo, Parola unica del Padre, chiave di comprensione di tutta la Scrittura; altri, come C.M. Martini<sup>81</sup>, hanno tentato di dare un contesto più appropriato al concetto di Scrittura in quanto Parola di Dio, mostrando il carattere analogico dell'espressione «Parola di Dio», la quale serve a designare altre realtà come il Verbo eterno del Padre, il Verbo incarnato, la parola dei profeti e degli apostoli ed, infine, la predicazione cristiana<sup>82</sup>. Non si può negare che ci troviamo davanti ad un valido tentativo di chiarificazione dell'analogia *Verbum Dei incarnatum* — *Verbum Dei scriptum*, non però per quello che riguarda la natura dell'Ispirazione, e conseguentemente del

<sup>80</sup> *Jesús, primera y última palabra de Dios (Mc 1,1-13 y Jn 1,1-18)*, «Concilium» 10 (1965) 81-98.

<sup>81</sup> *Parola di Dio e parola umana. Il problema dell'ispirazione e della verità biblica in prospettiva pastorale*, in A. ZEVINI (cur.), *Incontro con la Bibbia*, LAS, Roma 1978, pp. 41-53.

<sup>82</sup> Spiegamo un po' meglio il suo pensiero. Partendo dal fatto che la formula «Parola di Dio» è un concetto analogo, come era già stato affermato precedentemente da altri autori, Martini propone di intendere sotto questa formula un complesso di cinque realtà fra loro strettamente collegate. Prima e soprattutto, il Verbo eterno di Dio, punto di riferimento obbligato, sorgente originaria per tutto ciò che si può dire sulla realtà della Parola di Dio manifestata nel mondo; esso infatti sta alla base di tutti gli altri significati del termine, in quanto esprime sostanzialmente la comunicabilità di Dio. In secondo luogo, la Parola di Dio per eccellenza è il Verbo incarnato, Gesù Cristo, che ci manifesta il Padre: Gesù in tutto l'arco della sua vita, morte, risurrezione e signoria gloriosa nell'universo. In relazione alla pienezza estensiva della Parola di Dio in Gesù, le altre parole dette da Dio nella storia hanno di per sé una qualche incompletezza, che ne mette in luce il loro carattere dinamico di «parola verso» o «parola a». Ci troviamo così un terzo significato di «Parola di Dio»: le parole della predicazione profetica e apostolica che manifestano il piano divino che doveva realizzarsi o che si è realizzato in Gesù. Un quarto significato di «Parola di Dio» sono anche «le parole scritte di tutti coloro che, in connessione con l'attività profetica ed apostolica, hanno scritto per Ispirazione divina». Il quinto ed ultimo significato è la parola della predicazione cristiana viva nella Chiesa. In questo contesto, la Bibbia appare nel quarto momento di analisi della Parola di Dio. Essa ci conserva le parole degli apostoli e dei profeti, messi in scritto per Ispirazione di Dio, per manifestare il suo piano di salvezza in Cristo. Si può notare come Martini sottolinei il fatto che la Bibbia, da una parte, ha una relazione immediata con la parola profetica ed apostolica di Israele e della Chiesa; dall'altra, con Cristo e il Padre, mediante lo Spirito che ispira. Perciò questa Parola rappresenta un momento privilegiato della Rivelazione. La relazione che ha con il Verbo per mezzo dello Spirito fa di questa Parola una forza viva e permanente di manifestazione di Dio per tutti i tempi.

linguaggio biblico, come processo in cui la Parola divina si è incarnata nella parola umana<sup>83</sup>.

La teologia protestante, da parte sua, ha trovato una difficoltà insita per cogliere tutti i dati riguardanti il mistero dell'Ispirazione, e concretamente, per dare un significato all'analogia «Verbo incarnato» — «Ispirazione biblica»<sup>84</sup>. Il progetto era impossibile nell'impostazione «oggettivistica» dei fautori della riforma, i quali finirono per sostenere il concetto d'Ispirazione meccanica, con lo svuotamento concettuale dell'agire dell'uomo come vero autore. Inoltre, l'accento messo sull'effetto salutare della Bibbia nel lettore — cioè, la Scrittura è ispirata perché «ispira Dio» — portò con sé il conseguente diluirsi della teologia dell'Ispirazione in quanto azione di Dio in e per mezzo dell'agiografo. Analoga impossibilità si trovava nelle diverse correnti del protestantesimo liberale, dal momento che postulava sostanzialmente la negazione dell'Ispirazione biblica come realtà trascendente e soprannaturale; e tale impossibilità esiste nell'odierno fondamentalismo, perché fermo su una trascendenza disincarnata, risulta incapace di cogliere la ricchezza racchiusa nel concetto di Condiscendenza divina e nella maniera umana del parlare di Dio.

Casi paradigmatici della situazione in cui si presenta la teologia protestante contemporanea riguardo alla teologia della Parola di Dio, ed in particolare all'Ispirazione biblica, sono i sistemi teologici dei due grandi autori protestanti di questo secolo, K. Barth e R. Bultmann, i quali, sulla problematica della trascendenza e immanenza della Parola di Dio, optano in maniera radicalizzata per uno dei due estremi — scelta in definitiva coerente con la teologia protestante, data l'incomunicabilità creata fra ragione e fede, natura e

<sup>83</sup> È anche suggestiva l'impostazione di L. CHARLIER, *Le Christ, Parole de Dieu. IV. Réflexions théologiques*, in *La Parole de Dieu en Jésus Christ* (Cahiers de l'Actualité Religieuse 15), Casterman, Tournai 1961 pp. 121-139. Il suo interesse però va incamminato alla Persona di Cristo e le sue diverse manifestazioni. L'autore conclude con cinque proposizioni, che possiamo riassumere nel seguente modo: Cristo è prima di tutto Parola di Dio nella sua preesistenza eterna; come Verbo fatto carne, Cristo è la teofania suprema di Dio, la rievocazione del Padre, del suo amore paterno; Cristo è anche la Parola di Dio in quanto è la Saggiezza di Dio realizzata nella creazione; quarto, Cristo è la Parola di salvezza, rivelatrice e realizzatrice di salvezza; infine, e Parola di Dio sempre presente nella Chiesa, di una maniera invisibile però reale. Analogamente alle riflessioni di Martini, Charlier non parla propriamente della relazione Verbo incarnato e Ispirazione.

<sup>84</sup> Sul tema, cf. specialmente gli articoli apparsi in *La Parole de Dieu en Jésus Christ* (Cahiers de l'Actualité religieuse 15), Casterman, Tournai 1961.

grazia —, impossibilitando una vera teologia del Verbo incarnato, con le conseguenze derivanti per la comprensione dell'Ispirazione biblica.

Barth (1886-1968), infatti, fa girare il suo sistema sul principio della trascendenza assoluta della Parola di Dio; e ciò fino al punto di sopprimere qualsiasi comunicazione reale della Parola di Dio agli uomini<sup>85</sup>. Affermazione, questa, coerente alla sua teologia dell'*analogia fidei* contro ogni *analogia entis*. Se l'*analogia entis* ritiene di poter dire qualcosa di Dio, della sua natura, dei suoi attributi, partendo dall'essere della creatura; allora — dirà Barth —, il discorso teologico si deve fondare non su questa, ma sull'*analogia fidei*, che si basa soltanto sulla rivelazione divina e sulla grazia, le quali, raggiungendo noi e gli strumenti del nostro pensare e parlare, ci permette di fare uso degli strumenti (pensieri, parole) che la stessa rivelazione mette a nostra disposizione<sup>86</sup>. In questo contesto, la Bibbia viene considerata un mistero ineffabile che la teologia non potrà mai raggiungere, e l'Ispirazione biblica un miracolo di Dio che rifiuta ogni umana pretesa di poter essere capito<sup>87</sup>. Bultmann si muove in senso contra-

<sup>85</sup> Cf. A. LÉONARD, *Vers une théologie de la Parole de Dieu*, in *La Parole de Dieu...*, pp. 28-29; J. HAMER, *Parole de Dieu ou Parole sur Dieu dans la pensée de Karl Barth*, in *La Parole de Dieu...*, pp. 281-287.

<sup>86</sup> Sul tema, cf. B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Queriniana, Brescia 1971, pp. 305-331.

<sup>87</sup> Perciò, afferma Barth, in tutte le tre forme in cui la Parola di Dio ci raggiunge — Parola rivelata (rivelazione), Parola scritta-ispirata (Bibbia) e Parola predicata (predicazione) —, la Parola di Dio ha sempre questa caratteristica: Dio è, e resta sempre, il soggetto della sua Parola, e nessuna delle tre forme è in se stessa Parola di Dio consegnata alla conoscenza dell'uomo, bensì soltanto affidata al riconoscimento della fede mediante lo Spirito di Dio. Barth dunque nega che nell'uomo ci sia una capacità o una ricettività di fronte alla rivelazione, sia puramente umana (*homo capax gratiae*), sia di adesione permanente al mistero divino grazie alla fede soprannaturale. Così si allontana dalla possibilità di considerare l'Ispirazione biblica come Parola incarnata nella parola umana e sussistente in essa. Per Barth, l'espressione «la Bibbia è Parola di Dio» è essenzialmente una confessione di fede il cui significato è che la Bibbia, che è una testimonianza umana, «diventa Parola di Dio» quando impossessandosi dell'uomo, toccandolo, compromettendolo, si trasforma per quell'uomo singolo in rivelazione. Ciò si realizza soltanto mediante la fede, benché non sia per la fede che la Bibbia si costituisca Parola di Dio, giacché, per Barth, coerente alla teologia protestante luterana, l'uomo è pura negatività. Dunque, se è vero che Barth si separa dalla teologia del protestantesimo ortodosso sull'Ispirazione verbale, si allontana soprattutto dalla teologia del protestantesimo liberale che riteneva la Scrittura sottomessa alla padronanza dei metodi di critica razionale.

rio<sup>88</sup>. Accentua il carattere immanente della manifestazione nel mondo della Parola di Dio. La Bibbia è in primo luogo e fondamentalmente manifestazione della Potenza di Dio; però ciò che nella Parola è determinante, non è il suo contenuto intelligibile, ma il fatto che sia pronunciata; non la verità sostanziale ed eterna che esprime, ma l'evento che rappresenta e l'istante in cui Dio la ha proferita. Ed essa, come parola profetica, esige una risposta: l'uomo deve raccogliere il messaggio esistenziale che si trova in quei testi, per formulare una decisione esistenziale oggi e adesso, che non sarà altro che un atteggiamento di conversione. In altri termini, Bultmann affermerà che bisogna ridare al NT tutta la sua carica di provocazione verso l'uomo moderno, interpretando esistenzialmente il suo linguaggio, cioè facendo sì che il messaggio, opportunamente decifrato, possa condurre l'uomo alla decisione esistenziale dell'evento di salvezza. Come si esprime Marlé, quello che comanda la teologia bultmaniana della Parola è evidentemente il timore di vedere la Rivelazione ed il nostro rapporto con Dio sostantivato; è la ripugnanza ad ammettere il passaggio da una presenza puramente profetica ad una presenza incarnata<sup>89</sup>.

### III. *Inspirazione, Condiscendenza ed Incarnazione nell'enc. Divino afflante Spirito e nei suoi precedenti testi magisteriali*

La *Divino afflante Spiritu* è stato il primo documento del Magistero che ha fatto esplicito riferimento al termine «Condiscendenza» e all'analogia fra Incarnazione e Ispirazione. Le sue parole furono poi riprese quasi testualmente dalla DV 13. L'enciclica mise definitivamente in risalto, pur brevemente, ma con forza e originalità, l'antico insegnamento della tradizione patristica e medievale, del quale si erano fatti eco documenti magisteriali precedenti in maniera piuttosto implicita e non tematizzata.

<sup>88</sup> Cf. R. MARLÉ, *La Théologie bultmanienne de la Parole de Dieu*, in *La Parole de Dieu...*, pp. 268-280.

<sup>89</sup> «Ce qui commande la théologie bultmanienne de la Parole, c'est évidemment la crainte de voir la Révélation et donc tout notre rapport à Dieu, substantifié, c'est la répugnance à admettre le passage d'une présence purement prophétique à une présence incarnée» (MARLÉ, p. 280).

Il concetto di Condiscendenza, in effetti, era stato già applicato da documenti come l'enciclica *Providentissimus Deus* di Leone XIII, carta magna degli studi biblici. L'enciclica, nello stabilire le regole per la retta interpretazione delle affermazioni bibliche, realizza una vera applicazione della dottrina della Condiscendenza quando afferma che «gli scrittori sacri, o più giustamente “lo Spirito di Dio che parlava per mezzo di essi, non intendeva ammaestrare gli uomini su queste cose ‘cioè sull’intima costituzione degli oggetti visibili’, che non hanno importanza alcuna per la salvezza eterna”, per cui essi più che attendere direttamente all’investigazione della natura, descrivevano o rappresentavano talvolta le cose con una qualche locuzione metaforica, o come lo comportava il modo comune di parlare di quei tempi ed ancora oggi si usa, riguardo a molte cose, nella vita quotidiana, anche tra uomini molto colti. Dato che nel comune linguaggio viene espresso in primo luogo e propriamente ciò che cade sotto i sensi, così anche lo scrittore sacro (e come ci avverte anche il dottore angelico) “si attenne a ciò che appare ai sensi”, ossia a ciò che Dio stesso, parlando agli uomini, espresse in modo umano per farsi comprendere da essi»<sup>90</sup>. Il brano propone in definitiva il principio della Condiscendenza: Dio parlò agli uomini alla maniera umana: parlò dei fenomeni naturali adattandosi alla maniera in cui di solito gli uomini si riferiscono ad essi, cioè, secondo il modo che appaiono ai sensi. Un altro documento che si rifaceva implicitamente alla dottrina della Condiscendenza divina era la dichiarazione della PCB del 30.VI.1909, nel preambolo del VII dubbio, il quale stabilisce: «scrivendo il primo capitolo della Genesi, l'autore sacro non ha avuto l'intenzione d'insegnare scientificamente la costituzione intima delle cose visibili e l'ordine completo della creazione, ma piuttosto ha voluto dare alla sua gente un racconto popolare conforme al linguaggio comune dei suoi contemporanei, e adatto ai sentimenti e alla capacità degli uomini», motivo per cui considerava che non si doveva «cercare scrupolosamente e sempre la proprietà del linguaggio scientifico»<sup>91</sup>. Come spiega Fanagan, da questo testo si può dedurre che è conforme alla mente della Chiesa asserire che la verità divina si adattò a quegli uomini che ricevertero immediatamente la

<sup>90</sup> EB 122.

<sup>91</sup> EB 331.

rivelazione; e non soltanto perché fu proposta con un linguaggio appropriato agli uditori, ma anche perché fu comunicata secondo i loro sentimenti e la loro capacità di comprensione (*sensibus et captui hominum accommodatam*). Si menzionano dunque due tipi di Condiscendenze divine, già conosciute dal Crisostomo: l'uso del linguaggio umano comune da parte di Dio, e la comunicazione graduale della verità, semplificata e adattata alla capacità intellettuale degli uomini<sup>92</sup>.

Più in generale, l'insistenza dei documenti del Magistero della Chiesa, fin dall'inizio, sull'importanza del senso letterale<sup>93</sup> non è stato, da un certo punto di vista, che un riconoscimento implicito della dottrina della Condiscendenza<sup>94</sup>. Questa dottrina, infatti, spiega il perché determinati brani della Scrittura si mostrano così duri e non tanto edificanti come si potrebbe aspettare da un lavoro dovuto all'alito dello Spirito Santo: ciò è perché Dio ha condisceso con la debolezza dell'uomo insegnandogli ogni cosa a suo tempo. Ne segue che la Chiesa, quando fa enfasi sulla preminenza del senso letterale, indirettamente enfatizza il mistero della Condiscendenza divina. Si può aggiungere inoltre che la dottrina della Condiscendenza, così come l'analogia Ispirazione-Incarnazione, si rende presente ogni qualvolta è stata segnalata l'importanza di procedere con l'attenzione rivolta sia all'aspetto umano che divino dei libri sacri, perché facendo così si accentua quell'ammirabile modo dell'agire di Dio in cui, per la sua benevolenza, ha voluto unire la realtà divina all'umana. Ciò fu reso particolarmente in evidenza, come vedremo, nel discorso di Giovanni Paolo II del 23.IV.1993.

Torniamo alla *Divino afflante Spiritu*<sup>95</sup>. Quest'enciclica apre un capitolo nuovo della storia del pensiero teologico sulla nozione di Condiscendenza divina: utilizza per la prima volta tale espressione e l'applica con una finalità chiaramente ermeneutica, collocandola all'interno e come fondamento delle riflessioni sulla teoria dei generi letterari. Le sue affermazioni inoltre vanno al di là, perché s'inseriscono nel centro della teologia dell'Ispirazione, venendo a rischiarare la vera nozione d'Ispirazione biblica professata dalla fede cattolica.

<sup>92</sup> Cf. FANAGAN, pp. 31-32.

<sup>93</sup> Il fatto risulta ovvio: cf. EB 107; 485s; 550s; 558; 598; 613.

<sup>94</sup> Sul tema, cf. FANAGAN, pp. 33-34.

<sup>95</sup> EB 559.

Dopo aver segnalato come «il popolo d'Israele fra tutte le antiche nazioni d'oriente tenne un posto eminente, straordinario, nello scrivere la storia, sia per l'antichità sia per la fedele narrazione degli avvenimenti, pregi che per verità si possono dedurre dal carisma della divina Ispirazione e dal particolare scopo religioso della storia biblica», la *Divino afflante Spiritu* aggiunge, «a nessuno che abbia un giusto concetto d'Ispirazione farà meraviglia che anche negli scrittori sacri, come in tutti gli antichi, si trovino certe maniere di esporre o di narrare, certi idiotismi propri specialmente delle lingue semitiche, certi modi iperbolici o *approssimativi*, talora anzi paradossali, che servono a meglio stampare nella mente ciò che si vuol dire». Ciò perché, spiega l'enciclica, con un principio preso della criteriologia ermeneutica di san Tommaso, «nella Scrittura le cose divine ci vengono presentate nella maniera che sogliono usare gli uomini». Subito dopo viene il brano che ci interessa. Questo brano — seppure potrebbe sembrare superfluo, una volta indicato, con le celebri parole del Dottore Angelico, il motivo dell'esistenza dei peculiari modi di esprimersi e di raccontare dell'agiografo —, ha la funzione di inserire il discorso in un contesto teologico più ampio, nonché di sottolineare il senso forte in cui deve venir letta la formula tommasiana: «In effetti, come il Verbo sostanziale di Dio si è fatto simile agli uomini in tutto, "eccetto il peccato" (Eb 4,15), così anche le parole di Dio, espresse con lingua umana, si sono fatte somiglianti all'umano linguaggio in tutto, eccettuato l'errore. In questo consiste quella Condiscendenza (*συγκατάβασις*) del provvido nostro Dio, che già san Giovanni Crisostomo con somme lodi esaltò e più e più volte asseverò trovarsi nei sacri Libri».

Per la prima volta appare esplicitamente enunziato in un testo magisteriale il parallelismo fra Incarnazione e Ispirazione, e ambedue collegati con la nozione di Condiscendenza del Crisostomo. L'analogia va indirizzata a rischiarare «il giusto concetto d'Ispirazione» o, se si vuole, la natura del linguaggio biblico. Che Dio abbia parlato, come insegna l'Aquinate, alla «maniera umana» — si viene a dire — non è una metafora. Tanto necessario è ammettere la vera condizione umana della Parola incarnata quanto necessario è ammettere la vera umanità del Verbo incarnato; tanto necessario è confessare che il Verbo incarnato si fece simile agli uomini «eccetto il peccato», come confessare che la Parola eterna assunse una parola umana «eccettua-

to l'errore». L'una e l'altra «incarnazione» sono espressioni radicali di un'unica Condiscendenza divina: proprio in ciò «consiste quella Condiscendenza divina del provvido nostro Dio».

Il «giusto concetto d'Ispirazione biblica», che allora l'enciclica voleva inculcare davanti alle pretese di un'esegesi spirituale opposta alle esigenze dell'esegesi scientifica<sup>96</sup>, trova in questo contesto un suo fondamentale appoggio. L'analogia con l'Incarnazione infatti risulta molto conveniente per una piena valorizzazione di tutta la dimensione divina nonché di tutta la dimensione umana della Sacra Scrittura. Fa inoltre fronte contro le tentazioni di un docetismo gnostico, di un arianesimo o di un nestorianismo o monofisismo biblico, cioè di quegli orientamenti che perdono la dimensione umana della Scrittura (fondamentalismo) o la dimensione divina (razionalismo) o non sanno rispettare l'armonia esistente fra il divino e l'umano nella Scrittura (sistemi in cui *συγκατάβασις* e *ἀκρίβεια* non riescono a compenetrarsi pacificamente).

#### IV. Ispirazione, Condiscendenza ed Incarnazione nella *Dei Verbum* e nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*

Il Concilio Vaticano II, come abbiamo già detto, si occupa della Condiscendenza divina alla fine del capitolo dedicato all'Ispirazione e all'ermeneutica biblica (DV 13). Il numero — secondo la mente del Concilio — non è un'appendice marginale aggiunta al numero precedente, o una semplice conclusione dell'insegnamento sull'ermeneutica biblica, cosa che la sua collocazione farebbe pensare: contiene una dottrina specifica che viene ad integrare l'insegnamento del capitolo III<sup>97</sup>. Tale capitolo tratta rispettivamente, nei tre

<sup>96</sup> La *Divino afflante Spiritu*, come si sa, veniva fra altro a ribadire quello che era stato oggetto del primo documento emanato sotto il pontificato di Pio XII, cioè la lettera inviata il 20 di agosto 1941 a tutti gli arcivescovi e vescovi d'Italia. Questa lettera aveva come finalità denunciare il pericolo degli attacchi promossi da un anonimo opuscolo contro l'esegesi critico-scientifica nello studio e nell'interpretazione della Bibbia (cf. EB 522-533).

<sup>97</sup> Infatti, davanti ad un suggerimento di un Padre conciliare, la Commissione incaricata della redazione del documento rispose che all'inizio del n. 13 fosse tolta l'espressione unitiva «*quae omnia*», «*quia nova paragraphus non immediate ad praecedentem adhaeret*» (GH 105; così verranno citati i documenti riguardante la *Dei Verbum*, cioè secondo la sinossi preparata da F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione «Dei Verbum»*, Lib. ed. vaticana, Città del Vaticano 1993. Il numero indica la pagina).

numeri che lo compongono, sulla dottrina dell'Ispirazione e della verità della Bibbia (n. 11), dei principi dell'ermeneutica cattolica (n. 12), e della Condiscendenza divina (n. 13). Tale sommario rimase invariabile lungo tutto il processo di redazione del documento conciliare, fino al testo definitivo. L'espressione che ci interessa sorse già nel primo schema, e fu tutelata davanti a dei suggerimenti volti a modificarla, essendo stata considerata, dal redattore del testo conciliare, la più opportuna<sup>98</sup>. Il redattore fondò la sua decisione sull'autorità della *Divino afflante Spiritu*, la quale, come abbiamo segnalato, aveva preso la formula da san Giovanni Crisostomo<sup>99</sup>.

Nello stesso capitolo terzo della DV, un accenno alla dottrina sulla Condiscendenza compariva già nella descrizione della natura dell'Ispirazione biblica, nella formula «in illis et per illos» (in e per mezzo «degli agiografi»). Un altro breve riferimento si trova lì dove si stabiliscono i principi fondamentali dell'ermeneutica cattolica; concretamente nell'enunziato del primo principio fondamentale «Dio nella Sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana». È però nella DV 13 dove la dottrina sulla Condiscendenza viene direttamente assunta, acquistando tutto il peso d'insegnamento conciliare.

Ciò che viene a mettere in rilievo il n. 13, riguardo ai due numeri precedenti, in particolare di fronte al n. 11, è il profondo significato religioso dell'azione divina nella composizione della Sacra Scrittura. In effetti, se il n. 11 sottolinea il dominio dell'azione divina nella composizione dei testi sacri, cioè la saggezza ed onnipotenza di Dio, grazie alle quali realizzò un'azione sovrana — di scelta di uomini e d'intervento nelle loro facoltà e capacità umane in modo tale che gli agiografi, come veri autori, scrivessero tutto e soltanto

<sup>98</sup> Non mancarono alcuni Padri che, dal punto di vista linguistico, consideravano che «condescensio» dovesse essere sostituita da qualche parola più elegante, come «dignatio», utilizzata già da Tertulliano, S. Cipriano e nella Liturgia (*Exsultet*). La risposta fu a favore del termine «condescensio», perché il suo uso era stato avallato dal Magistero e risaliva al Crisostomo: «Enc. *Divino afflante*: EB 559 loquitur expresse de “synkatabasi seu *condescensione*”, secundum S. Io. Chrysostomum» (GH 105).

<sup>99</sup> Se è vero che il numero dedicato alla «condiscendenza» appare già nel primo schema, la citazione del Crisostomo fu introdotta nello schema IV, in risposta al suggerimento di un Padre, il quale chiedeva venisse esplicitata l'idea con l'indicazione di alcuna citazione (GH 104). Si trattava concretamente dell'Ex.mo P.D. Gregorio Modrego y Casás, arcivescovo-vescovo di Barcellona (GH 624).

quello che Lui voleva —, il n. 13 parla, allo stile del ben noto inno di san Paolo sull'«umiltà-esaltazione» di Cristo Gesù (Fil 2,7), di un «abbassamento» (*συγκάταβασις*) di Dio, motivato dalla sua «ineffabile benignità» e del modo «sollecito e provvido» con cui prende cura della nostra natura. Nella composizione della Sacra Scrittura si realizzò una donazione divina, una comunicazione di Dio agli uomini, un avvicinamento della natura divina a quella umana, divenendo la Bibbia luogo d'incontro fra Dio e gli uomini, e uno dei principali elementi costitutivi del gran sacramento di salvezza che è la Chiesa.

La Sacra Scrittura si trova perciò vincolata al mistero di quell'altro abbassamento di Dio che è l'Incarnazione, che san Paolo descrive — e forse già prima di lui con le stesse parole lo cantava la comunità cristiana —, quando afferma che Gesù Cristo, «pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso...» (Fil 2,6-8). Il paragone, già formulato dalla *Divino afflante Spiritu*, lo riprende la DV 13 con qualche leggera variante. Afferma infatti: «le parole di Dio, infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile agli uomini». Si tratta evidentemente di un'analogia<sup>100</sup>. La DV 13, dunque, non soltanto costituisce un complemento alla dottrina del capitolo terzo sulla maniera umana in cui Dio ci ha parlato; espone inoltre la viva e antica fede per cui la Scrittura si deve considerare una quasi-Incarnazione della Parola divina nella parola umana: una vera donazione di Dio molto adeguata agli uomini, frutto della sua misericordia — benignità, sollecitudine e provvidenza —, ed indirizzata al bene dell'uomo. Non risulta perciò strano che alcuni Padri conciliari volessero che apparisse nel testo della DV, in modo più palese, quale è la norma costante dell'azione divina con gli uomini, manifestata nella Scrittura, nell'Incarnazione e nella

<sup>100</sup> Perciò, la Commissione, davanti ad un suggerimento, cancellò l'espressione «quoad omnia», che appariva nello schema III per ben due volte. Nello schema III, infatti, si leggeva: «Dei enim verba humanis linguis expressa, *quoad omnia* humano sermoni assimilata facta sunt, sicut olim Aeterni Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus *quoad omnia* simile factum est» (GH 105; la sottolineatura è nostra). La Commissione spiegò «quia parallelismus non nimis stringendum est» (GH 105).

Chiesa, realtà dove — pur con tutte le analogie del caso — si uniscono il divino con l'umano<sup>101</sup>.

Nella redazione del testo conciliare ci sono altri due aspetti da considerare per una sua più corretta interpretazione. Il primo si riferisce alla parola «infirmitas» applicata alla natura umana assunta dal Verbo. Certamente, non fa allusione ad una debolezza morale in Cristo, ma alla debolezza della natura passibile, come chiarì il redattore del testo conciliare<sup>102</sup>. Il secondo riguarda la formula «absque peccato» (Eb 4,15), con cui terminava il n. 13 fino alla terza redazione, quando fu tolto perché sembrava non inserirsi bene nella frase al mancare il terzo termine di paragone. Nei modi riguardanti il quarto schema i Padri conciliari offrirono tre soluzioni: 14 di essi volevano che nel primo membro della frase si introducesse «absque errore»; 19, aggiungere di nuovo «absque peccato»; altri che si completasse con la frase «salva semper Dei veritate et sanctitate»<sup>103</sup>. Quest'ultima soluzione sembrò la più adeguata, perché più semplice, e fu introdotta all'inizio del n. 13<sup>104</sup>. Così si evitava che la dottrina sull'abbassamento di Dio nel testo sacro potesse venire intesa come una perdita della verità o santità appartenente intrinsecamente alla Parola di Dio. Questa assunse sì la debolezza del linguaggio, come il Verbo la debolezza della carne; però siccome in Cristo non ci fu una de-

<sup>101</sup> Nella *relatio* del n. 13 dello schema III, in effetti, si pone di manifesto il desiderio di diversi Padri perché «clarior appareat constans norma actionis divinae cum hominibus, quae verificatur in S. Scriptura, in Ecclesia, in Incarnatione, ubi divinum cum humanis coniungitur» (GH 104). La *relatio* menziona esplicitamente all'Exc.mo. P. D. Paulus Gúrpide Beope, il quale scriveva che facendo così «Inspiratio biblica apparuisset ut nova forma huius constantis actuationis, strictae unitae Communitati Salvationis Antiqui et Novi Foederis» (GH 675).

<sup>102</sup> Infatti, davanti al suggerimento di un Padre di cambiare la parola «infirmatis» perché «etiam de infirmitate morali intelli posset», la Commissione rispose: «“Humanae infirmitatis caro”, evidenter intelligitur de natura passibili» (GH 105).

<sup>103</sup> Questa frase appariva già nello schema I, e fu ripresa nello schema II. Per qualche motivo era stata invece tolta durante la redazione dello schema III.

<sup>104</sup> I suggerimenti e la risposta furono le seguenti: «Pag. 23, linn. 3-6: 14 Patres rogant ut in primo membro addatur: *absque errore*, dum 19 Patres postulant ut in altero membro addatur *absque peccato*, vel praeterea ut addatur: “salva semper Dei veritate et sanctitate”; cf. Hebr. 2,17 et 4,15» (GH 105-106).

R. — Admissa *solutione simpliciore*. Modi praecedentis, his propositionibus iam provisum est» (GH 106-107). C'era stato infatti un modo precedente in cui veniva richiesta la restituzione della frase «salva semper Dei veritate et sanctitate». La Commissione aveva risposto affermativamente (GH 105).

bolezza morale, neanche nella Scrittura si possono trovare delle affermazioni meno conformi alla verità e santità di Dio. Non risulta chiaro fino a che punto la teoria dell'*ἀκρίβεια* del Crisostomo avesse avuto il suo influsso nel testo conciliare, comunque sia, la redazione definitiva riflette il pensiero del massimo dottore antiocheno. Il tema della verità, d'altra parte, era stato trattato già con ampiezza nel n. 11, numero in cui si asserisce che «poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati, cioè gli agiografi, asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, si deve professare, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio in vista della nostra salvezza volle fosse messa per iscritto nelle Sacre Lettere». Quello che non fece il Concilio fu sviluppare il concetto di «debolezza» dei testi sacri.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, prendendo l'insegnamento della DV per ciò che si riferisce alla dottrina sulla Sacra Scrittura, apparentemente non aggiunge nessuna novità sulla teoria della Condiscendenza divina. C'è però un aspetto nuovo, che merita di essere segnalato: la maggiore importanza data a tale nozione. Da brano che nella DV poteva sembrare quasi marginale<sup>105</sup>, perché aggiunto a modo di appendice all'esposizione sull'ermeneutica biblica, nel Catechismo diventa il testo introduttivo di tutta la sezione dedicata alla Sacra Scrittura (nn. 101-141); concretamente, dà inizio all'insegnamento sul carattere cristocentrico della Bibbia. Una collocazione che ci sembra molto appropriata, dal momento che la DV 13 costituisce una sintesi concisa e completa sul parallelismo esistente fra il mistero della Scrittura e quello dell'Incarnazione, punto culminante quest'ultimo — analogato principale si direbbe in sede filosofica — delle manifestazioni della Parola di Dio nella storia. La dottrina contenuta in questa analogia, però, non fu sviluppata.

<sup>105</sup> Di solito il n. 13 è stato considerato una mera «conclusione» del cap III. Cf, per es., A. GRILLMEIER, *L'ispirazione divina e l'interpretazione*, in U. BETTI, *Commento alla Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Massimo, Milano 1966, p. 145; P. GRELOT, *Commentaire du chapitre III: l'inspiration de l'Écriture et son interprétation*, in B.D. DUPUY (cur.), *Vaticano II. La Révélation divine*, t. II, du Cerf, Paris 1968, p. 379. La mancanza di un'apposita trattazione teologico-esegetica sull'argomento è segnale che sia stato proprio considerato un testo marginale. A volte il suo studio è stato dimenticato da opere sintetiche, come R. LATOURELLE, *La costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione*, in C.M. MARTINI - L. PACOMIO (cur.), *I Libri di Dio*, Marietti, Torino 1975, pp. 242-269; e non di rado è stato trascurato in studi sulla *Dei Verbum* (cf. nota 23).

## V. Scrittura ed Incarnazione nel discorso di Giovanni Paolo II del 23.IV.1993

Il discorso di Giovanni Paolo II, in occasione del centenario della *Providentissimus Deus* ed il cinquantenario della *Divino afflante Spiritu* costituisce, a quanto pare, la prima grande riflessione del Magistero della Chiesa sull'Ispirazione biblica e l'esegesi dal punto di vista del mistero dell'Incarnazione. Questa prospettiva orienta tutto il discorso di Giovanni Paolo II e su di essa il Pontefice costruisce alcune linee maestre di un futuro rinnovamento biblico.

Giovanni Paolo II incomincia innanzitutto svelando il profondo vincolo che al di là delle differenze unisce in profondità le due grandi encicliche bibliche. Sebbene — spiega — fra le due encicliche ci sia un'importante differenza per quello che si riferisce alla parte polemica — l'una indirizzata contro la scienza razionalista, l'altra contro gli attacchi rivolti all'esegesi scientifica —, uno stesso fu il criterio di fondo nel modo di reagire: «nell'uno e nell'altro caso, la reazione del Magistero fu significativa, poiché, invece di attenersi a una risposta puramente difensiva, esso andava a fondo del problema e manifestava così — notiamolo subito — la fede della Chiesa nel mistero dell'Incarnazione»<sup>106</sup>.

La frase è indubbiamente sorprendente. L'accenno al mistero dell'Incarnazione come fondamento basilare comune sul quale s'innalzò l'atteggiamento magisteriale e di una e dell'altra delle grandi encicliche, di Leone XIII e di Pio XII, implica senz'altro una lettura della mente del Magistero, in questi due interventi, che fino adesso non era stata valorizzata, almeno con tanta risolutezza. Il discorso di Giovanni Paolo II supera definitivamente un diffuso atteggiamento nel modo di leggere quei documenti in cui aveva prevalso l'accento messo sul loro contrasto, inteso sia come opposizione dialettica sia come cambio di mentalità. Esso costituisce invece un invito a approfondirli per mezzo di una serena riflessione su ciò che è stato veramente essenziale nell'insegnamento magisteriale: lo spirito che indirizzò l'elaborazione di una e l'altra delle due encicliche, caratterizzato da una profonda consapevolezza sul significato del mistero dell'Incarnazione.

<sup>106</sup> EB 1242.

Sviluppando questa affermazione, Giovanni Paolo II segnala come sia la *Providentissimus Deus* che la *Divino afflante Spiritu* risposero agli attacchi contro l'offensiva dell'esegesi liberale e dell'esegesi mistica, rispettivamente, non in una maniera spedita, attraverso degli anatemi, ma esortando gli esegeti, la prima, «ad acquisire un'autentica competenza scientifica nelle "scienze umane" in modo da superare i propri avversari sul loro stesso terreno», la seconda, rivendicando «la stretta unione fra i due procedimenti "l'esegesi scientifica e l'interpretazione spirituale", da una parte sottolineando la portata "teologica" del senso letterale, metodicamente definitivo, dall'altra, affermando che, per poter essere riconosciuto quale senso di un testo biblico, il senso spirituale deve presentare delle garanzie di autenticità». Le due encicliche si mostrano così «pienamente in armonia con il mistero dell'Incarnazione» — conclude il Pontefice —, dal momento che «sia l'una che l'altra, "rifiutarono" la rottura tra l'umano e il divino, tra la ricerca scientifica e lo sguardo della fede, fra il senso letterale e il senso spirituale»<sup>107</sup>. L'osservazione è di una importanza fondamentale per il nostro argomento.

Il documento fa ancora un altro passo in avanti. Cerca in effetti di illuminare, alla luce dell'analogia fra Ispirazione ed Incarnazione, quale dovrebbe essere l'agire dell'esegesi moderna. Ciò costituisce a mio avviso il centro del discorso di Giovanni Paolo II, ed in esso si trova la sua grande originalità. Il Pontefice parte dalle parole della *Divino afflante Spiritu*, riprese come abbiamo visto quasi letteralmente dalla DV 13, e da noi già citate. Su questa scia segnala come, grazie al carisma dell'Ispirazione scritturale, i testi sacri costituiscono un «primo passo verso l'Incarnazione del Verbo di Dio»<sup>108</sup>. Ciò perché: (i) i testi scritti dell'Antica Alleanza crearono un duraturo mezzo di comunicazione e di comunione fra il popolo eletto e Dio; (ii) grazie all'aspetto profetico delle parole è stato possibile riconoscere il compimento del disegno di Dio nell'Incarnazione del Verbo; (iii) dopo la glorificazione dell'umanità del Verbo fatto carne, grazie ancora alle parole scritte, l'Incarnazione del Verbo rimane attestata per noi in modo duraturo; (iv) infine, gli scritti ispirati riguardanti l'Antica e la Nuova Alleanza costituiscono un mezzo verificabile di

<sup>107</sup> EB 1244.

<sup>108</sup> EB 1245.

comunicazione e di comunione fra il popolo credente e Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo. In queste considerazioni ci sembra di capire che, almeno in un primo momento, Ispirazione biblica ed Incarnazione si relazionano in funzione dei testi sacri: sia perché i testi sacri contengono, attraverso la loro materialità, il messaggio sull'annuncio ed il compimento del mistero del Verbo incarnato; sia perché quei testi realizzarono e continuano a realizzare l'unione fra Dio e gli uomini; sia infine — e forse questo è il punto che più ci interessa — perché in essi realtà divina e realtà umana trovano un mezzo duraturo di comunione. Non sembra difficile rinvenire dietro a queste idee un'eco di quella teologia patristica e medievale sul «*Verbum abbreviatum*».

Le precedenti premesse non possono non avere conseguenze per l'esegesi biblica. Di fatto, soltanto l'accettazione della condizione divino-umana dei testi può sbocciare in una retta esegesi, perché proprio così Dio si è voluto manifestare, e questa Parola «incarnata» è quella che la Chiesa riceve con fede e quella che fa fede nella Chiesa. Perciò, afferma Giovanni Paolo II: è «importante che l'esegesi cattolica non rivolga la propria attenzione ai soli aspetti umani della rivelazione biblica, il che è a volte il torto del metodo storico-critico, né ai soli aspetti divini, come vuole il fondamentalismo; essa si sforza di mettere in luce gli uni e gli altri, uniti nella divina "Condiscendenza", che è alla base di tutta la Scrittura»<sup>109</sup>. Ciò vuole dire che per percorrere la giusta via dell'esegesi biblica, criterio supremo è la consapevolezza della natura divino-umana della Scrittura, consapevolezza che implica «restare in piena armonia con il mistero dell'Incarnazione, mistero d'unione del divino e dell'umano in un'esistenza storica assolutamente determinata». Da questo si derivano alcuni determinati criteri teorico-pratici. Giovanni Paolo II stabilisce i seguenti:

— In quanto che Gesù ebbe una reale vita terrena, definita tramite luoghi e date, nonché nel suo radicamento nella storia politica e sociale del popolo d'Israele, la «Chiesa di Cristo prende sul serio il realismo dell'Incarnazione», e per questa ragione «essa attribuisce una grande importanza allo studio "storico-critico" della Bibbia»<sup>110</sup>.

<sup>109</sup> EB 1255.

<sup>110</sup> Cf EB 1246.

— Soltanto una falsa idea di Dio e dell'Incarnazione potrebbe portare ad una trascuratezza nello studio dei testi nel loro contesto culturale storico come se non fosse importante per comprendere il senso dei testi con tutta l'esattezza e la precisione possibili. Infatti — osserva Giovanni Paolo II seguendo l'analogia fra Ispirazione e Incarnazione, in cui uno degli analogati è il Verbo fatto carne —, il fatto che Dio sia l'Essere assoluto non implica che «ognuna delle sue parole abbia un valore assoluto, indipendente da tutti i condizionamenti del linguaggio umano [...] Il Dio della Bibbia non è un Essere assoluto che, schiacciando tutto quello che tocca, sopprimerebbe tutte le differenze e tutte le sfumature. È al contrario il Dio creatore, che ha creato la stupefacente varietà degli esseri "ognuno secondo la propria specie", come afferma e riporta il racconto della Genesi (cf. Gn 1). Lungi dall'annullare le differenze, Dio le rispetta e le valorizza (cf. 1 Cor 12,18.24.28). Quando si esprime in un linguaggio umano, egli non dà ad ogni espressione un valore uniforme, ma ne utilizza le possibili sfumature con estrema flessibilità, e ne accetta anche le limitazioni». Dunque, «nessuno degli aspetti umani del linguaggio può essere trascurato». L'esegeta è perciò chiamato «a studiare i condizionamenti al fine di operare delle distinzioni che relativizzerebbero la portata delle parole»<sup>111</sup>.

— Tuttavia, «per rispettare la coerenza della fede della Chiesa e dell'Ispirazione della Scrittura, l'esegesi deve essere attenta a non attenersi agli aspetti umani dei testi biblici»<sup>112</sup>. Ci troviamo davanti all'altra faccia del realismo dell'Incarnazione, cioè percepire «nei testi la parola divina». Questo non è possibile all'esegeta se non nel caso in cui il suo lavoro intellettuale venga sostenuto da uno «slancio di vita spirituale»; come neanche si può percepire senza il suddetto slancio la divinità nell'umanità del Verbo. Si perderebbe la realtà totale. Perciò — segnala Giovanni Paolo II — «in mancanza di questo sostegno, la ricerca esegetica resta incompleta; essa perde di vista la sua finalità principale e si confina in compiti secondari. Essa può anche diventare una sorta di evasione. Lo studio scientifico dei soli aspetti umani dei testi può far dimenticare che la parola di Dio invita ognuno ad uscire da se stesso per vivere nella fede e

<sup>111</sup> Cf EB 1247.

<sup>112</sup> EB 1248.

nella carità». Dunque, «Sì, per arrivare ad un'interpretazione pienamente valida delle parole ispirate dallo Spirito Santo, dobbiamo noi stessi essere guidati dallo Spirito Santo, per questo, bisogna pregare, pregare molto, chiedere nella preghiera la luce interiore dello Spirito e accogliere docilmente questa luce, chiedere l'amore, che solo rende capaci di comprendere il linguaggio di Dio, che "è amore" (1 Gv 4,8.16). Durante lo stesso lavoro di interpretazione, occorre mantenersi il più possibile in presenza di Dio».

— Questa «docilità allo Spirito Santo produce e rafforza un'altra disposizione, necessaria per il giusto orientamento dell'esegesi: la fedeltà alla Chiesa»<sup>113</sup>. Ciò vuol dire che l'esegeta deve «situarsi risolutamente nella corrente della grande Tradizione che, sotto la guida del Magistero, assicurato da un'assistenza speciale dello Spirito Santo, ha riconosciuto gli scritti canonici come parola rivolta da Dio al suo popolo, e non ha mai cessato di meditarli e di scoprirne le inesauribili ricchezze»<sup>114</sup>. Perciò «l'esegeta cattolico non nutre l'illusione individualista che porta a credere che, al di fuori della comunità dei credenti, si possano comprendere meglio i testi biblici. È vero invece il contrario, poiché questi testi non sono stati dati ai singoli ricercatori "per soddisfare la loro curiosità o per fornire loro degli argomenti di studio di ricerca"<sup>115</sup>; essi sono stati affidati alla comunità dei credenti, alla Chiesa di Cristo, per alimentare la fede e guidare la vita di carità»<sup>116</sup>.

— Infine, essendo la finalità della Scrittura quella di mettere i credenti in rapporto personale con Dio, per meglio adempiere il loro compito ecclesiale — afferma Giovanni Paolo II — gli esegeti «avranno a cuore di rimanere vicini alla predicazione della parola di Dio». Così eviteranno «di perdersi nei meandri di una ricerca scientifica astratta, che li allontanerebbe dal vero senso delle Scritture»<sup>117</sup>.

<sup>113</sup> EB 1250.

<sup>114</sup> EB 1251.

<sup>115</sup> *Divino afflante Spiritu*: EB 556.

<sup>116</sup> EB 1250.

<sup>117</sup> EB 1252.

## VI. L'Ispirazione e l'Incarnazione nel recente documento della PCB sull'«interpretazione della Bibbia nella Chiesa»<sup>118</sup>.

L'analogia con il mistero dell'Incarnazione, individuata e sviluppata nel discorso pontificio, è ciò che sembra abbia orientato in profondità il documento della PCB sull'«interpretazione della Bibbia nella Chiesa»; documento che si era prestabilito l'inderogabile compito ecclesiale, sentito vivamente nei nostri giorni, di «considerare seriamente i diversi aspetti della situazione attuale in materia d'interpretazione biblica, essere attenti alle critiche, alle proteste e alle aspirazioni che al riguardo vengono espresse, valutare le possibilità aperte dai nuovi metodi ed approcci e cercare, infine, di precisare l'orientamento che meglio corrisponde alla missione dell'esegesi nella Chiesa cattolica»<sup>119</sup>. Perseguendo questa finalità, in cui si nota un impegno per sviluppare l'esegesi cattolica in uno stretto dialogo con le istanze dell'esegesi critica contemporanea, la prospettiva teologica dell'IBCh non è stata diversa, benché si tratti di documenti così dissimili, da quella delle due grandi encicliche pontificie, di Leone XIII e Pio XII; prospettiva definita da Giovanni Paolo II — come abbiamo visto —, con la formula: «la fede della Chiesa nel mistero dell'Incarnazione»<sup>120</sup>. Ciò costituisce il motivo della valorizzazione che l'IBCh fa dei metodi ed approcci indirizzati ad esaminare gli aspetti storici e letterari dei testi biblici, così come la ragione della sua incisiva critica al fondamentalismo biblico, perché «pretendendo di ridurre gli esegeti al ruolo di traduttori (ignorando che tradurre la Bibbia significa già fare opera di esegesi) e rifiutando di seguirli più avanti nei loro studi, non si rendono conto che, per un'encomiabile preoccupazione di piena fedeltà alla Parola di Dio, si incamminano in realtà su strade che li allontanano dal senso esatto dei

<sup>118</sup> Per sviluppare questo argomento mi sono servito delle considerazioni fatte da me fatte nel recente articolo intitolato: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa: un documento della PCB*: «Annales theologici» 8 (1994) 23-68. Per designare suddetto documento utilizzeremo eventualmente la sigla IBCh. Adoperiamo il testo pubblicato dalla «Libreria editrice Vaticana», nella collana «Documenti Vaticani», Città del Vaticano 1993.

<sup>119</sup> *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, p. 28.

<sup>120</sup> Discorso di Giovanni Paolo II, 100° della «*Providentissimus Deus*» e 50° della «*Divino afflante Spiritu*»: EB 1242.

testi biblici, come anche dalla piena accettazione delle conseguenze dell'Incarnazione»<sup>121</sup>.

Quest'ultima frase merita di essere attentamente considerata. Il documento della PCB ha infatti questa caratteristica peculiare: proprio perché ha cercato di esaminare il contributo che possono apportare i metodi ed approcci razionali, i quali hanno per oggetto la comprensione dei testi tenendo conto del fatto di essere vincolati ad un tempo storico determinato e scritti in un linguaggio veramente umano, si è sforzato di ponderare attentamente, nell'ambito dell'analogia della fede, il significato ermeneutico contenuto nel mistero del «Verbo incarnato». È vero che il documento della PCB non ha sviluppato una teologia dell'Ispirazione. Il discorso che l'IBCh ha portato avanti, però, si è realizzato con lo sguardo rivolto consapevolmente alle *condizioni umane* in cui venne a trovarsi la Parola di Dio per il fatto di essersi «incarnata» nella parola dell'uomo. Dio infatti ha parlato agli uomini alla maniera umana. Lo stesso documento segnala come fondamento della sua prima conclusione — il compito indispensabile dell'esegesi biblica nella Chiesa e nel mondo —, che siccome «la Parola eterna si è incarnata in un momento preciso della storia, in un ambiente sociale e culturale ben determinato», «chi desidera ascoltarla deve umilmente cercarla là dove essa si è resa percettibile, accettando il necessario aiuto del sapere umano. Per parlare agli uomini e alle donne, fin dal tempo dell'Antico Testamento, Dio ha sfruttato tutte le possibilità del linguaggio umano, ma nello stesso tempo ha dovuto sottomettere la sua Parola a tutti i condizionamenti di questo linguaggio. Il vero rispetto per la Scrittura ispirata esige che si compiano tutti gli sforzi necessari perché si possa cogliere bene il suo significato»<sup>122</sup>.

È dunque in definitiva il mistero della «debolezza» della Scrittura o, se si vuole, della Condiscendenza divina, concepito in base all'analogia fra «Incarnazione» e «Ispirazione» — a quanto pare — la grande chiave interpretativa del documento della PCB, ed il suo grande apporto alla teologia dell'Ispirazione. L'IBCh ha voluto spiegare innanzitutto le esigenze di fede e ragione che comporta l'interpretazione dei testi sacri dal momento che l'Ispirazione scritturale

<sup>121</sup> *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, p. 119.

<sup>122</sup> *Ib.*, p. 119.

implica un fatto d'incarnazione della Parola eterna di Dio nella parola umana. Alla luce di quest'analogia, ossia partendo dal fatto che la Bibbia possiede un linguaggio divino-umano e, perciò, in essa si trova qualcosa di comune con gli altri libri scritti con la forza della sola ragione e qualcosa che li allontana da loro, ha impostato la sua valutazione dei metodi e approcci di ricerca: ha valorizzato i loro pregi ed indicato i loro limiti.

Da un altro punto di vista si potrebbe affermare che il documento della PCB, in base all'analogia Ispirazione-Incarnazione, ha protratto le sue considerazioni sulle vie tracciate già dalla cristologia. Se al mistero di Cristo possiamo avvicinarci, secondo i casi, sia per via ascendente — dall'umanità alla divinità — sia per via discendente — dalla divinità all'umanità —, il documento della PCB si è mostrato consapevole che anche riguardo alla comprensione della Scrittura ambedue le vie sono percorribili. Per la sua finalità ha scelto preferibilmente un'esegesi ascendente e non quella discendente, cioè, si è mosso più sulla linea che va dalla comprensione dell'intenzionalità dell'agiografo alla comprensione dell'intenzionalità divina, che non su quella che va — sempre a partire del testo sacro — dalla ricerca dell'intenzionalità divina all'intenzionalità umana. Perché la natura divina e la natura umana si trovano armonicamente compenetrare nell'unica Persona del Verbo, analogamente l'intenzionalità divina e intenzionalità dell'agiografo non hanno potuto contraddirsi né opporsi: si compenetrarono perfettamente e si mossero verso una stessa direzione<sup>123</sup>. Il documento della PCB ha voluto dare dunque speciale risalto all'esegesi ascendente, e ciò sembra molto logico data la natura del documento. Ma perché ha preso sul serio il mistero dell'Incarnazione, non ha dimenticato l'altra prospettiva.

Infatti, trattandosi della *Parola eterna incarnata*, nonostante la logica importanza riconosciuta al metodo storico-critico per il suo

<sup>123</sup> La DV 12 lo precisa molto bene quando, nel parlare dell'interpretazione del testo sacro, unisce, mediante la congiunzione copulativa «e», «quello che gli agiografi hanno inteso significare» con quello che «a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole». Viene indicato così che il contenuto intenzionale dell'agiografo, se non si identifica, senz'altro appartiene al contenuto intenzionale divino. Perciò, se i criteri teologici riguardanti la lettura nello Spirito, enunciati nella DV 12, risultano certamente molto a proposito per «scoprire con esattezza il senso dei testi sacri», non è meno vero che indagando e avvicinandoci all'intenzione degli agiografi, con l'uso dei metodi ed approcci razionali, finché è loro possibile, entriamo nell'ambito dell'intenzionalità divina.

slancio verso la ricerca dell'intenzionalità umana, l'IBCh ha rifiutato la tentazione di ridurre l'esegesi cattolica a quest'analisi. Essa ha perciò inserito nel suo discorso un lungo capitolo dedicato alle «dimensioni caratteristiche dell'interpretazione cattolica», ossia alle esigenze dell'ermeneutica cattolica come scienza che prende come oggetto un libro in cui esiste una dimensione divina non riducibile a quella umana. L'Incarnazione suppone innanzitutto la Persona del Verbo. La teoria proposta dei sensi biblici, con tutte le sue peculiarità, è una chiara manifestazione di ciò di cui parliamo, perché senza trascurare l'importanza del senso letterale filologico, è rimasta aperta alla trascendenza del testo sacro, come lascia intravedere per es. la seguente affermazione: «il senso letterale della Scrittura è quello espresso direttamente dagli autori umani ispirati. Essendo frutto dell'Ispirazione, questo senso è voluto anche da Dio, autore principale»<sup>124</sup>. Soprattutto la piena valorizzazione del mistero dell'Incarnazione mette in luce la necessità postulata dal documento della PCB di conservare la «identità di *disciplina teologica*» dell'esegesi<sup>125</sup>, il cui «scopo principale è l'approfondimento della fede»<sup>126</sup>. Proposta la cui soluzione è stata intrapresa, certamente, non dentro il discorso proprio della dogmatica o della teologia fondamentale; si però in quello della *fides quaerens intellectum*. Cioè, prendendo spunto dai dati dell'ermeneutica filosofica moderna, e con l'intelligenza di cosa sia il dato biblico, il documento ha notato che la «precomprensione» di fede è quella che in definitiva deve guidare l'organizzazione dell'insieme del compito esegetico verso lo scopo principale: «L'esegesi cattolica non ha il diritto di somigliare a un corso d'acqua che si perde nelle sabbie di un'analisi ipercritica. Adempie nella Chiesa e nel mondo, una funzione vitale: quella di contribuire a una trasmissione più autentica del contenuto della Scrittura ispirata»<sup>127</sup>. In questo modo il documento della PCB ha potuto ristabilire dei buoni rapporti fra l'esegesi e la teologia, nonché con la pastorale e con la vita ecclesiale.

Particolarmente, la valorizzazione del significato ermeneutico della Persona del Verbo nell'Incarnazione ha offerto l'atteggiamento

<sup>124</sup> *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, pp. 71-72.

<sup>125</sup> *Ib.*, p. 120.

<sup>126</sup> *Ib.*

<sup>127</sup> *Ib.*, p. 121

preso di fronte al problema dell'attualizzazione e dell'inculturazione della parola di Dio, tema centrale del documento della PCB. L'affermazione per cui «la Bibbia è parola di Dio per tutte le epoche che si succedono nella storia»<sup>128</sup> implica infatti una prospettiva in cui è stato superato il relativismo storico, attento soltanto alle circostanze storico-culturali, a favore di un riconoscimento del perenne significato dei testi scritti e della loro capacità di «fecondare i sistemi di valori e le norme di comportamento di ogni generazione»<sup>129</sup>. Dunque, l'analogia dell'Incarnazione costituisce il fondamento teologico dell'attualizzazione e dell'inculturazione, cioè della «convincione di fede che la parola di Dio trascende le culture e i tempi nei quali sono stati espressi e ha la capacità di propagarsi nelle altre culture e in altri tempi e luoghi, in modo di raggiungere tutte le persone umane nel contesto temporale, culturale e geografico in cui vivono»<sup>130</sup>.

## VII. Alcune considerazioni conclusive

Prima di esporre alcune riflessioni personali sull'analogia che è stata oggetto di nostro studio, a modo di considerazioni conclusive, possiamo riassumere ciò che abbiamo detto con le seguenti parole. La teologia di questo secolo ha messo in rilievo la profonda analogia esistente fra Ispirazione, Condiscendenza divina ed Incarnazione. Il Magistero si è fatto eco di codesta analogia e ha confermato la sua validità teologica. Il primo documento Magisteriale a far uso in maniera esplicita dell'antica dottrina patristica e medievale fu la *Divino afflante Spiritu*, che la riportò — realizzando una sintesi magistrale —, con l'intenzione di dare un fondamento teologico alla teoria dei generi letterari. Il Concilio Vaticano II la consacrò definitivamente, riprendendo quasi testualmente le parole della *Divino afflante Spiritu*. Il testo si trova nella *Dei Verbum* 13. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* le riconobbe un ruolo centrale, come idea preminente con la quale illuminare il mistero della «Sacra Scrittura» (n. 101). Questi documenti si erano limitati tuttavia a segnalare la relazione fra Condiscendenza, Incarnazione ed Ispirazione, senza andare oltre. Facendo ciò, venivano a confermare due concetti nati nell'epoca patristica, i quali,

<sup>128</sup> *Ib.*, p. 68.

<sup>129</sup> *Ib.*, p. 105.

<sup>130</sup> *Ib.*, p. 108.

con le parole del Concilio Vaticano II, asserivano, l'uno, che nella Sacra Scrittura «si manifesta l'ammirabile *Condiscendenza* dell'eterna sapienza», «affinché apprendiamo l'ineffabile benignità di Dio e quanto Egli, sollecito e provvido nei riguardi della nostra natura, abbia contemperato il suo parlare»<sup>131</sup>; l'altro, che «le parole di Dio espresse con lingua umana, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze della umana natura, si fece simili agli uomini».

Le implicazioni di questa dottrina sono state illuminate da Giovanni Paolo II e dal documento della PCB sull'«Interpretazione della Bibbia nella Chiesa». Il discorso del Papa sviluppò l'armonia fra Ispirazione biblica e il mistero dell'Incarnazione su due direzioni: in riferimento al contenuto dei libri sacri ed in riferimento all'esegesi biblica; inoltre stabilì il mistero dell'Incarnazione come chiave interpretativa dei grandi documenti biblici magisteriali precedenti. Il documento della PCB, da parte sua, senza elaborare una teologia sull'Ispirazione, adoperò come sostrato base fondamentale il significato ermeneutico racchiuso nel concetto «Parola incarnata», e ciò soprattutto, sia riguardo all'analisi prefissato sulla validità dei metodi ed approcci adoperati abitualmente nel campo dell'esegesi biblica, sia riguardo al problema dell'attualizzazione e l'inculturazione della Sacra Scrittura.

Veniamo adesso alle considerazioni che, per finire il nostro lavoro, vogliamo esprimere. Si riferiscono ai seguenti temi: i) alla *φιλανθρωπία* come fondamento della *συγκατάβασις*; ii) al binomio *συγκατάβασις—ἀκρίβεια*; iii) alla relazione fra Ispirazione ed Incarnazione; ed infine iv) all'analogia del linguaggio biblico.

### 1. *φιλανθρωπία* e *συγκατάβασις*

Il Dio cristiano, il Dio della Bibbia, non è un Dio solitario, insondabile, impassibile, chiuso nella sua trascendenza, che impone la sua verità, a cui piace agire da solo. Si interessa veramente dell'uomo e del suo mondo, vuole contare su di essi, che collaborino con Lui; anzi, si potrebbe dire che vuole avere bisogno degli uomini per

<sup>131</sup> *In Gn.* 3,8 (hom 17,1); PG 53,134. Il termine «contemperato» (latino, «attemperatio») è il corrispondente del greco *συγκατάβασις*.

agire a favore di essi. Tutta la storia sacra non è che la «storia della salvezza», in cui Dio si è manifestato come Creatore e Padre; storia che propone e realizza, non senza ma con le sue creature, o almeno a favore di esse. Lungo i libri ispirati non risulta strano rinvenire costantemente perciò due concetti fondamentali, quello di «promessa» e quello di «alleanza»; e proprio nel centro della Scrittura si trova Cristo redentore, il Verbo incarnato, manifestazione suprema dell'amore di Dio per gli uomini: «In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo Figlio unigenito nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui» (1 Gv 4,9). La *φιλανθρωπία* divina è dunque ciò che spiega il mistero dell'Incarnazione, ed è anche questa *φιλανθρωπία* ciò che rende ragione del mistero della Sacra Scrittura: una stessa *φιλανθρωπία*, perché si tratta dell'unico e medesimo Dio.

Dio ci ha veramente amato. Il Dio che confessa la fede cattolica dunque è un Dio desideroso di donarsi e far partecipare ad altri della sua infinita Bontà. Perciò si è voluto incarnare; perciò ha voluto parlarci in maniera umana. Il motivo è lo stesso: perché conoscessimo, nel modo più adeguato alla nostra natura, il suo amore, per far più facile e comprensibile le sue vie di salvezza e poter così riconciliarci con Lui. Dio infatti ci ha voluto parlare nella Scrittura al modo umano perché noi, conoscendo l'abbassamento della sua Parola fino al punto di farsi in tutto uguale alla nostra, tranne l'errore, potessimo capire il suo vero interesse per noi, il suo desiderio della nostra salvezza. La Scrittura è dunque «la lettera vibrante, della filantropia divina, che vuole conservare a tutti i costi il contatto con l'uomo ribelle. È il mezzo inventato da Dio per mantenere un legame con il genere umano»<sup>132</sup>. In altre parole: «la Bibbia, nel suo complesso, è dominata dalla preoccupazione educativa di Dio, che guida progressivamente l'umanità dall'abisso nel quale è caduta alla sublimità della salvezza operata dall'Incarnazione, fino al dialogo tra l'uomo e Dio, ristabilito inizialmente nella liturgia e totalmente nella visione beatifica dell'uomo risuscitato dai morti»<sup>133</sup>. Al credente, all'esegeta, tocca capire questa strategia divina, di un Dio che certamente può, ma a cui non piace fare da solo, e la cui delizia è lo stare con i figli degli uomini; e adeguarvisi, accettando le conseguenze.

<sup>132</sup> MARGERIE, p. 212.

<sup>133</sup> *Ib.*, p. 212.

## 2. συγκατάβασις e ἀκρίβεια

Prima di presentare la nozione di Condiscendenza divina, il testo della DV 13 fa notare che questo abbassamento di Dio — la *συγκατάβασις* —, motivato dal fatto che Dio ha voluto prendere sul serio l'uomo, non toglie nulla alla verità e santità della sua Parola, che non possono venire a meno. Così si esprime: «Nella Sacra Scrittura, restando sempre intatta la verità e la santità di Dio, si manifesta l'ammirabile *Condiscendenza* della eterna sapienza». Infatti, si deve attribuire all'eterna Sapienza che ci sia stato un modo in cui la piena verità divina si armonizzasse con la maniera umana del suo parlare. Il tema era già stato trattato estesamente da san Giovanni Crisostomo, elaborando un termine per definire questo elemento centrale del suo pensiero: *ἀκρίβεια*.

*Συγκατάβασις e ἀκρίβεια* non si possono separare. È qui dove l'esegesi ha una sfida che non può risolvere annullando uno dei due termini. L'aver tutelato questo binomio permise al Crisostomo di elaborare una teologia della Condiscendenza lontana sia da quella forgiata dal pensiero gnostico, che dalle teorie che propugnerebbero più tardi il razionalismo di uno Spinoza o di un Renan, o lo spirito modernista<sup>134</sup>, le quali teorie, ognuna a suo modo, considerarono una condiscendenza di Dio portata fino alla rinuncia della verità del suo proprio essere. Per i modernisti, per es. «in molte narrazioni gli evangelisti non riportarono tanto quelle cose che veramente avvennero, ma quelle che a loro sembrano più utili per i lettori, sebbene fossero false»<sup>135</sup>. Quello che distingue la *συγκατάβασις* di san Giovanni Crisostomo è l'idea che la Condiscendenza preservò l'*ἀκρίβεια* e servì alla sua trasmissione. Crisostomo concepì la Condiscendenza — spiega Fanagan — come il lavoro di un buon pedagogo, il quale conduce il discepolo da un livello più basso ad un livello più alto di conoscenza e di perfezione morale. Un processo vitale, non meccanico; che si realizza per via di approfondimento e di estensione di quello che già precedentemente è stato acquisito. L'azione divina, analogamente, sembrava considerare se esistevano alcuni fondamenti che potessero supportare la sua rivelazione; cercava punti di contatto, alcuni elementi di verità o di bontà, non importa quanto

<sup>134</sup> Cf. FANAGAN, pp. 22-35.

<sup>135</sup> Decr. *Lamentabili*: (3.VI.1907): EB 205.

deboli essi fossero, e costruì sopra, gradualmente; non aggiungendo nulla che non poteva essere ricevuto, però costruendo sempre più fortemente ed estensivamente le vie della verità e della salvezza.

Essenzialmente, dunque, la Condiscendenza divina nella Sacra Scrittura consiste, da una parte, nel fatto che il linguaggio con cui Dio si è rivolto agli uomini si è presentato come linguaggio umano. Affermazione che si può considerare su due aspetti: sia *per il modo*, perché gli agiografi eseguirono delle vere azioni umane nella composizione dei loro testi, delle quali si servì l'Autore principale fino al punto di scomparire allo sguardo delle creature, sembrando che i testi sacri fossero soltanto delle opere umane; sia *per il contenuto dello scritto*, cioè, Dio non espresse le verità salvifiche in un linguaggio incomprendibile, che avrebbe confinato l'uomo in un monologo senza trascendenza o, se si vuole, lo avrebbe obbligato a fare atti di fede senza contenuto; piuttosto, Dio ha voluto intavolare con l'uomo un dialogo autentico, conforme alla sua indole libera e razionale, «affinché apprendiamo l'ineffabile benignità di Dio». La Rivelazione divina dunque — con parole di San Tommaso — «fu fatta in conformità con la natura dell'uomo»<sup>136</sup>.

Dio però si è avvicinato all'uomo rimanendo Dio, e gli ha parlato con linguaggio umano per offrirgli un cammino, fatto a misura umana, perché potesse innalzarsi fino a Lui e raggiungere le verità più alte riguardo alla vita eterna, al mondo e alla propria esistenza. La Sacra Scrittura è dunque al servizio del disegno divino, che «con dolcezza dispone ogni cosa» (Sap 8,1), e tutto indirizza verso il suo fine ultimo. Al disegno salvifico di Dio realizzato nella storia, può corrispondere — con l'aiuto della grazia — il sì razionale e libero di ciascun uomo.

### 3. *Ispirazione ed Incarnazione*

La nozione di Condiscendenza nella Sacra Scrittura, come abbiamo più volte segnalato, trova una sua più adeguata intelligibilità quando viene paragonata a quell'altra ammirabile Condiscendenza divina che è stata l'Incarnazione. Così ha voluto farlo la DV affermando che «le parole di Dio espresse con lingue umane, si sono fat-

<sup>136</sup> C.G. IV,1.

te simili al linguaggio degli uomini, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze della umana natura, si fece simile agli uomini». Il problema ermeneutico che si impone è definire adeguatamente e con tutta la sua ampiezza questa analogia. A noi sembra che implichi le seguenti affermazioni:

— Il linguaggio di Dio acquisì nella Sacra Scrittura una forma umana; tuttavia — seguendo il paragone fra parola ispirata e Verbo Incarnato — non si trasformò in mero linguaggio umano, né perse la propria identità: «*Sacrae autem Scripturae verbum Dei continent et, quia inspiratae, vere verbum Dei sunt*»<sup>137</sup>. Con la sua veste umana, la Bibbia non cessa di essere linguaggio divino, dove la parola umana quasi avvolge la divino, o per meglio dire, il linguaggio umano è l'espressione che il divino ha voluto assumere.

— Così come l'umanità in Cristo non era un velo che oscurava la divinità, bensì il modo più conveniente per l'uomo di avvicinarsi a Dio, perché «conoscendo Dio visibilmente fossimo condotti all'amore delle cose invisibili»<sup>138</sup>, così il linguaggio della Scrittura è un mezzo, molto conveniente alla nostra natura, perché possiamo risalire fino ai misteri divini.

— L'analogia sopra menzionata, senza dubbio, non è totale. In Cristo, l'umanità e la divinità coesistevano «senza confusione, senza cambio, senza divisione, senza separazione»<sup>139</sup>, senza che l'unione cancellasse la differenza fra le due nature, che conservavano le sue specifiche proprietà. Nella Sacra Scrittura, invece, non esiste il parallelismo di un doppio linguaggio, uno divino e uno umano: il linguaggio umano, senza cessare di essere umano, è stato assunto da Dio fino a farlo diventare divino; più di Dio che dell'uomo, poiché Egli, più che l'agiografo, è l'autore dei libri ispirati nella sua totalità. La Scrittura ci presenta un unico linguaggio nel quale l'umano è stato assunto dal divino, ne diviene la sua manifestazione.

— In altri termini, dato che «l'evento unico e del tutto singolare dell'Incarnazione del Figlio di Dio non significa che Gesù Cristo sia in parte Dio e in parte uomo, né che sia il risultato di una confusa mescolanza di divino e di umano», ma che «Egli si è fatto veramente

<sup>137</sup> DV 24.

<sup>138</sup> *Prefazio di Natale I.*

<sup>139</sup> DS 302.

uomo rimanendo veramente Dio»<sup>140</sup>; così anche la Sacra Scrittura non è in parte divina e in parte umana, né una realtà amorfa in cui divino e umano stanno confusamente mescolati, ma è una realtà veramente umana rimanendo veramente divina.

— Perciò, riguardo alla Scrittura, si può anche asserire che ad essa si oppongono le teorie esegetiche analoghe alle antiche eresie d'indole cristologica<sup>141</sup>. Si oppongono cioè alla sua retta comprensione: un docetismo gnostico, che negasse la sua vera realtà di parola umana; un arianesimo, che la considerasse un'altissima parola su Dio ma non la Parola di Dio; un adozionismo, che ritenesse che la Scrittura fosse semplicemente un libro umano, divenuto divino per una appropriazione da parte da Dio o dalla Chiesa; un nestorianismo che distinguesse una parte divina accanto a una parte umana; un monofisismo, che considerasse che nella Scrittura la realtà umana avesse cessato di esistere; ed infine un gnosticismo, che trattasse l'aspetto umano della Bibbia come se fosse un «soggetto personale», cioè come l'unica realtà, pur accettandola in quanto libro religioso.

#### 4. *L'analogia del linguaggio biblico*<sup>142</sup>

Ciò che abbiamo detto conduce ad affermare che il rapporto fra il linguaggio della Bibbia e quello degli agiografi o delle comunità che videro nascere i libri ispirati, non si può rinvenire né nell'ambito della univocità, né in quella della equivocità. Affermarne l'univocità equivarrebbe ad asserire il completo assorbimento del linguaggio divino in quello umano, con il conseguente rifiuto della causalità principale da parte di Dio. Ammettere una assoluta equivocità sarebbe negare qualsiasi connessione fra la Bibbia e l'uso umano corrente delle parole che lì vi si utilizzano: ciò equivarrebbe a chiudere l'accesso al dialogo con Dio che la Sacra Scrittura offre. Ogni esegesi si svuoterebbe di significato di fronte all'esistenza di due mondi incompatibili: quello di Dio e quello dell'uomo. La Condiscendenza divina svanirebbe poiché Dio avrebbe cessato di parla-

<sup>140</sup> CCC 464.

<sup>141</sup> Cf. *Ib* 465-469.

<sup>142</sup> Per questo argomento, cf. M.A. TÁBET, *Una introducción a la Sagrada Escritura*, Rialp, Madrid 1981, pp. 105-107.

re in modo umano per schiacciare l'uomo sotto un linguaggio dall'apparenza umana, ma irraggiungibile.

Lontani da ogni univocità, che terminerebbe col negare l'intervento di Dio nella Bibbia, e da ogni equivocità, che trasformerebbe l'agiografo in uno strumento cieco, in mezzo a un compito che non gli appartiene, la Sacra Scrittura ci si presenta come un'opera nella quale Dio e lo scrittore sacro hanno collaborato mettendo in giuoco tutta la loro capacità, ciascuno secondo la sua natura e la sua perfezione. *L'azione principale di Dio e l'azione strumentale dell'agiografo implicano l'esistenza di un'analogia*: le parole umane, senza perdere il loro vincolo con il significato originale che avevano per lo scrittore umano e per il mondo culturale nel quale egli visse, acquistarono una ricchezza assai maggiore, conforme all'intenzionalità divina. Intenzionalità della quale lo scrittore sacro partecipò secondo il grado di maggiore o di minore luce soprannaturale di cui godette.

Divino ed insieme umano è, pertanto, il linguaggio dalla Bibbia. Dio volle parlare in modo umano perché gli uomini potessero comprendere, almeno in parte, le profonde verità che lo riguardano. Egli utilizzò termini per noi molto familiari, come padre, figlio, uno, perché mediante un atto di fede conveniente alla nostra natura, potessimo intravedere qualcosa della sua vita intima: «Ego et Pater unum sumus» (Gv 10,30). A partire da questi termini così umani — padre, figlio, uno — possiamo risalire alla conoscenza delle realtà soprannaturali. Il punto di partenza è in apparenza un giudizio solo di tipo umano, formulato però da Dio, nell'agiografo, con l'agiografo ed attraverso l'agiografo, in modo tale che le parole e le frasi si sono riempite di un significato qualitativamente superiore.

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

**Pagina bianca**

# IL PROBLEMA TEOLOGICO DEGLI ATTRIBUTI DIVINI: CONSIDERAZIONI METODOLOGICHE (I)

José María GALVÁN

---

**Sommario:** I. Attualità del trattato *De Deo* - II. Il tema degli attributi nella cornice delle esigenze odierne del trattato *De Deo* - III. Lineamenti metodologici con riferimento al Magistero recente - IV. Proposta: dal male, un approccio antropologico al tema degli attributi

---

## I. Attualità del trattato *De Deo*

Anche se si può considerare ormai una richiesta «datata», è ancora attuale il pressante richiamo lanciato da Giovanni Paolo II alla teologia, in vista di un approfondimento sistematico dei trattati su Dio<sup>1</sup>. Tale approfondimento, dato il ruolo intraecclesiale della teologia, parte da un bisogno pastorale primario della Chiesa, manifestato dal Pontefice non soltanto in occasione dei discorsi ai teologi, ma che era già presente nel suo insegnamento fin dal suo primo documento programmatico: «Che cosa occorre fare, affinché questo nuovo avvento della Chiesa, congiunto con l'ormai prossima fine del secondo millennio, ci avvicini a Colui che la Sacra Scrittura chiama "Padre per sempre", *Pater futuri saeculi* (Is 9,6)?»<sup>2</sup>

Su questa missione di avvicinamento al Padre, propria della Chiesa in quanto custode della verità, insiste il Papa in un altro pun-

<sup>1</sup> Cfr. innanzi tutto, i *Discorsi ai teologi* di Altötting (18-11-1980) e Salamanca (1-11-1982): AAS 72(1981) 100-105 e 75 (1983) 259-264.

<sup>2</sup> *Redemptor hominis*, 7.

to dello stesso documento<sup>3</sup>, indicandone l'urgenza in una doppia dimensione: da una parte la Chiesa, depositaria della rivelazione, è responsabile della verità radicale su Dio e sull'uomo; dall'altra, i nostri tempi manifestano in una maniera pressante una «perenne inquietudine, secondo le parole di Sant'Agostino: "Ci hai fatto, o Signore, per te ed è inquieto il nostro cuore, finché non riposa in te"» (*Confessiones*, I, 1); in questa inquietudine creativa batte e pulsa ciò che è più profondamente umano: la ricerca della verità, l'insaziabile bisogno di bene, la fame della libertà, la nostalgia del bello, la voce della coscienza. La Chiesa, cercando di guardare l'uomo quasi con gli occhi di Cristo stesso, si fa sempre più consapevole di essere la custode di un grande tesoro, che non le è lecito sciupare, ma deve continuamente accrescere»<sup>4</sup>.

La conclusione del Pontefice è evidente: questo «accrescere» la Verità di cui la Chiesa è custode, come risposta concreta ai quesiti dell'uomo, costituisce la base della missione che Essa affida alla teologia, ed alla quale questa, nella sua irrinunciabile dimensione intraecclesiale, deve rispondere<sup>5</sup>.

Sembra tuttavia che l'invito non sia stato subito accolto, o, almeno, che i diversi tentativi messi in atto dalla teologia non abbiano portato a conclusioni sufficientemente utili, giacché esso viene ripetuto dal Papa, quasi con le stesse parole, diversi anni dopo: «Il grande giubileo, che si celebrerà al termine di questo millennio e all'inizio di quello successivo, deve costituire un potente appello (...) deve essere per tutti una *speciale occasione per meditare il mistero di Dio Uno e Trino*, il quale — aggiunge il Pontefice — in se stesso è completamente trascendente nei riguardi del mondo...»<sup>6</sup>. Si tratta, quindi, di approfondire il mistero divino, sottolineando come dimensione necessaria della sua valenza salvifica, — cioè del-

<sup>3</sup> Cfr. *Redemptor hominis*, 18-19.

<sup>4</sup> *Redemptor hominis*, 18.

<sup>5</sup> Cfr. *Redemptor hominis*, 19. Cfr. anche, in questa linea *Dominum et vivificantem*, 2, che aggiunge l'inscindibile dimensione trinitaria («I testi conciliari, infatti, grazie al loro insegnamento sulla Chiesa in sé e sulla Chiesa nel mondo, ci stimolano a penetrare sempre più nel mistero trinitario di Dio stesso, seguendo l'itinerario evangelico, patristico e liturgico: al Padre — per Cristo — nello Spirito Santo»), e *Dominum et vivificantem*, 54 («... tutta la vita della Chiesa ... significa andare incontro al Dio nascosto, incontro allo Spirito che dà la vita.»).

<sup>6</sup> *Dominum et vivificantem*, 54

la sua capacità di risposta ai quesiti dell'uomo —, appunto il Suo *essere trascendente*.

Se, pertanto, da parte del Magistero si segnala una consistente «perdita delle tracce di Dio nel mondo»<sup>7</sup> e — sia in chiave eminentemente pastorale, che teologica — il bisogno del ritorno a Lui, è da notare che anche talune istanze provenienti dall'ambito della filosofia, della cultura, dell'arte e della scienza<sup>8</sup> hanno insistito sulla premura di chiarezza concettuale nei nostri giorni su questo argomento, su cui il pensiero contemporaneo sembra non essere sufficientemente ricco, mentre si trova — in palese contrasto — una non disprezzabile produzione relativa alla tematica dell'*esperienza religiosa*<sup>9</sup>. Tutto ciò produce una situazione di tensione intellettuale, e crea un serio problema pratico ecclesiale; infatti, secondo l'espressione classica di Jean Danielou, «alla salvezza non si giunge attraverso l'esperienza religiosa, bensì attraverso la fede nella parola di Dio»<sup>10</sup>. È la sfida alla Chiesa che proviene dalla speciale sensibilità soggettivistico-esperienziale dell'uomo moderno.

<sup>7</sup> GIOVANNI PAOLO II, *op. cit.*, 2.

<sup>8</sup> Infatti, non soltanto dall'ambito della cultura umanistica o dell'arte —sfere a cui l'idea di Dio è più congeniale— provengono questi richiami. Come esempio, basti pensare all'abbondanza con cui il problema di Dio e della trascendenza si pone in istanze provenienti dall'ambito delle scienze sperimentali e, in concreto, della fisica. Autori come Prigogine, Hawking o Dawkins ne sono un'eloquente testimonianza.

<sup>9</sup> Così si esprimeva il filosofo italiano A. RIGOBELLO nella presentazione del manuale scolastico di BACCARINI, IVALDO, NEPI, *Il problema di Dio: lezioni di storia della filosofia*, Roma 1987: «... il pensiero contemporaneo, se in merito alla dottrina su Dio si trova in uno stato di privazione e di indigenza, è invece ricco di analisi per quanto si riferisce all'esperienza religiosa. La via antropologica favorisce queste analisi, lo stesso modello fenomenologico aiuta a enucleare i significati. Fenomenologia della religione e analisi del linguaggio religioso sono discipline che hanno avuto un particolare sviluppo negli ultimi decenni, sviluppo indicativo di un orientamento e di una reale esigenza. Tutto ciò naturalmente è soltanto il supporto al problema, anzi al tema di Dio. E' un supporto di notevole aiuto nell'orientamento del discorso speculativo in senso forte senza tuttavia poter completamente superare alla sua mancanza». Su questo argomento cfr. anche L. SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno davanti alla salvezza cristiana*, in AA.Vv., *Salvezza cristiana e culture odierne*, Torino 1985, t. I, pp. 27-39.

<sup>10</sup> J. DANIELOU, *Dio e noi*, Alba 1967, p. 13.

## II. Il tema degli attributi nella cornice delle esigenze odierne del trattato *De Deo*

Di fronte a questo stato di cose potrebbe pensarsi che continua ad avere attualità la diagnosi di W. Kasper quando affermava che «per molti oggi il messaggio cristiano su Dio è diventato ormai linguaggio estraneo, incomprensibile e inassimilabile. Nell'attuale contesto di esperienza, sembrano ormai aver perso ogni senso tanto le domande come la risposta che da esso ci vengono»<sup>11</sup>. Da quanto detto, si può essere d'accordo con questo autore sulla crisi della *risposta*, ma non certo per quanto riguarda una possibile perdita di senso delle *domande*, che sembrano invece ogni giorno più pressanti: «non è vero che tutto il mondo attuale — in generale e in blocco — sia chiuso e indifferente a ciò che insegna la fede cristiana circa il destino e l'essere dell'uomo; non è vero che gli uomini di oggi si occupino soltanto delle cose della terra e non si curino più di guardare al cielo»<sup>12</sup>.

In ogni caso è da sottolineare ancora nella citazione di Kasper la richiesta di *concettualizzazione* del *messaggio cristiano su Dio*: sperimentare Dio come risposta credente, e non soltanto come apertura antropologica del fenomeno religioso, in correlazione con l'esperienza concreta che l'uomo di oggi ha di se stesso e del mondo, richiede la possibilità di una reale connessione tra queste due istanze che è possibile soltanto nella misura in cui la fede si possa esprimere in categorie ontologiche spazio-temporali *comprensibili e interessanti* per l'uomo d'oggi.

Impostare di nuovo il tema di Dio in teologia, tenendo conto da una parte di quell'urgente richiesta magisteriale e, dall'altra, della presenza nella cultura attuale di un'intensa carica di *esperienza religiosa*, mette in prima linea, pertanto, non solamente l'approfondimento teologico dell'immagine biblica del Dio personale e salvatore, ma anche il bisogno di un'adeguata connessione di quest'immagine rivelata con le richieste dello spirito umano di fronte a se stesso, al mondo e all'Asso-

<sup>11</sup> W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1985, p. 98. Nella stessa linea si esprimeva A. RIZZI, nell'introduzione a H. OTT *Il Dio personale*, Casale Monferrato 1983, p. XIII: «La teologia della morte di Dio continua ad essere attuale, anche se la corrente è finita. Più come fenomeno culturale che come corrente di pensiero teologico».

<sup>12</sup> J. ESCRIVÀ DE BALAGUER, *È Gesù che passa*, Milano 1982, p. 267.

luto, in cui consiste l'esperienza religiosa. Ovviamente, la teologia deve muovere dal Dio della fede, ma finché non si arriva, in base al contenuto intellettuale della stessa fede, a strutturare gli elementi di risposta all'essere domandante dell'uomo, il compito teologico continua ad essere aperto<sup>13</sup>. Questo lavoro muove, quindi, dalla coscienza dell'insufficienza di un'idea di Dio *unicamente* biblica.

Quanto detto ci richiama al tradizionale argomento teologico degli *attributi divini*, o almeno, è lecito domandarsi se non ha ancora senso *rispolverare* o persino dare una nuova struttura a questa classica sezione del trattato *De Deo*. Gli *attributi*, infatti, costituiscono lo strumento abituale con cui la teologia ha enunciato e offerto alla cultura le *proprietà* di Dio, intendendo con questa espressione «le perfezioni nelle quali dev'essere dispiegato il suo essere assoluto, affinché possa apparire in tutta la sua pienezza e nella sua infinita ricchezza»<sup>14</sup>. La possibilità della comprensione dell'essere divino si trova, quindi, in relazione con la forma concreta in cui la sua *pienezza* e *ricchezza* ci vengono offerte, e in questo senso l'attualità del tema sembra innegabile. Il termine «attributo», che forse si trova logorato da un uso quasi esclusivamente proprio dell'ambito della filosofia, deve riempirsi di senso teologale.

Di fatto, soltanto Dio può prendere l'iniziativa di farsi presente all'uomo nella grazia e nella consumazione escatologica; l'uomo, però, nel cogliere, nella misura in cui gli è possibile, l'infinito splendore dell'essere divino, si orienta verso quella meta da cui lo separa una distanza incommensurabile, e si esperimenta come essere *chiamato* da Lui. In questo senso, la prima questione che si pone — ed anche la più pressante, ma non è oggetto di questo studio — è quella dell'*accesso dell'uomo a Dio*. Ma subito dopo sorge la domanda su *co-*

<sup>13</sup> Anche se è necessario, non ci si può fermare, come sembra proporre J.L. RUIZ DE LA PEÑA (Cfr. *Dios y el cientifismo resistente*, in «Salmanticensis» 39 (1992) pp. 217-243) nel «ajustar cuentas» (pp. 222-223) con il tipo di risposta che proviene dalle istanze culturali e scientifiche, di solito non compatibili, per motivi facilmente comprensibili, con le richieste dell'idea di Dio proveniente dalla Rivelazione. Oltre a segnalare i difetti dell'argomentazione (come fa molto bene l'autore nel lavoro citato), si devono *sostituire* adeguatamente le risposte date ai quesiti posti, che riguardano domande molto concrete. In fondo, la crescente preoccupazione per dimostrare che la risposta data dalla Chiesa in base alla Rivelazione non è più valida, costituisce una sorte di *motivo di credibilità*, una riconferma del fatto che il problema di Dio non può essere messo da parte dall'uomo.

<sup>14</sup> M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica*, Casale Monferrato 1959, vol. I, p. 333.

me sia Dio e, quindi, la questione degli attributi. Su questo ritorneremo più avanti, parlando della dimensione *antropologica* del tema.

L'idea di puntare sugli attributi nel momento di approfondire teologicamente l'idea di Dio potrebbe, a prima vista, non sembrare concorde con le richieste magisteriali prima accennate, ed essere oggetto di un'obiezione di base: in un ambito culturale in cui il nemico fondamentale è costituito dalla mentalità scientifica presente nell'uomo moderno, nella quale Dio sembra essere stato sostituito con la scienza e la religione con la tecnica, muovere verso una «dissezione» intellettualistica e analitica dell'essere divino che comunque non lo esaurirà mai, anzi mostrerà ancor più pienamente la limitatezza del pensiero, potrebbe sembrare un far convergere la teologia, in modo suicida, verso la stessa sfera che si cerca di combattere, consegnarla inerme nelle mani di un accanito e spietato avversario. Sembrerebbe più logico insistere ancora sull'idea di Dio come presentata dalla rivelazione di Cristo. Questa immagine, come l'immagine artistica, non ammette la dissezione: è quella che è, e soltanto così come è riesce a dare all'uomo la sua carica di salvezza trascendentale, come l'opera d'arte dà la sua carica di bellezza quando si presenta davanti in quanto tale, e non quando è «raccontata» secondo un'analisi più o meno intellettualistica.

Anche se il riferimento all'immagine artistica sembra molto adeguato per analogizzare l'idea di Dio nell'uomo, bisogna dire che l'argomento precedente avrebbe potuto essere valido soltanto negli anni trenta, nel dibattito della *teologia kerigmatica*, laddove i termini di discussione si ponevano nell'ambito metodologico e nella stessa possibilità di una parola umana su Dio che non fosse la parola di invocazione. Ma l'attuale situazione culturale e il superamento di quel dibattito hanno palesato la necessità, a cui mi sono già riferito, di una precisione concettuale che non esiste più nella cultura contemporanea. Inoltre, quella mentalità scientifica sarebbe propria, per l'appunto, dell'uomo moderno: non sembra che sia determinante, invece, nell'uomo post-moderno, consapevole ormai di non poter ottenere risposte definitive da quella via.

In ogni caso, va sottolineato che gli attributi divini, che comunque non possono da soli essere lo strumento di pensiero per l'analisi dell'essere divino, il quale rimane sempre non analizzabile, né sono in grado di comporre l'immagine che l'uomo deve farsi — riceven-

dola — di Dio, devono essere, però, la delimitazione fattiva di quest'immagine senza la quale l'uomo, anche se in grado di «cogliere il segnale», non potrebbe «decodificarlo»: in un'espressione presa ancora in prestito dalla odierna cultura del *video*, si può dire che gli attributi costituiscono la «tecnologia teologica» dell'immagine ad *alta definizione*. In riferimento ancora all'argomento dell'immagine artistica, il grande regista russo A. Tarkowski, deceduto nel 1986, faceva notare come essa non si può recepire se non nell'ambito dell'esperienza previa del soggetto ricevente, in base all'analogia: si richiederebbe una capacità non disponibile abitualmente (nel nostro caso si potrebbe, al massimo, far riferimento alla *mistica*) per poter arrivare a una recezione «pura»<sup>15</sup>. Estrapolando verso l'idea di Dio, e portando l'ambito di esperienza dell'uomo al suo radicale fondamento ontologico, risulta evidente la difficoltà di sperimentare ed interpretare in forma adeguata l'idea di Dio senza un riferimento agli attributi. Il Dio della fede viene accolto nell'ambito dell'esperienza umana.

Non è difficile constatare che il tema degli attributi divini ha perso importanza nella manualistica teologica recente, non tanto perché non si vede la sua fundamentalità — l'argomento, difatti, costituisce un punto non secondario nel pensiero di noti teologi contemporanei —, ma perché non si finisce di trovare una via percorribile che, superando i limiti di una trattazione meramente filosofica, tenga conto degli elementi basilari dell'idea rivelata di Dio e della sua necessaria dimensione antropologico-salvifica. In altre parole, anche se la teologia contemporanea ha prodotto abbondanti elementi di comprensione, non si è arrivato ancora a una adeguata sintesi.

Così, tentativi validi, ma non definitivi, si trovano nella manualistica recente. Abbondano molto di più nella attuale produzione

<sup>15</sup> «Quien interpreta una obra de arte, normalmente centra su atención en un campo determinado para ilustrar en él su propia posición, pero en muy pocas ocasiones parte de un contacto emocional, vivo, inmediato, con la obra de arte. Para una recepción así, pura, haría falta una capacidad fuera de lo común para llegar a un juicio original, independiente, 'inocente' —por llamarlo de algún modo—; pero el hombre normalmente busca confirmación de la propia opinión en el contexto de ejemplos y fenómenos que ya conoce, por lo que juzga las obras de arte por analogía con sus ideas subjetivas o con experiencias personales» *El arte como ansia de lo ideal*, in «Atlántida» 2 (1993) 159.

teologica gli studi parziali di uno o alcuni attributi concreti (per esempio, l'immutabilità), ma non sono neanche scarsi i tentativi di presentazione globale.

A questo proposito continua ad essere specialmente significativa l'impostazione che, in base a indicazioni provenienti dalla teologia di Karl Rahner, Magnus Löhrer presenta in *Mysterium Salutis*<sup>16</sup>. Seguendo la sua nota formulazione — non seguita, però, in questo lavoro —, egli riserva il nome di *attributi* alle proprietà metafisiche della essenza divina, e la denominazione *modi di agire di Dio* alle determinazioni storico-salvifiche del suo essere amoroso. In base a ciò si stabilisce un'equazione di proporzionalità che ha due frazioni: creazione e alleanza, nella prima, e attributi e modi di agire, nella seconda<sup>17</sup>. Così rimane chiara l'unità tra ambedue e, simultaneamente, l'impossibilità di dedurre i liberi modi di agire divini dagli attributi. Ugualmente si manifesta con chiarezza il bisogno di questo strumento di pensiero.

Il caso è che Löhrer, in quest'opera, non arriva ad applicare i suoi validissimi principi, manifestando che non gli è possibile intraprendere in quella sede uno studio completo degli attributi, né tentare una nuova sistematizzazione di essi in base a principi esposti: doppia disillusione del lettore, che si deve conformare con qualche breve accenno sulla questione in base alla distribuzione classica degli attributi metafisici<sup>18</sup>. Disincanto in qualche senso prevedibile dalla distinzione, a mio avviso, eccessiva, tra attributi e liberi modi di agire — in ultima istanza, sono realtà diverse soltanto *quoad nos* — giacché ciò non fa vedere la necessità di una rimpostazione radicale della forma di presentazione teologica degli attributi (sarebbe soltanto necessaria l'adeguata connessione o correlazione con l'esposizione dei liberi modi di agire in base alla Rivelazione), e si continua a far possibile l'incomprensibilità di questi come forma di pre-

<sup>16</sup> Cfr M. LÖHRER, *Riflessioni dogmatiche sugli attributi e sui modi di agire di Dio*, in *Mysterium Salutis*, vol. III, Brescia 1980, pp. 370-400.

<sup>17</sup> «Come creazione e Alleanza ... si presentano concretamente come unità, così la conoscenza concreta di Dio abbraccia gli attributi e i liberi modi di agire, pur con ogni necessaria loro distinzione, nella loro sostanziale unità, senza che sia possibile all'uomo comprendere positivamente come i vari modi di agire siano una sola realtà fra di loro e in rapporto agli attributi divini», *Ibidem*, p. 386.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 394-399.

sentazione dell'idea di Dio, come capita, per esempio, nell'innaccettabilità dell'attributo *immutabilità* in gran parte della teologia attuale. In definitiva, il punto è che i liberi modi di agire divini sono *l'unica* espressione della stessa essenza divina di cui disponiamo, della quale sono, con parole del teologo ortodosso Staniloae, «le radiazioni volontarie»<sup>19</sup>.

Uno sforzo in continuità con le indicazioni provenienti da Rahner e Löhrer è stato fatto e non portato a termine — e per questo può essere qui significativo —, dal compianto Luigi Serenthà<sup>20</sup>; quest'autore indica la *condiscendenza* e *trascendenza* divine come le due grandi leggi che dovrebbero permettere l'organizzazione del tema degli attributi<sup>21</sup>; con questa base intende poter adoperare le affermazioni classiche sull'argomento, inserendole in un contesto cristocentrico, ecclesiale e critico<sup>22</sup>. Anche qui il problema è che allo sviluppo si dedicano poche pagine<sup>23</sup>; inoltre, una forte mancanza di visione metafisica — nonostante il fatto di mantenere lo schema classico degli attributi —, rende quasi impossibile superare l'aspetto biblico del problema. La prematura scomparsa dell'autore ha impedito la possibile continuazione di una suggerente strada teologica.

Sul nostro argomento, ha sviluppato maggiormente il suo pensiero J. Auer<sup>24</sup>, il quale indica nel suo manuale l'ottima intenzione di trattare l'argomento come una sovrapposizione della riflessione filosofica su Dio al linguaggio narrativo-salvifico della Sacra Scrittura. A mio giudizio, l'autore non arriva a un risultato utile per due motivi: in primo luogo, per muovere da un'analisi degli attributi in base ai trascendentali dell'essere non sufficientemente giustificato in chiave teologica (come invece, fa Von Balthasar nella sua *Trilogia*); e, d'altra parte, per il fatto che, all'ora di stabilire la connessione preannunziata, il linguaggio biblico si riduce nella pratica a quello dell'Antico Testamento: il momento trinitario entra nel discorso soltanto come considerazione finale aggiunta.

<sup>19</sup> D. STANILOAE, *Dio è Amore. Indagine storico-teologica nella prospettiva ortodossa*, Città Nuova, Roma 1986, p. 30.

<sup>20</sup> L. SERENTHÀ, *Gesù Cristo rivelatore del Padre*, Roma 1977; cfr.; G. MOIOLI-L. SERENTHÀ, *Per una nuova sintesi dei trattati di Cristo e di Dio*, in «Teologia» 2 (1977) 52-90.

<sup>21</sup> Cfr. SERENTHÀ, *op. cit.* p. 239.

<sup>22</sup> Cfr. *Ibidem* p. 282.

<sup>23</sup> Cfr. *Ibidem* pp. 282-286.

<sup>24</sup> J. AUER, *Kleine Katholische Dogmatik I; Der Eine und Dreieine*, Regensburg 1978.

È riuscito, invece, a mostrare un adeguato ambito di rapporto tra *narratività* e *analogia*, G. Lafont<sup>25</sup>. Ma la sua importante opera, di così ampio respiro, anche se indica con precisione la necessità della concettualizzazione dell'idea di Dio, non si pone il problema concreto che qui analizziamo, riguardante una dimensione molto più limitata: la struttura della parte riguardante gli attributi divini nel trattato *De Deo*.

Per finire questa esemplificazione sulle difficoltà che si trovano per dare un'adeguata risposta a questo problema, ci si può riferire al già citato manuale di W. Kasper. L'opera risulta specialmente illuminante nella sua prima parte, in quanto si riferisce alle richieste attuali della teodicea cristiana e al ruolo che la teologia deve sviluppare per mostrare come la fede è interpretazione profetica della realtà. Sottolinea ugualmente bene il necessario cristocentrismo gnoseologico. Ma anche in questo caso l'interesse primario per una teologia delle Persone comporta la riduzione dello spazio concesso alla sistematizzazione degli attributi divini, che vengono trattati all'interno della teologia del Padre, in riferimento al suo carattere fontale in quanto Persona<sup>26</sup>; così non si riesce a superare l'ambito della fede salvifica, come sarebbe necessario in base a quanto detto prima.

### III. Lineamenti metodologici, con riferimento al Magistero recente

La strada verso la necessaria considerazione teologica della dimensione antropologico-salvifica del tema degli attributi a cui mi riferivo è stata indicata con precisione, anche se non in maniera esplicita, dal Magistero recente. Infatti, si possono trovare accenni precisi sui *punti di partenza* nell'insegnamento del Concilio Vaticano II — soprattutto nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, il cui insegnamento si completa con quello della *Gaudium et Spes* —, e chiare *linee di continuazione* nello sviluppo della dottrina conciliare messo in atto dall'attuale Pontefice, in modo particolare nelle tre encicliche trinitarie. Si tratterà adesso di riempire di contenuto teologico, in riferimento a questi documenti, il concetto di *attributo divino*.

<sup>25</sup> Cfr. G. LAFONT, *Dieu, les temps et l'être*, Cerf, Paris 1986.

<sup>26</sup> Cfr. KASPER, *op. cit.* pp. 203-205.

Già dal *proemio* risulta evidente l'intenzione della *Dei Verbum* di mettere al centro del suo sviluppo dottrinale il fatto che la rivelazione ha come oggetto centrale la manifestazione di Dio come Amore: *ut salutis praeconio mundus universus audiendo credat, credendo speret, sperando amet*<sup>27</sup>. La rivelazione, di fatto, non comporta per l'uomo soltanto la conoscenza delle verità di salvezza, ma innanzi tutto ha come finalità propria la costituzione di una vita eterna di comunione tra l'uomo e Dio<sup>28</sup>.

Volendo riassumere il notissimo insegnamento della Costituzione si può dire che la rivelazione, che ha la sua vetta in Cristo, ha avuto luogo con una finalità esclusivamente salvifica. Dio non ci ha dato a conoscere l'intimità della sua vita con un'intenzione gnoseologica: si rivela perché vuole stabilire quella comunione eterna di vita con l'uomo, che tecnicamente chiamiamo *salvezza*: Dio salvando si rivela e rivelando salva. Si tratta di una sola azione divina che soltanto *quoad nos* si può distinguere in diversi momenti, i quali permettono di vedere la rivelazione come iniziativa salvifica di comunione o come deposito di verità. La sua unica utilità è, pertanto, *propter nos homines et propter nostram salutem*. Contiene, quindi, l'ultima chiave d'interpretazione dell'uomo, il quale è creato unicamente per essere oggetto di questa speciale e soprannaturale donazione divina<sup>29</sup>. Il suo contenuto radicalmente unitario — il mistero del Dio Uno e Trino che ci viene partecipato —, dovendo essere tradotto a esperienza umana, diventa per noi una molteplicità di verità nelle quali il nostro limitato intelletto, legato alla materialità e alla temporalità, riesce a cogliere ciò che gli è possibile della Verità infinita che gli viene manifestata e offerta.

Il discorso teologico su Dio ha, quindi, un punto di partenza ineludibile: l'iniziativa divina ci permette di conoscere non l'essenza divina, ma *chi è Lui per noi*, nella maniera in cui si manifesta nell'agire diretto alla *salvezza*, unica finalità dell'azione divina nella storia. Si fa palese che ogni concetto che possiamo predicare di Dio ha una dimensione *relativa*, giacché possiamo coglierlo soltanto in base al previo stabilirsi, per iniziativa divina, di quella peculiare *relazione*

<sup>27</sup> *Dei Verbum*, 1 (cfr S. AGOSTINO, *De Catechizandis rudibus*, 4,8; PL 40,316).

<sup>28</sup> Cfr. *Dei Verbum*, 2.

<sup>29</sup> Cfr. *Gaudium et spes*, 19/1. Su questo argomento si esprimeva in forma chiara e radicale Sant'Ignazio d'Antiochia: «Ubi illuc advenero, homo ero» (*Ep. ad Rom.* 6,2).

dell'uomo con Dio — anche a livello dell'accesso naturale<sup>30</sup> —, che, avendo come fondamento l'ordine della creazione, si realizza storicamente in Cristo. Il problema degli attributi, quindi, deve rispondere non soltanto a esigenze teologiche provenienti dall'essere divino in quanto analogicamente conoscibile, ma anche a istanze esistenziali dipendenti dalla sua donazione amorosa all'uomo in Cristo. Per questo, in base al principio classico dell'identità tra attributi ed essenza divina, possiamo dire che questi, che con l'Amore che Dio è si identificano, devono, in quanto concetti umani, essere espressione dell'Amore: «Mentre Dio manifesta a se stesso il proprio assoluto nella relazione in cui entra e rimane, contemporaneamente rende questo assoluto sensibile anche a quanti aprono i propri occhi spirituali»<sup>31</sup>.

Poiché Dio non rimane intrappolato in nessun modo nel legame che in quanto Signore e Santo (*qōdesb*) stabilisce con la sua creatura, la considerazione primaria del suo essere Amore, «fonte inesauribile di elargizione»<sup>32</sup> nella sua relazione al mondo e all'uomo, acquista pienezza di senso soltanto nella accettazione di fede della rivelazione trinitaria. Infatti, soltanto quando Dio viene accolto dall'uomo come Vita eterna di comunione intradivina delle tre Persone, è possibile sperimentare il suo Amore, rivelato in Cristo, come veramente divino, indipendente dalla storia, e afferrarlo come partecipazione a quella Vita di donazione che costituisce l'unica base possibile dell'asserzione *Dio è Amore*: altrimenti si compromette l'affermazione della trascendenza di un Dio che avrebbe bisogno della creazione per manifestarsi come amante<sup>33</sup>. Inoltre, giacché le verità riguardanti Dio non poggiano su se stesse, ma sul necessario riconoscimento della sua condizione *personale*, inclusa nell'acco-

<sup>30</sup> «Au terme de cette démarche, Dieu n'est pas atteint directement comme objet de la connaissance; mais come le terme de la relation de totale dépendance de l'univers à l'égard de l'Être nécessaire, situé au-delà de toute expérience (sensible totalment ou partiellement), sans lequel il serait inintelligible» J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, Fribourg 1986, p. 33. Su questo carattere relativo degli attributi cfr anche M. SCHMAUS *Dios; Atributos*, in *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. VII, Madrid 1984, pp. 807-808.

<sup>31</sup> D. STANILOAE, *op. cit.*, p. 42.

<sup>32</sup> *Dominum et vivificantem* 23.

<sup>33</sup> Cfr L. SCHEFFCZYK, *Dios Uno y Trino*, Madrid 1973, pp. 146-148; A. ARANDA, *Misterio trinitario, Misterio de Amor*, in «Scripta Theologica» 26 (1984) 699-744; D. STANILOAE, *op. cit.* p. 43.

glienza di fede della rivelazione come volontà divina comunicativa e salvifica, sarebbe impossibile sperimentarle in pienezza se non nella rivelazione trinitaria<sup>34</sup>.

Per questo, qualsiasi immagine teologica di Dio fondata sulla rivelazione deve tener conto necessariamente del dato trinitario: non è concepibile un trattato *De Deo* propriamente teologico anteriore allo studio della Trinità. Soltanto muovendo dal concetto di Dio come Amore è possibile dare un senso ultimo non soltanto al problema dell'essenza divina, ma anche alla stessa speculazione trinitaria: persino la teologia delle *processiones* trova senso unicamente in vista del *concetto relativo di persona*, che garantisce la pensabilità della Vita di eterna comunione intradivina<sup>35</sup>. Gli *attributi*, quindi, sono comprensibili in pienezza soltanto nella previa accettazione dei loro *soggetti di attribuzione*: le Persone divine.

In altre parole, riassumendo quanto finora detto, si dà al trattato *De Deo* — come al resto della teologia — una premessa gnoseologica che, nel suo rimando alla rivelazione trinitaria, è simultaneamente *teologica, cristocentrica e antropologica*<sup>36</sup>. Cerchiamo di approfondire queste tre dimensioni.

La dimensione *teologica* è palese, giacché «vogliamo semplicemente dire che deve essere affermato di Dio ciò che egli stesso ha espresso riguardo a sé nella sua rivelazione, con le azioni e con la parola»<sup>37</sup>. Per quanto detto finora, e si desume dalla dottrina classica

<sup>34</sup> «La personalità implica necessariamente la relazionalità. La persona, infatti, esiste soltanto per l'autoattuazione di un'altra persona e in vista di altre persone (...). È nell'orizzonte della persona che appare il senso dell'essere come amore. Questa tesi ha un'importanza fondamentale quando si tratta di comprendere rettamente la personalità di Dio. Si vuol dire infatti che *Dio è l'essere sussistente la libertà nell'amore*. La determinazione ontologica di Dio ci riconduce quindi all'enunciato biblico: Dio è amore (1 Gv 4,8.16)» KASPER *op. cit.*, pp. 212-213.

<sup>35</sup> Cfr SCHEFFCZYK, *Dios ...*, p. 151.

<sup>36</sup> Cfr J.L. ILLANES, *Teología y método teológico en los documentos del Concilio Vaticano II*, in «Scripta Theologica» 12 (1980) 761-788; G. COLOMBO *L'insegnamento della teologia dogmatica alla luce del Concilio Vaticano II* in «La Scuola Cattolica» 95 (1967) 3-33. Per quanto riguarda la triplice dimensione teologica, cristologica e antropologica della teologia, si può vedere l'approfondimento di questi concetti ad opera di Giovanni Paolo II in T. NASCENTES DOS SANTOS, *Introdução ao discurso antropológico de João Paulo II: GS 22 e GS 24 no programa do atual Pontífice*, Roma 1992.

<sup>37</sup> M. LÖHRER, *Gli attributi e l'azione di Dio alla luce della Storia della Salvezza*, in *Mysterium Salutis*, vol. III, Brescia 1980, p. 280.

dell'identificazione degli attributi con l'essenza divina, che è Amore, se gli attributi devono essere manifestazione della Vita divina, devono inserirsi nell'orizzonte dell'*autorivelazione* mutua delle tre Persone, e far riferimento, in quanto elementi costitutivi della nostra comprensione dell'essenza divina, alla mirabile mutua *autodonazione* che fonda la comunione intratrinitaria.

Così il tema degli attributi, come l'idea di creazione, anche se ha una base razionale di accesso intellettuale, rimane incompleto e come *occultante* la sua ultima radicale dimensione, finché non si dà, nell'ambito dell'economia di salvezza, la rivelazione della Trinità.

Inclusa in questa dimensione *teologica*, e identificata con essa, si deve sottolineare anche la dimensione *pneumatologica* del tema degli attributi, giacché «nella sua vita intima Dio "è Amore", amore essenziale, comune alle tre divine Persone: amore personale è lo Spirito Santo, come Spirito del Padre e del Figlio. Per questo, "egli scruta le profondità di Dio", come amore-dono increato. Si può dire che nello Spirito Santo la vita intima del Dio uno e trino si fa tutta dono, scambio di reciproco amore tra le divine Persone, e che per lo Spirito Santo Dio "esiste" a modo di dono. È lo Spirito Santo l'espressione personale di un tale donarsi, di questo essere-amore (cfr. ST I qq. 37-38). È Persona-dono.»<sup>38</sup>

«La storicità ermeneutica del cristianesimo è un'apocalisse della volontà del Padre nell'evento pasquale di Cristo»<sup>39</sup>. Con queste parole ci introduciamo nel necessario rimando cristologico, in un primo senso (ontologico) dipendente della dimensione teologica, e in un altro (cronologico) precedente la stessa, della questione degli attributi. La nostra capacità interpretativa del Dio-Amore passa attraverso la Persona e l'opera di Cristo. In questo senso, ricorda Giovanni Paolo II, la sua missione è diventata più che mai necessaria all'umanità del nostro tempo<sup>40</sup>; l'urgenza di chiarezza concettuale sull'idea di Dio a cui ci siamo già riferiti, presente nella coscienza odierna della Chiesa,

<sup>38</sup> *Dominum et vivificantem* 10. Cfr. anche *Dominum et vivificantem* 7, con diverse testimonianze bibliche sul ruolo rivelativo dello Spirito Santo. Inoltre, bisogna tener conto dell'inseparabile connessione pneumatologica della dimensione cristologica che vedremo a continuazione, che si manifesta nel «rapporto di interdipendenza, che si direbbe causale, tra la manifestazione dell'uno e del altro» *Dominum et vivificantem*, 8; cfr. anche nn. 5 (dimensione ecclesiale!) e 50.

<sup>39</sup> M.-J. LE GUILLOU, *Il mistero del Padre*, Jaca Book, Milano 1979, p.221.

<sup>40</sup> Cfr. *Redemptor hominis*, 11.

ci spinge verso «Colui vedendo il quale vediamo il Padre» (cfr Gv 14,9), per essere in grado, dalla sua pienezza, di avvicinare il Mistero divino al genere umano<sup>41</sup>, al quale non è stata data un'altra luce per arrivare a quel poco che può conoscere di questo mistero — tramite la fede e l'ulteriore riflessione su di essa —, se non quella che riflette il volto umano di Cristo, Verbo incarnato. Soltanto in essa l'uomo coglie l'Amore che Dio è: «le sue perfezioni invisibili diventano in particolare “visibili”, incomparabilmente più visibili che attraverso tutte “le opere da lui compiute”: esse diventano visibili in Cristo e per mezzo di Cristo, per il tramite delle sue azioni e parole e, infine, mediante la sua morte in croce e la sua risurrezione»<sup>42</sup>

La completezza della rivelazione di Cristo si dà, quindi, nell'evento pasquale. È la pienezza del tempo, a cui corrisponde una particolare pienezza dell'autocomunicazione di Dio<sup>43</sup>. Così la croce, diventando rivelazione dell'eterna paternità di Dio per mezzo della volontaria morte sacrificale del Figlio in essa, manifesta anche «la sua fedeltà e l'amore che è Lui stesso»<sup>44</sup>. In parole di W. Kasper, «la croce rappresenta la massima esteriorizzazione possibile ad un Dio che si dona nel suo amore; essa è l'*id quo maius cogitari nequit*, l'autodefinizione insuperabile di Dio stesso»<sup>45</sup>; e il discorso sugli attributi non può non tenerne conto.

«La croce collocata sul Calvario, su cui Cristo svolge il suo ultimo dialogo col Padre, emerge dal nucleo stesso di quell'amore, di cui l'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, è stato gratificato secondo l'eterno disegno divino. Dio, quale Cristo ha rivelato, non rimane soltanto in stretto collegamento col mondo, come creatore e fonte ultima dell'esistenza. Egli è anche Padre: con l'uomo, da lui chiamato all'esistenza nel mondo visibile, è unito da un vincolo ancor più profondo di quello creativo. È l'amore che non soltanto crea il bene, ma fa partecipare alla vita stessa di Dio: Padre, Figlio e

<sup>41</sup> Cfr. *Redemptor hominis*, 7. Questo ruolo *gnoseologico* costituisce una parte fondamentale della missione di Cristo, come manifestato dal Pontefice in *Dominum et vivificantem*, 20: «Gesù esulta per la paternità divina; esulta perché gli è dato di rivelare questa paternità; esulta, infine, quasi per una speciale irradiazione di questa paternità divina sui piccoli. E l'evangelista qualifica tutto questo come *esultanza nello Spirito Santo*».

<sup>42</sup> *Dives in misericordia*, 2.

<sup>43</sup> Cfr. *Dominum et vivificantem*, 50.

<sup>44</sup> Cfr. *Redemptor hominis*, 9.

<sup>45</sup> KASPER, *op. cit.*, p. 264.

Spirito Santo. Infatti, colui che ama desidera donare se stesso»<sup>46</sup>. Queste parole del Papa, che richiamano il concetto dell'uomo come immagine di Dio, ci servono di passaggio dalla dimensione cristologica a quella antropologica. Ma prima di approfondire questo aspetto, segnaliamo una dimensione certamente non trascurabile: più avanti nello stesso documento appena citato, il Pontefice fa intravedere, in continuità col ruolo di Cristo, il collegamento esistente tra la rivelazione del Dio trinitario e il ruolo storico-salvifico di Maria, nesso di unione tra il Verbo e l'umanità; ruolo anche gnoseologico che si realizza, in concreto, tramite la peculiare forma in cui lei, Madre di Dio, sperimenta la rivelazione dell'Amore misericordioso «colei che conosce più a fondo il mistero della misericordia divina»<sup>47</sup>. Si può dire che Maria è la dimostrazione vivente dell'accesso dell'uomo a Dio e il riferimento ultimo della fattibilità degli attributi: nessun uomo conosce Dio come Lei.

In Cristo, quindi, Dio si rivela *veramente* all'uomo, e questo stesso fatto condiziona una *valenza antropologica* del messaggio e, conseguentemente, della teologia, che deve necessariamente diventare teo-antropologia, perché l'uomo in Cristo è il termine della donazione divina<sup>48</sup>, e perché, nella sua Persona e particolarmente nella sua Croce, come ricorda questo testo di Giovanni Paolo II, si rivela all'uomo il contenuto dell'essere dell'uomo come immagine di Dio. Questo essere *a immagine e somiglianza* schiude all'uomo la strada per trovare in sé e nel mondo la possibilità di un parlare di Dio e, quindi, di poter strutturare la sua conoscenza tramite gli attributi. Questi non sono soltanto espressione della fede nella rivelazione, ma una vera parola umana su Dio. Allo stesso tempo non sono neanche conseguenza *unica ed esclusiva* di un modo umano di esprimere l'essere divino: il momento antropologico degli attributi si dà in simultaneità con quello teologico, essendo Cristo il tramite d'unione.

Risulta evidente che questo condiziona, più che l'idea di Dio, l'idea dell'uomo su se stesso: «la stessa dignità della persona umana diventa contenuto di questo annuncio»<sup>49</sup>. La pressante questione —

<sup>46</sup> *Dives in Misericordia*, 7.

<sup>47</sup> *Dives in Misericordia*, 9.

<sup>48</sup> Si veda per il rapporto tra Parola e donazione in *Dei Verbum* 2; cfr. *Dominum et vivificantem*, 34.

<sup>49</sup> *Redemptor hominis*, 12.

sottolineata dal Pontefice con tanta insistenza — di ritrovare il *sensu e la dignità dell'esistenza dell'uomo nel mondo*, rimanda alla necessità di una ri-situazione dell'uomo e della storia in prospettiva cristologica<sup>50</sup>. Da qui parte la consapevolezza, molte volte manifesta dal magistero odierno, dell'apertura, spesso non cosciente, dell'uomo contemporaneo a ciò che la fede cristiana insegna circa il destino e l'essere dell'uomo: la crisi di senso dell'antropologia, paradossalmente, costituisce un moderno *motivo di credibilità*, una spinta verso il contenuto di redenzione presente nella rivelazione<sup>51</sup>. Si tratta, quindi, di ricordare il *sensu pratico* dell'insegnamento del Concilio Vaticano II: «la creatura ... senza il Creatore svanisce ... Anzi, l'oblio di Dio priva di luce la creatura stessa»<sup>52</sup>.

Ci sono, quindi, in questa dimensione antropologica, due aspetti che si intrecciano: da una parte la stessa condizione dell'uomo in quanto recettore della Rivelazione, e dall'altra la reale e concreta possibilità di strutturazione concettuale della sua conoscenza di Dio.

Innanzitutto si ricorda nel Magistero recente che «l'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprendibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non si incontra con l'amore, se non lo sperimenta e lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente»<sup>53</sup>. Questo amore — abbiamo già segnalato — viene *rivelato* (cioè, si fa presente e raggiunge realmente l'uomo con la sua potenza liberatrice) da Cristo: «credere nel Figlio crocefisso significa "vedere il Padre" (Gv 14,9), significa credere che l'amore è presente nel mondo e che questo amore è più potente di ogni genere di male, in cui l'uomo, l'umanità, il mondo sono coinvolti»<sup>54</sup>.

L'apertura a questa rivelazione, però, si dà nella sicurezza di una non-disponibilità di Dio, in maniera tale che non è possibile un'altra via di accesso che non sia una iniziativa divina. Ma la stessa

<sup>50</sup> Sul noto argomento di Giovanni Paolo II che fa riferimento alla centralità di Cristo nel cosmo e nella storia, cfr. J.L. ILLANES, *Cristo, centro de la historia*, in «Burgense» 26 (1985) 75-103.

<sup>51</sup> Cfr. SCHEFFCZYK, *L'uomo ...*, pp. 23-39.

<sup>52</sup> *Gaudium et spes*, 36; cfr. *Dominum et vivificantem*, 38.

<sup>53</sup> *Redemptor hominis*, 10.

<sup>54</sup> *Dives in misericordia*, 7.

situazione dell'uomo, bisognoso di questa donazione e consapevole della sua indigenza nel suo *essere nel mondo*, costituisce l'elemento di continuità tra il suo essere limitato, *creatura*, e la pienezza, *creazione e ri-creazione in Cristo*, a cui è chiamato: «l'elargizione di questa vita nuova è come la risposta definitiva di Dio alle parole del salmista, nelle quali, in certo modo, risuona la voce di tutte le creature: "se mandi il tuo Spirito, saranno creati e rinnoverai la faccia della terra" (Ps 104,30). Colui che nel mistero della creazione dà all'uomo e al cosmo la vita nelle sue molteplici forme visibili e invisibili, egli ancora la rinnova mediante il mistero dell'incarnazione. La creazione viene così completata dall'incarnazione e permeata fin da quel momento dalle forze della redenzione, che investono l'umanità e tutto il creato»<sup>55</sup>.

Il suo stesso *essere e*, in concreto, il suo *essere nel mondo* costituisce per l'uomo, quindi, il presupposto della donazione divina, e l'ambito della sua *esperienza* del Dio che gli si dà. Riferendo il discorso a Chi è Dono intratrinitario e per questo diventa Dono nel creato, diceva Giovanni Paolo II: «lo Spirito ... scruta le profondità del Padre e del Verbo-Figlio nel mistero della Creazione. Non solo è il testimone diretto del loro reciproco amore, dal quale deriva la creazione, ma egli stesso è questo amore. Egli stesso, come amore, è l'eterno dono increato. In lui è la fonte e l'inizio di ogni elargizione alle creature. (...) Creare vuole dire chiamare all'esistenza dal nulla; dunque creare vuol dire donare l'esistenza. E se il mondo visibile viene creato per l'uomo, dunque all'uomo viene donato il mondo»<sup>56</sup>. E in un altro luogo dello stesso documento: «Ecco che cosa leggiamo nelle prime parole del libro della Genesi: "In principio Dio creò il cielo e la terra..., e lo spirito di Dio (*ruah Elohim*) aleggiava sulle acque". Questo concetto biblico di creazione comporta non solo la chiamata all'esistenza dell'essere stesso del cosmo, cioè il donare l'esistenza, ma anche la presenza dello Spirito di Dio nella creazione, cioè l'inizio del comunicarsi salvifico di Dio alle cose che crea. Il che vale prima di tutto per l'uomo, il quale è stato creato a immagine e somiglianza di Dio»<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> *Dominum et vivificantem*, 52.

<sup>56</sup> *Dominum et vivificantem*, 34.

<sup>57</sup> *Dominum et vivificantem*, 12.

Ma, allora, da dove proviene la difficoltà che l'uomo *di fatto* sperimenta nel suo *essere nel mondo*, per un suo adeguato accesso a Dio? «L'opposizione a Dio, che è Spirito invisibile, nasce in una certa misura già sul terreno della radicale diversità del mondo da lui, cioè, dalla sua "visibilità" e "materialità" in rapporto a Lui "invisibile" e "assoluto spirito"; dalla sua essenziale e inevitabile imperfezione in rapporto a Lui, essere perfettissimo»<sup>58</sup>. Questa difficoltà *rende problematica*, ma non annulla minimamente, la tensione dell'uomo verso Dio. Anzi, crea la richiesta di un chiarimento concettuale: anche senza il peccato sarebbe stata necessaria la teologia.

Ecco perché la consapevolezza rivelata dell'essere *creati in Cristo* comporta la necessità dello sviluppo teologico degli attributi divini nel senso classico (ontologico): altrimenti risulterebbe impossibile strutturare dall'*essere nel mondo* una vera conoscenza — teologica — della donazione divina all'uomo che mantenga, come elemento non aggiunto ma intrinsecamente unito, l'assoluta trascendenza dell'essere di Dio. Se l'uomo deve *sperimentare e far proprio l'amore*<sup>59</sup> deve essere in grado di distinguere Dio dai limiti della *mondanità* in cui lo sperimenta.

Così la divina essenza assoluta, incapace di ulteriore perfezione, e perciò pienezza di autopossessione e autoaffermazione, può essere interpretata come «regalo» nel suo personale darsi a noi. Diceva Staniloae: «nella mia proiezione verso l'altro, al di là di me stesso, desidero che l'altro si dia da sé. La persona dell'altro è il più grande dono che possa riempirmi la vita, ma deve conservare la propria identità, dunque offrirsi da sé e non essere offerta o colta come oggetto»<sup>60</sup>. L'evento dell'incontro personale della fede, anche se non si confonde con il parlare teologico su Dio, si rimanda ad esso e richiede, con un certo paradosso, la capacità di «oggettivare» Dio; questo suo *conservare la propria identità* nella donazione può essere sperimentato dall'uomo soltanto se in grado di mantenere la distinzione assoluta tra Lui e il mondo, garantita dai concetti metafisici analogicamente predicati di Dio: *praedicandus est re et essentia a mundo distinctus*<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> *Dominum et vivificantem*, 55.

<sup>59</sup> Cfr. *Redemptor hominis*, 10.

<sup>60</sup> D. STANILOAE, op. cit., p. 61.

<sup>61</sup> CONCILIO VATICANO I, DS 3001.

È opportuno evitare di ridurre a questo solo aspetto metafisico il tema teologico degli attributi; altrimenti si ricadrebbe in un'impostazione del problema lontana dalle indicazioni che stiamo riscontrando. Infatti, una tale considerazione degli attributi li situerebbe nell'ambito della rivelazione naturale, puntando appena verso la pienezza della rivelazione nella Parola, ma senza dire nulla di essa. In definitiva, si tratta di mantenere insieme i due concetti fondamentali, *Essere* e *Amore*, indicati da Paolo VI nella *Solenne Professione di Fede*: «Noi crediamo che questo unico Dio è assolutamente uno nella sua essenza infinitamente santa come in tutte le sue perfezioni, nella sua onnipotenza, nella sua scienza infinita, nella sua provvidenza, nella sua volontà e nel suo amore. Egli è *Colui che è*, come egli stesso ha rivelato a Mosè; ed egli è *Amore*, come ci insegna l'apostolo Giovanni; cosicché questi due nomi *Essere* e *Amore*, esprimono ineffabilmente la stessa realtà divina di Colui che ha voluto darsi a conoscere a noi, e che *abitando in una luce inaccessibile* è in Se stesso al di sopra di ogni nome, di tutte le cose e di ogni intelligenza creata»<sup>62</sup>. Giovanni Paolo II riprende la stessa citazione biblica: «Dio, "che abita una luce inaccessibile" (1 Tim 6,16), parla nello stesso tempo all'uomo col linguaggio di tutto il cosmo»<sup>63</sup>.

Le verità oggettive sull'essenza di Dio che si trovano alla base di questa dimensione degli attributi, provenienti dall'esperienza dell'uomo nel mondo, si strutturano sempre, quindi, sullo sfondo di una relazione prioritaria di carattere *personale* tra l'uomo e Dio che è Amore. Gli attributi dovrebbero diventare così parole vive che trovano il loro principio vitale nell'essere inserite nella dinamica della donazione trinitaria: in fin dei conti, il risultato finale del contenuto antropologico della rivelazione, la vita divina nell'uomo, si dà come dimensione trinitaria (pienezza!) dell'essere immagine<sup>64</sup>. Quelle verità oggettive hanno soltanto un ruolo strumentale al servizio dell'esperienza della presenza personale di Dio nel credente<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> *Insegnamenti VI* (1968), p. 302.

<sup>63</sup> *Dives in Misericordia*, 2.

<sup>64</sup> «L'intima relazione con Dio nello Spirito Santo fa sì che l'uomo comprenda in modo nuovo anche se stesso, la propria umanità. Viene così realizzata pienamente quell'immagine e somiglianza di Dio, che è l'uomo sin dall'inizio. Tale intima verità dell'essere umano deve essere di continuo riscoperta alla luce di Cristo, che è il prototipo del rapporto con Dio»: *Dominum et vivificantem*, 59.

<sup>65</sup> Sarebbe utile a questo punto, ma supera l'ambito di questo lavoro, studiare il vero

Questo carattere strumentale resta comunque, per quanto detto finora, necessario e non trascurabile<sup>66</sup>. In base alle precise indicazioni sull'idea di Dio che si trovano nel magistero del Vaticano II, Leo Scheffczyk, qualche anno fa, indicava con precisione il luogo e il valore che gli attributi metafisici, in quanto espressione della sapienza umana, continuano ad avere nello sviluppo del trattato *De Deo*<sup>67</sup>. La conclusione dell'autore dà agli attributi una funzione critica all'interno del discorso storico-salvifico, che ha come oggetto quello di permettere la distinzione tra il linguaggio teologico su Dio

---

motivo storico per cui è sorto all'inizio della Chiesa, già nella prima letteratura post-apostolica, l'uso degli attributi divini; alle volte si tende a esagerare il ruolo delle controversie teologiche (questione eunomiana...) o dell'inculturazione della fede: ma non sembra possibile affermare senza sfumature che «la tradizione osservava il mistero di Dio non nella prospettiva della storia della salvezza e della rivelazione, ma a livello gnoseologico ed ontologico» (KASPER, *op. cit.*, p. 177), o che gli attributi sono frutto dell'incontro della fede con la filosofia greca (cfr. H. VORGRIMLER, *Dottrina teologica su Dio*, Brescia 1989, pp. 95-103). Non soltanto gli attributi si trovano già abbondantemente nei Padri Apostolici e Apologisti, ma spesso accuse di far partire il discorso su Dio soltanto dal pensiero della creazione, come fa Auer con Sant'Anselmo di Canterbury (*op. cit.* p. 455) non tengono in conto i peculiari assetti metodologici degli autori e del ruolo della fede nel loro ragionamento teologico (cfr. per Anselmo J.M. GALVÁN, *Introducción a la doctrina pneumatológica de San Anselmo de Canterbury*, Pamplona 1986). Per un'adeguata interpretazione in chiave storico-salvifica, e non meramente ontologica, del ruolo che il tema degli attributi ha nell'insieme dell'assetto metodologico della *Summa*, cfr. A. PATFOORT, *Tommaso d'Aquino. Introduzione a una teologia*, Genova 1988, pp. 40-58.

<sup>66</sup> Un testimone di primo ordine di questa permanente importanza è la prima parte della citazione appena fatta del *Credo del Popolo di Dio* 8: «Credimus hunc unicum Deum ita absolute unum esse in sua sanctissima essentia, ut in ceteris suis perfectionibus: in sua omnipotentia, in sua scientia infinita, in sua providentia, in sua voluntate et caritate».

<sup>67</sup> «Las declaraciones ontológicas, que no expresan a Dios en su actitud personal, histórica, vuelta al mundo, sino que le describen en su "ser-en-sí" independiente del mundo y en predicados absolutos (tales los atributos de la simplicidad, la inmutabilidad, la inmensidad, la eternidad), ¿no llevarán a un abandono de la relación personal para volver a construir desde la doctrina de Dios acomodada a la Revelación una metafísica guarnecida de religión? ... La teología puede protegerse de este peligro si mantiene siempre a la vista el sentido, la significación y los límites de la aplicación a Dios de conceptos ontológicos ... su función es la de proteger la imagen de Dios, volcado al mundo y encontrando al hombre en la historia, de una finitud, de una mundanización, en cuanto por un lado hacen claro que Dios no "se liquida" en el acto de encuentro con el hombre (de modo que pudiera parecer de nuevo un elemento de la autoperfección humana o no pudiera ser diferenciado de ésta) y en cuanto que por otra parte dan a conocer que su volcarse al mundo no es de un estilo puramente mundano, sino que procede de un "ser-en-sí" trascendente»: SCHEFFCZYK, *Dios ...*, pp. 29-30. Cfr. anche LAFONT, *op. cit.*, p. 180.

e l'evento dell'incontro personale nella fede; la teologia, in ogni caso, non può avere un altro punto di partenza né un'altra linea-guida diversa dall'agire salvifico di Dio volto al mondo nella storia, come manifestato dalla rivelazione<sup>68</sup>.

Così si desume anche dalle encicliche trinitarie di Giovanni Paolo II il necessario rimando al dato di fede che era implicito nell'insegnamento della *Dei Verbum*, e insieme l'inevitabilità in un discorso *veramente* umano, del *momento metafisico*. La rivelazione di Dio su se stesso, di fatto, serve per dare all'uomo la sicurezza che non può ricevere dal livello del suo accesso naturale a Dio. Gli attributi non debbono e non possono rimanere nell'ambito esclusivo della conoscenza naturale: in quanto espressioni umane del peculiare essere divino, garantiscono il fatto che non è l'uomo, ma Dio, a creare i presupposti dell'incontro, e assicurano la sua trascendenza assoluta, indipendente dal fatto di provare o meno la necessità di Lui. Si potrebbe dire che hanno il compito di mantenere, esprimere e ricordare il *limite invalicabile* che l'essere divino costituisce per l'essere creato: l'attuale Pontefice lo vedeva rappresentato nel biblico *albero della conoscenza del bene e del male*<sup>69</sup>. Nello stesso tempo, rimane chiaro che il discorso, pur se si struttura sullo sfondo della pre-comprensione dell'uomo nel mondo, trova il suo fondamento e il suo compimento soltanto nella Parola di Dio accettata nella fede: in ultima analisi i tre momenti — *teologico, cristologico, antropologico* — si riducono all'unità nella considerazione globale del mistero di Dio e la salvezza dell'uomo.

In definitiva, è il carattere *relativo* degli attributi, in quanto espressione umana di un *Absolute* trascendente appreso in forma dialogica, a condizionare la necessità di fondarli sui concetti assoluti provenienti dalla metafisica, giacché una parola umana *relativa* non è pensabile se non con un riferimento assoluto: il *relativo creato* richiede un *assoluto creato*, altrimenti la temporalità non sarebbe storia, la libertà non avrebbe senso. Soltanto in Dio *relativo* e *assoluto* possono darsi in identità totale e personale.

<sup>68</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 32.

<sup>69</sup> Cfr. *Dominum et vivificantem*, 36.

#### IV. Proposta: dal male, un approccio antropologico al tema degli attributi.

Il problema è, allora, come esprimere teologicamente la triplice dimensione degli attributi nella maniera più sintetica e chiara possibile. In questo lavoro si intende prendere le mosse dalla terza dimensione indicata precedentemente: quella antropologica. Più che una giustificazione della scelta — non si può giustificare una scelta nei confronti di altre che sono, almeno, altrettanto valide —, si tratta adesso di motivare le ragioni per cui considero utile intraprendere questa via antropologica verso la concettualizzazione dell'idea di Dio, e di indicare elementi utili a chiarire il carattere e i limiti della continuazione di questo lavoro che, si può già preannunciare, non costituirà minimamente un tentativo di sistematizzazione globale del tema degli attributi. Vuole essere soltanto un contributo a questa lunga strada che si apre alla teologia.

Quando si parla di *via antropologica* si pensa soltanto a un punto di partenza: la via, per così dire, viene battezzata in base al suo inizio, e non in base al suo percorso che, come indicato previamente, deve essere necessariamente teologico, cristologico e antropologico, simultaneamente. Ma è da questa stessa equivalenza delle tre dimensioni che scaturisce fundamentalmente la possibilità della scelta. Si tratta di muoversi intorno al centro di gravità che attira le forze dell'intelletto umano verso la conoscenza ragionata del contenuto unitario della Rivelazione: il mistero primario della vita del Dio Uno e Trino e della sua donazione all'uomo, il quale diventa esistenzialmente destinato alla contemplazione eterna dell'essere divino in comunione vitale col mistero delle vicendevoli relazioni dell'Amore intratrinitario.

Ritornando momentaneamente ai suggerimenti precedenti dal Magistero recente, si può dire che i lineamenti del Concilio Vaticano II per quanto si riferisce alla teologia si possono riassumere in una sola e pressante richiesta: mettere al centro di tutto un'intensa presa di coscienza della *condizione teologale dell'uomo*<sup>70</sup>. Il punto centrale

<sup>70</sup> Con quest'espressione lo manifestava A. ARANDA nella sua comunicazione *El hombre en el misterio de Dios* (Atti del Congresso Internazionale di Teologia "Portare Cristo all'uomo", P.U. Urbaniana, Roma 1984, p. 491), ma si tratta di un argomento quanto mai comune.

di questa indicazione magisteriale risiede nel guardare teologicamente verso Dio, per contemplare, nella sua radice più profonda, il mistero dell'uomo.

La proposta, quindi, è semplice: si tratta di muovere metodologicamente dagli elementi che fanno cogliere l'essere dell'uomo come un essere *misterioso*, in maniera di arrivare, da questo punto di partenza, a strutturare la risposta che l'idea di Dio, manifestata negli attributi, dà agli interrogativi che apre quella dimensione misterica della persona. Si considera acquisita la consapevolezza del fatto che, per risolvere il problema dell'uomo non è intelligente pensare a un merò impegno umano: il problema dell'uomo si risolve nel problema di Dio.

È importante sottolineare che non si tratta di una questione di fondo, ma metodologica: si tratta unicamente di porre questi interrogativi all'inizio — invece che alla fine — del discorso degli attributi; questi, a loro volta, costituiscono il punto finale di tutto il discorso teologico, giacché sono trattati sulla base di tutto quello che di Dio si può sapere a partire dal suo agire salvifico: non si può lasciare fuori nulla quando si tratta di delimitare teologicamente l'idea rivelata di Dio<sup>71</sup>.

In altre parole, visto che rispondere ai quesiti della cultura contemporanea comporta un rivolgersi all'immagine salvifica di Dio, e non a quella proveniente dagli attributi dell'*Ipsum Esse subsistens*, che *da soli* non possono avere una reale valenza salvifica; visto anche che non è sufficiente la sola immagine salvifica, proveniente dalla Sacra Scrittura, giacché per la sua accettazione si richiede la predisposizione reale per un incontro personale con Cristo nella fede soprannaturale, si tratta di presentare l'immagine rivelata di Dio in maniera tale che le dimensioni concrete del suo agire salvifico si trovino in connessione stretta con gli interrogativi permanentemente aperti dell'uomo nel suo processo di auto-trascendenza: gli attributi, in quanto espressioni concrete dell'Amore salvifico che è l'Essenza che rappresentano, devono diventare segno di quell'Amore che nella storia, attraverso il mistero del Verbo incarnato, *hominem ipsi homini plene manifestat eique altissimam vocationem patefacit*<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> «Tutto ciò che forma la "visione" di Cristo nella viva fede e nell'insegnamento della Chiesa ci avvicina alla "visione del Padre" nella santità della sua misericordia»: *Dives in Misericordia*, 13.

<sup>72</sup> *Gaudium et Spes*, 22.

Si tratta di prendere sul serio il fatto che l'idea di Dio non è, *quoad nos*, separabile dall'uomo. «Mentre le varie correnti del pensiero umano nel passato e nel presente sono state e continuano ad essere propense a dividere e perfino a contrapporre il teocentrismo e l'antropocentrismo, la Chiesa invece, seguendo il Cristo, cerca di congiungerli nella storia dell'uomo in maniera organica e profonda»<sup>73</sup>. Non si tratta di risolvere il problema dell'espressione del misterioso legame natura-grazia, ma di esporlo in un'altra maniera: i limiti di questo progetto sono, per questo, gli stessi di un qualsiasi discorso teologico che si muove nell'ambito di questo rapporto, che non sono certamente piccoli.

D'altra parte, già la lettera agli Efesini accenna al fatto che la conoscenza di Dio e la nostra speranza sono inscindibilmente unite<sup>74</sup>. In questa maniera si raccoglie la sfida della cultura odierna che, trovandosi alla fine di un lungo processo in cui è passata attraverso le successive fasi di secolarizzazione, autonomia, immanenza, profanizzazione, si ritrova incapace di rispondere a questi interrogativi e sperimenta — come provocazione concreta del processo di auto-affermazione — il conseguente e ineluttabile bisogno di scegliere tra l'aprirsi a una dottrina di redenzione o la chiusura nichilista<sup>75</sup>.

Così, cercando di riassumere, presentando gli attributi come risposta agli interrogativi aperti dell'essere dell'uomo si tratta di: a) superare gli schemi tradizionali di presentazione degli attributi in base al concetto di *Ipsium esse subsistens*; b) mostrare prevalentemente la dimensione salvifica degli stessi e, quindi, la sua concomitante valenza antropologica; c) mettere in relazione questa visione storico-salvifica con i dati provenienti dall'istanza ontologica, quando ciò sarà richiesto, per fondare su di essi lo sviluppo esistenziale.

<sup>73</sup> *Dives in misericordia*, 1.

<sup>74</sup> «Deus Domini nostri Iesu Christi, Pater gloriae, det vobis Spiritus sapientiae et revelationis in agnitione eius, illuminatos oculos cordis vestri, ut sciatis quae sit spes vocationis eius» (Ef 1,17-18).

<sup>75</sup> Cfr. L. SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno di fronte alla salvezza cristiana*, in AA.VV. *Salvezza cristiana e culture odierne*, Torino 1985, vol. I, pp. 27-39. Lo stesso dilemma è stato manifestato dall'attuale Pontefice con parole dure: «Egli (l'uomo) è posto così di fronte ad un tremendo Aut-Aut: domandare a un Altro che s'affacci all'orizzonte della sua esistenza per svelarne e renderne possibile il pieno avveramento, o ritirarsi in sé, in una solitudine esistenziale in cui è negata la positività stessa dell'essere. Il grido di domanda, o la bestemmia: ecco ciò che gli resta!» GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Congresso "Portare Cristo all'uomo"*, 22.02.1985.

La percorribilità concreta della via dipenderà dalla specifica sistematizzazione degli interrogativi aperti da cui si parta: la sua completezza e adeguatezza, il suo mettere più o meno a fuoco elementi realmente centrali dell'essere dell'uomo aperto a Dio, comporterà il minor o maggior successo finale.

Si tratta quindi, di scegliere una dimensione concreta dell'essere *misterioso* dell'uomo, dei suoi molteplici *interrogativi aperti*. Il Concilio Vaticano II riassume e, in certo modo, sistematizza questi interrogativi in tre *aenigmatae*: il mistero della *vita* e della *morte*, il mistero della *colpa*, il mistero del *dolore*; e ne indica specificamente la possibilità di risposta solo nell'apertura dell'uomo a Dio<sup>76</sup>. Da queste tre dimensioni radicali dell'essere umano vuole muovere, in concreto, la continuazione di questo lavoro.

In un certo senso, — così sembra indicare il testo conciliare — si tratta di vedere l'idea di Dio come antidoto al dolore, alla colpa, alla morte. Se si rimandano queste tre istanze al loro fondamento — la realtà del male —, bisogna dire che non si tratta di una via teologicamente originale: l'idea di Dio come «anti-male» è stata recentemente sviluppata dal teologo spagnolo A. Torres Queiruga<sup>77</sup>, il quale, però, oltre al fatto di lasciare molti aspetti non chiariti nel suo ragionamento, non sviluppa sistematicamente il tema degli attributi. Anche W. Kasper accenna a questa via, sottolineando come l'idea di Dio ha la capacità di assicurare un'istanza definitiva e metastorica al di sopra di ogni dolore e ingiustizia<sup>78</sup>. In entrambi casi gli autori si

<sup>76</sup> Cfr. *Gaudium et Spes*, 21: «Deficientibus e contra fundamento divino et spe vitae aeternae, hominis dignitas gravissime laedetur, ut saepe hodie constat, atque vitae et mortis, culpa et doloris aenigmatae sine solutione manent, ita ut homines ad desperationem non raro deiiciantur. (...) Cui quaestioni solus Deus plene et omni certitudine responsum affert, qui ad altiore cogitationem et humiliorem inquisitionem hominem vocat». Cfr. anche *Gaudium et Spes*, 10.

<sup>77</sup> Cfr. A. TORRES-QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesucristo como afirmación plena del hombre*, Sal Terrae, Santander 1986, pp. 109-149.

<sup>78</sup> Cfr. W. KASPER, *op. cit.* p. 220. Tra l'altro, quest'autore insiste, forse indovinando meglio la diagnosi che la terapia, sulla necessità di mostrare la ragionevolezza del credere «mostrando come la fede si confermi quale interpretazione della realtà, renda cioè possibile una comprensione ed un'esperienza sensata della realtà, come anche una prassi liberatrice» (pp. 113-114). Il problema che sembra impedire in quest'opera il passaggio a una adeguata incidenza antropologica è stato già brevemente accennato, e si riferisce a quello che si potrebbe chiamare un "iper-personalismo" trinitario. Nella applicazione al tema del male, il deficit si fa specialmente chiaro, sembrando impedire persino un reale accesso naturale

rifanno alla conosciuta espressione di San Tommaso: *quia malum est, Deus est*<sup>79</sup>. Non sembra necessario dire che un simile punto di partenza verso l'idea di Dio è anche presente in alcune delle legittime richieste della *teologia della liberazione*.

Ma prima di cominciare l'analisi che ci porterà — in un lavoro successivo — a vedere diversi attributi divini come chiave di interpretazione delle misteriose realtà del dolore, della colpa e della morte, bisogna sottolineare ancora il collegamento della verità della reale presenza del male nel cosmo — sfondo sul quale si possono capire i tre interrogativi predetti — con la sfera effettiva della *mondanità* della fede, cioè, il fatto che la risposta alla rivelazione comporta intrinsecamente una consapevolezza del *limite* e una conseguente valenza antropologica positiva nel suo rispondere. Se la fede risponde veramente al problema del male e ne dà una risposta positiva, si vanifica la possibile obiezione che vede in questa via una *negatività* nella concettualizzazione dell'idea di Dio.

Infatti, a prima vista potrebbe sembrare che la strada segnalata presenta l'idea di Dio come «anti-male» sullo sfondo di una situazione deplorabile dell'uomo. Verrebbe da dire che non è questa l'immagine del Dio Amore, pienezza di Essere e splendore di Vita. Anche se questo risulta giustissimo, bisogna anche far notare che il negativo è proprio dell'uomo. Nessun uomo può rappresentare la totalità dell'umano e, il che è più significativo, ne è pienamente consapevole. L'uomo, legato dalla spazialità e dalla temporalità non può

---

dell'uomo sofferente alla divinità: «Se di fronte ad una situazione universale di sofferenza e di non salvezza è possibile ancora sperare ... è solo perché è possibile un nuovo inizio, che non deduciamo dalle condizioni in cui viviamo, e perché esiste una istanza che è al di sopra di qualsiasi ingiustizia e che al termine della storia proferirà la sua ultima parola» (p. 220); è vero che il «nuovo inizio» non è deducibile dall'intramondanità dell'uomo, ma sembra che la presenza di quella «situazione universale di sofferenza e di non salvezza», dal momento in cui è sperimentata dall'uomo in quanto tale — come situazione che *non doveva essere* —, condiziona già una tensione verso la salvezza che nel suo collegarsi armonico con la Rivelazione soprannaturale, faccia possibile affermare che anche dal punto di vista intramondano *sia comunque possibile ancora e sempre sperare*. L'iper-personalismo trinitario di Kasper contiene un germe di cripto-pessimismo (manifestato come ottimismo *soltanto* cristico) nei confronti della storia, al quale ci siamo già riferiti prima, che è condiviso — incrementandolo — da tutte le teologie in cui viene trascurato il tema dell'essenza divina nei riguardi dell'economia.

<sup>79</sup> Cfr. CG III, 71.

darsi in positività totale: per lui perseguire la totalità rimane sempre un sogno impossibile, non avverabile nel proprio orizzonte. La positività totale è al di sopra dell'umano: è *divina*. Simultaneamente, sperimentare il negativo è già trascendenza, manifestazione di un certo cogliere il positivo e di essere in tensione verso di esso. In questo senso, anche una formulazione soggettiva del divino — la soggettività è vista da molti come una chiave della post-modernità — dovrebbe assicurare il passaggio dall'autocoscienza del limite all'essere incondizionato di Dio.

Abbiamo già detto che l'essere nel mondo costituisce per l'uomo l'ambito della sua esperienza della donazione divina. Ovviamente questo comporta che lo stesso atto di fede con cui si dà la risposta a questa donazione si rapporta alle coordinate temporali-spaziali del mondo. L'atto di fede, quindi, si dà sullo sfondo del riferimento dell'uomo al cosmo, riferimento nel quale l'uomo sperimenta — e non può non sperimentare — la sua caducità, la sua contingenza ontologica. Questa consapevolezza del bisogno di redenzione si trova alla base della religiosità naturale, e condiziona contenutisticamente la prima sfera di approccio dell'uomo a Dio: «senza tale esperienza non c'è, non può esserci nostalgia della salvezza, perché non c'è, non può esserci ricerca di Dio»<sup>80</sup>.

Prima si è accennato al fatto che la teologia è una necessità dell'uomo anche senza riferimento al peccato; ma la reale situazione dell'uomo che la stessa Rivelazione illumina non può fare a meno del *mysterium iniquitatis*: a condizionare l'essere storico dell'uomo — e pertanto il suo teologare — non c'è soltanto la presenza dell'*albero del Bene e del Male* a cui si riferiva Giovanni Paolo II, ma il fatto concreto e reale che l'uomo, contro il comando divino, ne ha mangiato il frutto. Quando la ricerca di Dio si porta a pienezza e si trascende con la rivelazione soprannaturale, l'uomo comprende quella «nostalgia di salvezza» come realtà dovuta al peccato<sup>81</sup>, e si autocomprende come *essere peccatore*: la sua esperienza di fede si trasforma in richiesta premente di grazia e di perdono nell'ambito di

<sup>80</sup> A. GONZÁLEZ MONTES, *La repuesta a la Palabra*, in *Dios en la Palabra y en la Historia*, XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, EUNSA Pamplona 1993, p. 442.

<sup>81</sup> «Non è possibile raggiungere il male del peccato in tutta la sua dolorosa realtà senza scrutare le profondità di Dio»: *Dominum et vivificantem*, 39.

un rapporto personale. Consapevole di essere sottomesso al «padre della menzogna» e avendo pertanto falsata l'immagine di se stesso e di Dio<sup>82</sup>, non può non aprirsi all'elargizione della Verità e della Vita<sup>83</sup>; non può non aprirsi al amore misericordioso «che viene manifestato soprattutto a contatto con il male fisico e morale»<sup>84</sup>.

Per questo l'immagine di un Dio-Pienezza si mette in correlazione con il punto di partenza di un uomo stentato: Dio *deve* dare la sicurezza a cui quest'uomo si sente comunque chiamato. Per ciò non è un vantaggio per l'uomo l'immagine di un Dio «come noi», patibile, mutabile, sofferente, che presentano certe cristologie. Cristo ci deve rivelare il Padre Onnipotente, pienezza di tutti i valori! Di più se si considera la specifica qualifica cristologica di Dio come Amore: appunto perché è Amore attendiamo da Lui la soluzione al nostro limite. Da qui la giustificazione e la convenienza di uno studio degli attributi dell'essere divino come risposta al dolore, alla colpa, alla morte. E, inoltre, il suo essere amoroso *deve* includere il fatto di risolvere il problema senza forzare la libertà dell'uomo: anzi, implicando nel disegno di salvezza la nostra stessa volontà, che ha la possibilità di «volerla» personalmente, e di manifestare il desiderarla, richiedendola nella preghiera: al Padre, per Cristo, nello Spirito Santo. Così il tema degli attributi esce da una mera considerazione intellettualistica e manifesta la sua valenza religiosa.

Ateneo Romano della Santa Croce  
Piazza Sant'Apollinare, 49  
00186 Roma

<sup>82</sup> Cfr. *Dominum et vivificantem*, 37.

<sup>83</sup> «Così con questo "convincere quanto al peccato" scopriamo una duplice elargizione: il dono della verità della coscienza e il dono della certezza della redenzione. Lo Spirito di verità è il consolatore» *Dominum et vivificantem*, 31.

<sup>84</sup> *Dives in misericordia*, 9. In questo testo il Pontefice fa riferimento alla dimensione materna dell'amore di misericordia che si manifesta nel misterioso legame di Maria alla verità dell'incarnazione.

Pagina bianca

# VERDAD MORAL Y DIGNIDAD DEL HOMBRE

José Luis ILLANES

---

**Sumario** I. *La cultura contemporánea como cultura en situación de encrucijada* - II. *La renovación de la reflexión ético-moral y su importancia histórica* - III. *La teología moral entre la renovación y el debate sobre su naturaleza* - IV. *El compromiso moral como expresión de la dignidad de la persona humana*

---

Todo escrito, y particularmente todo escrito destinado a hacerse público, presupone un contexto al que responde y en el que, de un modo u otro, aspira a incidir. Los documentos del magisterio eclesiástico no sólo no escapan a esa regla, sino que la cumplen de modo especialmente vivo, dado su carácter pastoral, es decir, su condición de documentos que, aunque puedan poseer —y de hecho poseen con frecuencia— una fuerte carga intelectual, no nacen de preocupaciones primariamente intelectuales, sino prácticas: el vivir concreto de la Iglesia y los factores que lo impulsan o lo condicionan.

La encíclica *Veritatis splendor* lo confirma plenamente: son, en efecto, innegables tanto su carga intelectual como su trasfondo pastoral, al que Juan Pablo II se refiere, con palabras netas, desde el inicio mismo del documento, en el que alude a “una nueva situación” creada en el seno de la comunidad cristiana con motivo de las discusiones surgidas en ambientes teológicos en torno al análisis y la fundamentación del comportamiento moral<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, nn. 1-5.

Ese inicio de la encíclica puede tomarse no sólo como una confirmación de la regla antes mencionada sino como una respuesta a la pregunta sobre el contexto concreto al que responde. Lo es, ciertamente, aunque sólo en parte, ya que una lectura de la totalidad del documento pone de manifiesto que el contexto de la encíclica es, en realidad, triple:

a) en primer lugar, y ante todo, la historia reciente de la teología moral católica; más concretamente, el proceso de cambio y renovación iniciado por la teología moral católica hace ya diversos decenios —a decir verdad, algo más de un siglo—, y en cuyo desarrollo Juan Pablo II detecta luces y sombras, más aún, la amenaza de una crisis respecto a la cual aspira a pronunciar palabras clarificadoras;

b) en segundo lugar, la evolución del pensamiento ético-filosófico que ha influido sobre la teología moral y sobre el que ésta ha influido a su vez, ya que entre filosofía y teología ha habido siempre, y hay en nuestros días, interacciones, que condicionan, en uno u otro sentido, sus respectivos desarrollos;

c) en tercer lugar, la encrucijada actual de la cultura y, más concretamente, de la cultura occidental, en cuyo interior se sitúan los procesos de evolución de la teología moral y de la ética recién aludidos, que son, contemporáneamente, una expresión de los avatares de esa cultura y uno de los factores que han contribuido a determinar su presente y pueden contribuir a configurar su resolución futura.

## **I. La cultura contemporánea como cultura en situación de encrucijada**

El tercero de los contextos mencionados puede parecer, a primera vista, un contexto remoto, que incide en el documento de modo sólo genérico. La realidad es, sin embargo, otra, como lo recalca el Cardenal Ratzinger cuando, en el acto de presentación de la encíclica, declaraba que la tercera parte del documento, aquélla precisamente en la que Juan Pablo II aborda los temas histórico-culturales, “puede contarse entre los textos más significativos del Magisterio de nuestro siglo”<sup>2</sup>. ¿A qué hacía

<sup>2</sup> Esta presentación apareció en “L'Osservatore Romano”, 6-X-1993, al mismo tiempo que el texto de la encíclica.

referencia el Cardenal Ratzinger con esas palabras?, ¿por qué podía atribuir esa importancia y otorgar ese valor a la vez histórico y hermenéutico a esa tercera parte del documento pontificio, saliendo al paso de quienes pudieran ver en ella una simple conclusión exhortativa o parenética?

El texto del cardenal Ratzinger lo aclara enseguida: en esa tercera y última parte —es decir, en los números 84 y siguientes— la *Veritatis splendor* va al fondo de los problemas de nuestra cultura, evidenciando así que toda la argumentación precedente tiene un interés que trasciende por entero lo meramente académico. Conviene detenerse en este punto ya que, a nuestro parecer, la *Veritatis splendor*, o, al menos, su intención, sólo se entienden adecuadamente si ponemos en relación la encíclica con el modo de reaccionar de Juan Pablo II ante la coyuntura actual contemporánea, ante ese entremezclarse de sentimientos de exaltación y de pesimismo que caracteriza el periodo histórico que estamos viviendo. En este sentido la *Veritatis splendor* está íntimamente relacionada con documentos anteriores de Juan Pablo II, desde la *Redemptor hominis* a la *Centesimus annus*, y muy particularmente con esta última, a la que por lo demás cita expresa y largamente en los párrafos destinados a esbozar un diagnóstico sobre nuestra coyuntura cultural.

La *Centesimus annus* fue publicada —recordémoslo— en 1991, en un momento en el que el eco producido por los acontecimientos de 1989, es decir, por el hundimiento de la dictadura soviética, resonaba con fuerza. Diversos pueblos, que hasta ese momento habían conocido la opresión, recobraban la libertad y, por primera vez después de decenios, era posible un intercambio libre de trabas entre los dos pulmones, el Oeste y el Este, de la vieja Europa. Un vivo sentimiento de liberación se extendió por nuestra cultura y muchos creyeron entrever incluso la posibilidad de un nuevo orden político internacional, que garantizara una paz y una justicia planetarias. Apenas pasados no ya años, sino incluso meses, toda una serie de hechos truncaron esas ilusiones: la invasión de Kuwait y la guerra iraquena, la crisis económica con el extenderse del problema del paro en los países desarrollados, el estallido de Yugoslavia con la cruel y —por ahora— interminable contienda que le ha seguido, el estancamiento

o incluso retroceso económico de amplios sectores del tercer mundo... El alumbramiento de un nuevo orden mundial resulta mucho más trabajoso de lo que en 1989 se pensaba o, por mejor decir, se deseaba.

La *Centesimus annus* lo advertía ya con claridad: aun participando por entero en la atribución de una importancia histórica decisiva a los acontecimientos de 1989 —no en vano titula uno de sus capítulos con esa fecha—, señalaba a la vez, con igual claridad, que la crisis que había experimentado la Europa del Este hundía sus raíces en estratos del modo de pensar y de vivir que afectan a la totalidad de la cultura occidental. Todo Occidente puede entrar en crisis y poner en juego su futuro si se limita a constatar que se ha hundido el “socialismo real”, o, peor aún, si considera que ese hecho justifica por entero su modo de vida y, en consecuencia, le ahorra toda pregunta sobre sus propios presupuestos y, por tanto, sobre su propio futuro. Porque la realidad es —apunta Juan Pablo II, tanto en la *Centesimus annus* como en otros escritos— que esa cultura, aunque viva y poderosa —más aún, triunfadora en el contexto mundial del momento—, está surcada por fermentos contradictorios, de manera que, para enfrentarse adecuadamente con el acontecer, se hace necesaria una operación de autoreflexión y discernimiento.

Para expresar sintéticamente la amenaza que, a los ojos de Juan Pablo II, pesa sobre la cultura occidental puede acudirse a una sola palabra: nihilismo. No es, ciertamente, el actual Romano Pontífice el único, ni el primero, en presentar ese diagnóstico. Ya a fines del siglo XIX, lo formuló ese gran pensador que fue Nietzsche, cuando advierte que la cultura de nuestros días, al poner en duda sus raíces religiosas, pone en duda el concepto mismo de valor; cuando, en consecuencia, denuncia, por boca del loco de *La gaya ciencia*, la superficialidad existencial de quienes, después de proclamar la “muerte de Dios”, continúan viviendo como si nada hubiera pasado; y cuando, finalmente, lanza a través de Zarathustra la invitación a un nuevo vivir<sup>3</sup>.

En Zarathustra, y en Nietzsche en general, ese apóstrofe tiene acentos heroicos, ya que la denuncia de los valores —o, lo que es

<sup>3</sup> *La gaya ciencia*, l. 3, nn. 108 y 125; *Así habló Zarathustra*, discurso preliminar y luego repetidas veces a lo largo de la obra.

igual, la afirmación del nihilismo—, desemboca en la afirmación del hombre como ser que, situado más allá del bien y del mal, se constituye a sí mismo como voluntad de poder, como voluntad que crea desde sí y por sí lo que en ella y para ella vale. Pero ese heroísmo y esa alegría nietzschianos no son, a fin de cuentas, sino la expresión de un voluntarismo, abocado inevitablemente a la experiencia de la desilusión y del vacío. No es, pues, extraño que, dejando atrás todo nihilismo heroico, se haya llegado, ya en años cercanos a nosotros, a través de la obra de un Jacques Derrida, un Gilles Deleuze, un François Lyotard o un Gianni Vattimo, a un Nietzsche alicaído o resignado, a un nihilismo de la aceptación de lo dado, a un pensamiento débil que renuncia a toda pretensión de plenitud, afirmando que a lo único a lo que puede aspirar el hombre es a continuar viviendo, es decir, a vivir asumiendo sólo compromisos pasajeros y gozando de lo que ofrezca el acontecer: a sus ojos no cabe, en efecto, trascender el presente y elevarse hasta un fundamento desde el que la vida cobre sentido y pueda hablarse de aspiraciones e ideales.

El planteamiento de Deleuze, Derrida, Lyotard y Vattimo, y del conjunto de pensadores a los que en ocasiones se califica como postmodernos, se explica, en parte, como reacción ante los “grandes relatos” de cuño hegeliano y marxista, ante las pretensiones de un sistema de pensar que proclama haber conseguido captar, mediante el ejercicio de la razón, la ley inmanente del acontecer y estar, por tanto, en condiciones de dominar su desarrollo. Una tal pretensión conduce al totalitarismo, con las dramáticas consecuencias que atestigua la historia moderna. Para cortar de raíz con esa secuencia histórica es necesario —concluyen los autores mencionados— oponerse a la razón moderna, más aún, renunciar a todo pensar fuerte, a toda razón que aspire a alcanzar plenitudes de sentido, y contentarse con un pensar débil, que cierra, sin duda, el paso a los grandes ideales, pero que, al menos, permite vivir, ciertamente sin ilusiones, pero también sin traumas, lo cotidiano<sup>4</sup>.

Juan Pablo II comparte —como cristiano, y como polaco que ha sufrido en su propia carne la experiencia de la dominación

<sup>4</sup> Para una reflexión sobre la actitud postmoderna, ver, entre otros ensayos, J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid 1989, y D. INNERARITY, *Dialéctica de la modernidad*, Madrid 1990.

soviética— la oposición al totalitarismo, sólo que su análisis va más allá del de los pensadores recién mencionados. Los planteamientos ideológico-racionalistas de cuño hegeliano, pueden, sin duda — como demuestra la experiencia— conducir al totalitarismo, pero a ese resultado puede llegarse también por otra vía: la del nihilismo, la del escepticismo, la de duda acerca de la verdad y del valor. “El totalitarismo —afirma en la *Veritatis splendor*, con palabras tomadas de la *Centesimus annus*— nace de la negación de la verdad en sentido objetivo. Si no existe una verdad trascendente, con cuya obediencia el hombre conquista su plena identidad, tampoco existe ningún principio seguro que garantice relaciones justas entre los hombres (...). Si no se reconoce la verdad trascendente, triunfa la fuerza del poder, y cada uno tiende a utilizar hasta el extremo los medios de que dispone para imponer su propio interés o la propia opinión, sin respetar los derechos de los demás”. “La raíz del totalitarismo moderno hay que verla, por tanto —concluye—, en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible y, precisamente por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar”<sup>5</sup>.

El problema de nuestra cultura es, pues, para Juan Pablo II, fundamentalmente, el problema del nihilismo o, dicho positivamente, el problema de la verdad, entendiendo el vocablo verdad con toda su hondura, es decir, como percepción por parte del hombre de lo que vale en sí, de lo que posee substantividad, de lo que trasciende al tiempo, de lo que confiere sentido y ofrece, en consecuencia, un punto de apoyo que permite vivir con conciencia de sí y del propio destino. Si queremos salvaguardar la convivencia humana y evitar el totalitarismo, hay, pues, ciertamente, que renunciar a los grandes relatos al estilo de un Hegel o un Marx, pero no, en modo alguno, a las grandes verdades, ya que las grandes verdades son precisamente la garantía de la dignidad humana y, por tanto, el fundamento de un vivir social que no sólo respete esa dignidad sino que la promueva. Lo que necesitan el presente y el futuro de nuestra cultura no es, en modo alguno, un pensamiento débil, sino, al contrario, un pensamiento fuerte, un pensamiento que sea capaz de dirigirse hacia lo profundo, hasta radicarse en un fundamento que, al manifestar el valor del hombre, de cada

<sup>5</sup> Enc. *Veritatis splendor*, n. 99, citando *Centesimus annus*, n. 44.

hombre, permita hacer frente a las avatares, sacudidas y crisis de la existencia individual, y de la colectiva.

La cultura contemporánea se presenta, en suma, ante la mirada de Juan Pablo II como una cultura a la que su propia evolución ha conducido a una encrucijada decisiva, a un momento en el que debe enfrentarse decidida y sinceramente con su propia historia. Si, en esa coyuntura, se contenta con soluciones fáciles, es decir, si no procede a una revisión suficientemente crítica de cuanto manifiestan los acontecimientos pasados y las tensiones actuales, puede precipitarse en el nihilismo. Si, por el contrario, se enfrenta audaz y llanamente con su ya largo y complejo periplo vital y con los retos que el presente trae consigo, podrá acceder a la verdad sobre el hombre y, en consecuencia, recuperar la confianza en sí misma y en su capacidad de futuro.

## **II. La renovación de la reflexión ético-moral y su importancia histórica**

Describir la crisis de la cultura contemporánea como una crisis respecto a la verdad, implica plantear la cuestión del acceso a la verdad, de la vía o vías a través de las cuales la verdad se manifiesta y de la actitud o actitudes espirituales que facilitan o hacen posible la recepción de la verdad manifestada. Desde una perspectiva cristiana, es decir, desde la convicción de que es Cristo quien revela plenamente al hombre su más profunda verdad, implica, a su vez, interrogarse sobre el modo de presentar a Cristo ante el mundo, ante esa sociedad que se encuentra en crisis, o, dicho en otros términos, sobre el modo de atraer esa sociedad hacia Cristo de modo que reconozca en El a su salvador.

Estamos ante una de las coordenadas fundamentales del pontificado de Juan Pablo II, ya desde los primeros momentos, como lo testimonia la vibrante invitación: “No temáis. ¡Abrid las puertas a Cristo!”, que dirigió a los pueblos y a las naciones apenas elegido como Romano Pontífice<sup>6</sup>; y como lo confirma la primera de

<sup>6</sup> Alocución pronunciada el 22-X-1978 (AAS 70, 1978, p. 947). Sobre las circunstancias en que fue pronunciada esta invitación y el eco que ha tenido en su pontificado, pueden verse las reflexiones autobiográficas hechas por el propio Juan Pablo II en *Cruzando el umbral de la esperanza*, cap. 34 (ed. española, Madrid 1994, pp. 213 ss.).

sus encíclicas, la *Redemptor hominis*, particularmente en el pasaje en el que, después de un análisis de los problemas del momento, concluye situando al hombre moderno frente a Cristo y declarando, con expresión solemne, que la Iglesia tiene un único fin: “que todo hombre pueda encontrar a Cristo, para que Cristo pueda recorrer con cada hombre el camino de la vida, con la potencia de la verdad acerca del hombre y del mundo, contenida en el misterio de la encarnación y de la redención”<sup>7</sup>.

En esta misma línea se sitúan los diversos momentos en los que Juan Pablo II, se ha dirigido a Europa impulsándola a reentroncar con sus raíces, es decir, a ir a lo hondo de su propia historia, para, reavivando la conciencia de los valores que la explican, afincarse en ellos y tomar así nuevo estímulo e impulso<sup>8</sup>. Y, más profundamente aún —porque se trata de consideraciones que se sitúan no a nivel histórico-cultural, sino teológico—, las ocasiones, muy frecuentes, en las que —en referencia, de ordinario, a pasajes evangélicos en que Jesús evoca los primeros capítulos del Génesis— apela a “el principio” o a “los orígenes”, con frase en la que no hay añoranza alguna de un pasado supuestamente mejor, sino remisión a la iniciativa divina, a la convicción de fe que lleva a proclamar que la historia tiene su inicio no el azar o en el acaso, sino en una decisión amorosa que Dios nunca retira y en la que el hombre puede apoyarse, siempre y en todo momento, para reemprender con confianza e ilusión su camino<sup>9</sup>.

Una verdad así, una verdad que dice referencia a un Dios que es amor y que, desde ese amor, otorga sentido a la existencia, es una verdad que reclama ser testificada no sólo con la palabra, con la argumentación o el discurso, sino también, y mucho más radicalmente, con la vida. Esta consideración, a la que se hace referencia en múltiples textos de Juan Pablo II, tiene particular importancia en orden a la comprensión de la *Veritatis splendor*. Es esa convicción, en efecto, la que une entre sí las diversas partes de la encíclica,

<sup>7</sup> Enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n. 13.

<sup>8</sup> El texto clásico, y más expresivo, es sin duda la alocución pronunciada en Santiago de Compostela el 9-XI-1982 (AAS 75, 1983, pp. 328-333).

<sup>9</sup> Entre otros muchos lugares posibles, mencionemos, para no apartarnos del documento objeto de nuestro análisis, el n. 22 de la propia *Veritatis splendor*, donde glosa el pasaje de Mt 19, 3-10.

dotándola de coherencia interior; más aún, la que da razón de su tono e incluso de su misma publicación, ya que es esa conexión entre verdad y vida lo que hace que el debate sobre la teología moral —al que Juan Pablo II dedica la parte central y más amplia de la encíclica— se presente ante los ojos del Romano Pontífice no como un debate meramente académico, sino como una cuestión de la que depende el efectivo cumplimiento de la misión de la Iglesia y que, en consecuencia, reclama su intervención. En todo momento histórico, y particularmente ahora, en una coyuntura cultural en la que la presencia de un pensamiento de cariz nihilista reclama, como antídoto, el testimonio de una vida efectivamente cristiana, es vital, en efecto, que la teología, y concretamente la teología moral, contribuya a manifestar la conciencia de sentido que es consubstancial al cristianismo e impulse a testificarlo mediante las obras.

Llegados a este punto, y a fin de proseguir en nuestro análisis de la *Veritatis splendor*, conviene que abandonemos las perspectivas filosófico-culturales, para enfrentarnos directamente con las teológico-morales. De forma sintética podemos describir la posición adoptada por Juan Pablo II en esta encíclica respecto al desarrollo de la teología moral contemporánea diciendo, en primer lugar, que apuesta decididamente por una renovación de la teología moral, consciente de que sin esa renovación —es decir, sin la superación de los límites de algunas formulaciones del pasado— la reflexión teológico-moral giraría en vacío y dejaría de estar a la altura de las circunstancias; y, en segundo lugar, que, precisamente porque apuesta por esa renovación, se siente invitado a pronunciar una palabra que, advirtiendo frente a algunos riesgos y desviaciones que la amenazan, contribuya a su consecución efectiva.

Para poner de manifiesto el alcance de las frases recién consignadas, será necesario esbozar, aunque sea en trazos breves, una panorámica del desarrollo de la teología moral, a fin de situar, en relación con ese horizonte, el núcleo de cuanto se debate en nuestros días.

Aunque implique remontarnos muy atrás, recordemos que, en la tradición occidental, la reflexión ética se inició o, al menos, recibió una configuración particularmente acabada en ese periodo culminante de la filosofía griega que tuvo por protagonistas a Sócrates, Platón y Aristóteles. La ética es vista por Aristóteles, que

cierra y de algún modo sintetiza ese esfuerzo intelectual, como la actividad del hombre que, habiéndose interrogado sobre cuál sea la vida buena, es decir, la vida adecuada a la dignidad del ser humano, ordena sus acciones en referencia a ese ideal. La vida moral se presenta, en consecuencia, como un proceso de expansión o enriquecimiento de la personalidad, como un itinerario a través del cual el hombre, buscando el bien, crece en la virtud y connaturaliza todo su ser con lo que efectiva y realmente está dotado de valor. La moralidad no es, pues, limitación o atadura, sino, al contrario, elevación de uno mismo a través de la realización de un proyecto digno de ser vivido y alcanzado<sup>10</sup>.

La tradición patristica y medieval, y, como parte de ella, esas dos figuras cumbre que fueron Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, retomaron las conclusiones de la filosofía griega, repensándolas desde Cristo, en quien se nos ha revelado el ideal o meta —la comunión con Dios— a la que hombre está efectivamente llamado. Esta y no otra es la vida buena, la vida adecuada al hombre existencial concreto, tal y como Dios lo ha creado, dotándolo de un destino eterno, que acoge e integra la totalidad de las aspiraciones humanas: la vida de hijos de Dios, alcanzada por la identificación con Cristo bajo la acción del Espíritu Santo. La moralidad, en este contexto, no es otra cosa que la respuesta, cuajada en obras, a la llamada divina; más profundamente aún, la expresión o manifestación, en y a través de los actos, de la vida comunicada por el Espíritu y, por tanto, radical y decididamente, proceso a través del cual, al interiorizar la voluntad divina, se va preparando y realizando esa comunión efectiva con Dios a la que el corazón humano, atraído por la gracia, aspira con todo su ser. Dios, dirá Tomás de Aquino, que nos ha revelado con su palabra la meta de nuestro caminar, nos impulsa hacia ella moviéndonos interior-

<sup>10</sup> Para todo el proceso histórico-intelectual que resumimos en este párrafo y en los sucesivos, ver, entre otras muchas obras y con particular referencia al pensamiento teológico, las síntesis ofrecidas por R. GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana*, Pamplona 1992, pp. 57 ss., C. CAFFARRA, *Historia de la Teología moral*, en *Diccionario enciclopédico de Teología moral*, Madrid 1980, pp. 436-453, L. VEREECKE, *Historia de la Teología moral*, en *Nuevo diccionario de Teología moral*, Madrid 1992, pp. 816-843, y S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona 1988, pp. 255-361, con la bibliografía en ellas citada.

mente mediante la gracia y ayudándonos exteriormente mediante la ley que da a conocer el comportamiento adecuado a los deseos profundos del corazón<sup>11</sup>.

Este planteamiento, que podemos calificar de clásico, entró en crisis en la baja Edad Media, como consecuencia de una etapa de revisión crítica que tiene por primer eslabón a una de las últimas grandes figuras del pensamiento medieval: Juan Duns Escoto. Todo intento de describir el planteamiento escotista debe, a nuestro parecer, ser matizado, ya que se presta a juicios contrapuestos. Digamos, por eso, en primer lugar, que Escoto advirtió con claridad el peligro de naturalismo que amenaza al pensar aristotélico, en cuanto tal y más concretamente en algunas de las versiones difundidas a lo largo de la Edad Media. En esa línea, y ya en el terreno específico de la moralidad, consideró que una presentación de la moral que pusiera el acento sólo en el empeño humano por alcanzar un ideal podía conducir a planteamientos que centraran al hombre en sí mismo y en su propia autorrealización, alejándolo así de la actitud cristiana, esencialmente abierta al don divino. A lo largo de toda su obra aspiró a situar al hombre frente a Dios, recordando a la vez que Dios, que no está sometido a necesidad alguna, actúa con soberana libertad, según designios inspirados siempre por el amor, pero cuyo entramado escapa a nuestra limitada inteligencia y ante los que, por tanto, debe rendirse nuestra razón.

En este punto se introdujo, en el planteamiento de Escoto, una inflexión, que le impidió concretar adecuadamente lo acertado de alguna de sus intuiciones. En su deseo de cortar toda vía hacia un intelectualismo naturalista, no sólo subrayó con fuerza la distinción entre Dios y el hombre, y reafirmó decididamente la libertad divina, sino que —olvidando el aforismo agustiniano *Deus est intimus intimo meo*— postuló una cierta exterioridad entre voluntad divina y ser humano. De ahí una de sus tesis más conocidas: la bondad radical de las acciones, su valor de mérito en orden a la eternidad, depende no sólo de que esas acciones sean objetiva e intrínsecamente buenas, sino también de que las cumplamos en actitud de obediencia, realizándolas no por otro motivo, sino, precisa y formalmente, porque están mandadas por Dios; más aún sabiendo

<sup>11</sup> *Summa theologiae*, I-II, q. 90, prólogo.

que, en último término, todo mérito depende de que Dios libre y soberanamente tenga a bien acoger o aceptar nuestras acciones.

La conciencia de dependencia respecto Dios es, sin duda alguna, decisiva; no obstante la distinción —mejor, separación— que Escoto introduce entre realizar las acciones porque son buenas y realizarlas porque están mandadas, así como entre bondad objetiva de las acciones y aceptación de las mismas por parte de Dios, implica introducir una ruptura entre inteligencia y voluntad que un autor posterior, Guillermo de Ockam, llevó al extremo. Para Ockam la bondad o maldad de las cosas depende no de la inteligencia de Dios, sino de su libertad, y ello entendiendo la libertad divina como libertad no sólo absoluta sino, por así decir, arbitraria: lo que Dios manda no lo manda porque sea bueno; sino, a la inversa, lo bueno lo es sola y exclusivamente porque está mandado, ya que Dios, siendo absolutamente soberano, hubiera podido mandar lo contrario, y lo contrario sería, en ese caso, lo moralmente bueno y lo debido.

En Ockam la bondad moral queda desvinculada de la bondad ontológica, de toda referencia al ser de las cosas: el hombre está situado ante un imperativo divino que se impone porque sí, sin referencia a razón alguna. La reflexión ulterior teológico-moral no hizo suyas las tesis ockamistas tomadas en su literalidad —salvo, tal vez, y sólo en algunos puntos, Lutero—; más aún la teología moral católica de los siglos XVI y siguientes acogió influjos, esencialistas primero y racionalistas después, de signo antitético. Ockam dejó no obstante tras de sí una herencia que gravitó poderosamente sobre la teología posterior: la reducción de la ley moral a mandato —e incluso a puro mandato—, con la consiguiente tendencia a plantear la moralidad desde la perspectiva de una oposición dialéctica entre conciencia y ley.

Desvinculada la ley de sus presupuestos ontológicos o, al menos, del dinamismo propio del espíritu, la conciencia resultaba, en efecto, entendida como la capacidad —y la necesidad— de interrogarse acerca de lo que está mandado, prohibido o permitido por la ley, de manera que el problema moral venía a consistir en precisar en qué momentos, respecto a qué comportamientos, la conciencia está ligada y en cuáles en cambio posee libertad para determinar autónomamente el contenido de las acciones. Se

desembocó así en una teología moral de signo netamente legalista, y, consecuentemente, en una presentación de la vida moral como empeño por cumplir lo prescrito, e incluso, en ocasiones, como cuestión de mínimos, como realización de lo estrictamente debido, obscureciendo la realidad del vivir humano como expansión y progreso de la persona, y provocando una fuerte ruptura entre la moralidad, definida por relación a lo obligatorio, y la espiritualidad, que sitúa ante la llamada a la perfección y, por tanto, ante el crecer sin límites.

Esas deficiencias especulativas podían ser trascendidas en la práctica, es decir, en la concreta vivencia cristiana —y lo fueron de hecho en innumerables casos—, ya que el dinamismo del espíritu puede romper los esquemas conceptuales. No es menos cierto, sin embargo, que una presentación de la vida moral tal y como la ofrecida por la teología de los siglos mencionados, no daba razón del ideal evangélico, más aún, tendía a enervarlo impidiendo que desplegara toda su capacidad humanizadora, con consecuencias prácticas fuertemente negativas. No es, pues, extraño que se hiciera notar la necesidad de una renovación, que, sin embargo, no comenzó a concretarse hasta llegado el siglo XIX, como parte del amplio renacer teológico que tuvo lugar en esa centuria, en un proceso de enriquecimiento cuyos frutos alcanzan hasta nuestros días.

Más concretamente, se propugnó entonces, y se continúa propugnando ahora, una renovación de la teología moral desde tres vertientes fundamentales:

— En primer lugar, los estudios bíblicos y, más concreta y específicamente, las corrientes teológicas, influidas por el romanticismo alemán, que promovieron la vuelta a las fuentes, y en especial al estudio de la Biblia, como vía indispensable y decisiva en orden a la renovación de la teología. Se dirigió así la atención hacia las afirmaciones evangélicas sobre el reino de Dios y sobre el seguimiento de Cristo para, desde ellas, poner de manifiesto que la moral cristiana no es una moral de la obligación y de la ley, sino, mucho más radical y profundamente, una moral de la acogida del anuncio de la cercanía de Dios y de su reino, o, desde otra perspectiva, una moral del seguimiento, del sentirse atraído por Cristo y llamado a compartir su vida y su destino.

— En segundo lugar, la recuperación del pensamiento medieval, y particularmente del pensamiento tomista, que se desarrolló también a lo largo del XIX hasta recibir particular impulso con la *Aeterni Patris*, de León XIII. Se reentroncó así con la gran tradición clásica, y en particular con Aristóteles, con la consiguiente reafirmación del valor de la virtud y, en consecuencia, de la vida moral vista y valorada no como mero cumplimiento de obligaciones, sino como búsqueda de un fin, como realización de un ideal.

— Finalmente, los diversos movimientos intelectuales a los que cabe englobar bajo los calificativos de personalismo y espiritualismo, que condujeron a centrar la reflexión sobre la persona como ser que se realiza disponiendo de sí, es decir, como ser dotado de libertad, y de libertad entendida no ya como capacidad de dominio, sino como aptitud para la comunicación, el amor y la entrega.

Esos diversos influjos y perspectivas confluían, a fin de cuentas, en una misma consideración: la necesidad de poner en conexión el obrar con el ser y el imperativo moral con la espontaneidad de la persona; dicho en términos formalmente teológicos, el decálogo, los mandamientos divinos, con el don que Dios hace de sí mismo al hombre y la invitación a la comunión que de ese don deriva. El resultado fue que la teología moral comenzó a moverse en una dirección que le permitía, de una parte, asumir la visión de la vida moral como fruto del dinamismo del espíritu y, de otra, recuperar la comprensión de la voluntad de Dios como voluntad que no domina, aplasta o se impone, sino, al contrario, como amor que potencia, eleva, convoca y llama, y, por tanto, de la ley moral —y particularmente de la ley evangélica— como luz que no se contrapone a la conciencia sino que la ilumina y constituye desde su interior abriendo ante ella un horizonte de perfección. La dimensión ética y la dimensión espiritual volvían así a estar en relación<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Sobre el movimiento de renovación de la teología moral en los siglos XIX y XX, puede verse las síntesis históricas ya citadas en la nota anterior, así como J.C. ZIEGLER, *La Teología moral*, en H. VORGLIMLER y R.V. GUCHT, *La Teología en el siglo XX*, vol. III, Madrid 1974, pp. 264-304.

### III. La teología moral entre la renovación y el debate sobre su naturaleza

Pero el hecho es que en este proceso de renovación de la teología moral incidieron, entrando ya en el siglo XX, otros factores que si bien, en algunos puntos, contribuyeron a potenciarlo, y, en otros, provocaron tensiones hasta desembocar en un debate que, por versar sobre la substancia misma de vida moral cristiana, motivó la intervención de Juan Pablo II que comentamos en estas páginas, es decir, la publicación de la *Veritatis splendor*.

Dos grandes figuras del pensamiento moderno deben ser aquí evocadas, ya que sus ideas subyacen al debate recién mencionado: Emmanuel Kant y Martin Heidegger. El influjo de Kant en la historia que ahora nos ocupa es, en realidad, indirecto y remoto, y dice referencia no tanto a su doctrina ética cuanto al agnosticismo metafísico que el filósofo de Königsberg ha transmitido a gran parte de las generaciones sucesivas. El influjo de Heidegger ha sido, en cambio, más formal y determinante, no sólo por ser más cercano cronológicamente, sino, sobre todo, por ser más determinante y derivar de algunas de las tesis capitales de la antropología heideggeriana. Concretamente, las afirmaciones de Heidegger acerca del hombre como ser en el mundo; como ser que, inmerso en lo real, toma conciencia de sí en referencia al mundo que le rodea; como ser que, confrontado con la muerte, percibe, ante la inminencia del morir, la seriedad del propio existir y del propio destino; como ser, en suma, que puede dejarse arrastrar por lo banal, perdiéndose entre las cosas, pero que puede también, situándose con radicalidad ante el destino, desembocar en una existencia auténtica, asumir la vida con sinceridad, con hondura, con decisión.

Las afirmaciones heideggerianas sobre la existencia auténtica, sobre la libertad que se afirma en y ante el mundo, no podían por menos de resultar atractivas a quienes, de una forma u otra, aspiraban a una renovación de la reflexión teológico-moral en un sentido personalista. Sólo que el personalismo heideggeriano connota, en su trasfondo, un fuerte agnosticismo. El hombre, arrojado a la existencia, toma conciencia de sí ante un mundo con el que se confronta pero que no se le desvela; más aún, todo intento de

penetrar en ese mundo, de *conocerlo*, implica una caída en la inautenticidad, un olvido de la propia implicación existencial para perderse en el universo, falso, de la objetividad. La oposición heideggeriana a toda proposición de normas y, más radicalmente, a todo conocimiento objetivo, considerado como deformador y consificante, hacen que, a partir de sus presupuestos, pueda fundamentarse una ética de la seriedad y de la autenticidad existenciales, pero mucho menos una ética de contenidos.

Todo ello, obviamente, tiene consecuencias, y consecuencias graves, si se intenta su trasposición a nivel teológico: el mensaje cristiano en cuanto palabra que no sólo interpela, sino que interpela desvelando a la vez el ser de Dios y, en consecuencia, el del hombre, entronca, en efecto, difícilmente con el planteamiento heideggeriano. Dicho en términos más concretos, y referidos directamente a la temática ético-moral: desde Heidegger cabe, ciertamente, hablar del Evangelio como interpelación, como llamada a vivir y actuar con autenticidad, pero no —o, al menos, no fácilmente— del Evangelio como norma moral, como luz que no sólo impulsa a adoptar una determinada actitud existencial, sino que ilumina respecto al contenido concreto del vivir y por tanto respecto a los actos a través de los cuales se expresan y constituyen las actitudes.

De ahí que la difusión de las ideas heideggerianas y su influjo en la teología moral contemporánea haya desembocado en episodios críticos. Dos merecen ser recordados. El primero hace referencia al pensamiento protestante de los años treinta y cuarenta, donde, en círculos cercanos a Barth y a Gogarten, dio origen a una ética de la situación en la que, entremezclándose elementos heideggerianos y luteranos, se excluía toda referencia a normas morales de alcance universal<sup>13</sup>. El segundo, más cercano a nuestros días, constituye el antecedente inmediato de la *Veritatis splendor*. Aunque tenga raíces en años anteriores, su inicio, o al menos el inicio de su manifestación o consolidación, se sitúa a finales de la década de 1960, en conexión,

<sup>13</sup> Sobre esta ética de la situación —cuyo influjo alcanzó a algunos pensadores católicos a final de los años cuarenta y principio de los cincuenta— puede encontrarse una buena exposición sintética en G. ANGELINI, *Situación, Ética de*, en *Diccionario enciclopédico de Teología moral*, Madrid 1980, pp. 1022-1027.

en gran parte, con las polémicas en torno a la *Humanae vitae* y las tensiones que acompañaron al proceso de su recepción.

Dejando de lado el detalle de esa historia, y renunciando incluso a todo intento de describir pormenorizadamente las diversas posiciones<sup>14</sup>, vayamos directamente a una de las cuestiones más significativas en orden a comprender el movimiento de ideas al que nos estamos refiriendo: la distinción entre normas trascendentales y normas categoriales; entre normas que hacen referencia a actitudes básicas (generosidad, autenticidad, disponibilidad...), que encuentran aplicación en situaciones muy diversas entre sí e incluso, en ocasiones contrapuestas, y normas que dicen relación a comportamientos concretos, cuya general licitud o ilicitud se señala (obligación de cumplir un contrato o de restituir lo robado, licitud y valor de la limosna, ilicitud del adulterio o del aborto...).

Esta distinción, expresada en términos genéricos, es no sólo válida sino obvia: con una u otra terminología ha estado siempre presente en la reflexión ética. Todo depende, pues, del alcance que se le atribuya, y, más radicalmente, de los presupuestos de los que ese alcance derive. El contexto heideggeriano al que antes nos referíamos conduce, lógicamente, a colocar el acento en las normas trascendentales, más aún, a fundamentar en ellas, y sólo en ellas —o, al menos, primaria y radicalmente sólo en ellas—, la moralidad. Así ocurre, de hecho, en algunos de los autores que escribieron a finales de la década de los sesenta, provocando el debate ya mencionado.

<sup>14</sup> Una síntesis de los diversos planteamientos formulados a lo largo de ese proceso, en L. MELINA, *Morale: tra crisi e rinnovamento*, Milán 1993, y, ya después de la *Veritatis splendor*, en E. MOLINA, *La encíclica «Veritatis splendor» y los intentos de renovación de la teología moral en el presente siglo*, en "Scripta Theologica", 26 (1994) 123-154. Más datos en R. GARCÍA DE HARO, y I. DE CELAYA, *La sabiduría moral cristiana*, Pamplona 1986, 28-110 y 177-222; R. MCCORMICK, *Notes on Moral Theology: 1965-1980*, Washington 1981; ID, "Moral Theology 1940-1989; an Overview", en *Theological Studies* 50 (1989), 3-24; D. COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi*, Roma 1990. Desde una perspectiva tanto doctrinal como histórica resulta de particular interés el conjunto de intervenciones que tuvieron lugar en un simposio restringido que la Congregación para la Doctrina de la Fe convocó en 1981 y en el que se expresaron con claridad las diversas posiciones; las relaciones fueron posteriormente publicadas: P.W. WERKER, (dir.), *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung*, Düsseldorf 1982, y S. PINCKAERS, y P. PINTO DE OLIVEIRA, (dirs.), *Universalité et permanence des lois morales*, Friburgo (Suiza) 1986.

Formalmente la cuestión se planteó entonces —y continúa planteándose ahora— en torno a lo que se ha dado en designar como “absolutos morales”, es decir, en torno a la determinación de las normas a las que puede atribuirse un valor absoluto. Más concretamente, la discusión se suscitó cuando algunos autores afirmaron que sólo las normas trascendentales pueden tener valor absoluto; las categoriales serían, en cambio, relativas e históricas o situacionalmente condicionadas. Dicho con otros términos, cuando diversos autores sostuvieron que cabe, ciertamente, formular con valor absoluto imperativos que se refieran a las actitudes básicas de la persona (sé generoso, no seas injusto, no cometas acciones deshonestas...), pero, añadiendo, que no es posible en cambio formular normas con valor absoluto —y por tanto válidas siempre y en todo caso, es decir, sin excepción— con respecto a acciones determinadas. En este segundo nivel cabe —siempre según esta línea de pensamiento— formular normas, más aún, es necesario hacerlo en orden a la instrucción o formación moral, pero siendo conscientes de que se trata de normas no prescriptivas, sino orientadoras; normas, pues, que indican lo que ordinariamente vale y obliga, pero no lo que siempre y en todo caso se impone: las normas categoriales admiten siempre excepciones y la conciencia debe, por tanto, valorar la situación concreta y decidir en consecuencia.

Desde la perspectiva teológico-bíblica en que se planteó el debate, la conclusión que de ahí deriva puede formularse así: la parénesis evangélica, y la posterior predicación eclesial, son plenamente vinculantes sólo por lo que se refiere a las normas trascendentales; las eventuales indicaciones de orden categorial que en ellas se contengan orientan la conciencia, pero no la vinculan. Dicho con otros términos, el Evangelio impera a la conciencia actitudes y motivaciones últimas, decisivas, pero formales, y destinadas por tanto a ser concretadas en cada momento según los datos que aporte el desarrollo de las ciencias y el propio juicio personal, a los que corresponde la determinación del contenido material de los actos<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Una amplia exposición de estas ideas en J. FUCHS, *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Casale Monferrato 1984, pp. 117-137 (Fuchs recoge aquí una conferencia pronunciada en 1981).

La discusión implicaba, además, otras consideraciones: la distinción entre bienes morales y bienes premorales, la referencia a las consecuencias como posible criterio objetivo para la valoración de los actos, etc. No parece sin embargo necesario referirse a ellas, ni tampoco seguir todas las incidencias del debate. Digamos sólo que los autores que acuñaron o defendieron los planteamientos arriba descritos, aspiraban a subrayar la seriedad de la moral evangélica y, a la vez, su adaptabilidad a la mutabilidad de los tiempos y de las circunstancias; resulta claro, no obstante, que todo planteamiento de ese estilo, al establecer no ya una distinción sino una separación o ruptura entre lo categorial y lo trascendental, abre la vía al subjetivismo moral, con las consecuencias que de ahí derivan. Ante ese hecho —o, si preferimos, como consecuencia de esa valoración— surgió la *Veritatis splendor*, a la que podemos ya volver a referirnos.

#### IV. El compromiso moral como expresión de la dignidad de la persona humana

Una de la preocupaciones centrales de la *Veritatis splendor* es, sin duda alguna, reafirmar la realidad de los absolutos morales y, en consecuencia, la existencia de —por expresarnos con su misma terminología— “actos intrínsecamente malos”, de tipos de comportamiento que nunca pueden ser realizados sin pecado, ya que implican, por sí mismos y necesariamente, una violación del bien y de la dignidad de la persona y, por tanto, un desorden y un mal que ni los buenos deseos ni las buenas intenciones pueden rescatar<sup>16</sup>.

Esta doctrina presupone, y la encíclica lo marca con claridad, que hay una conexión entre bondad, verdad y ser<sup>17</sup>, o, dicho en términos teológicos, que “el poder de decidir sobre el bien y el mal no pertenece al hombre, sino a Dios”<sup>18</sup>. El hombre es, ciertamente,

<sup>16</sup> Las referencias en ese sentido son numerosos en la segunda y la tercera parte de la encíclica: nn., 50, 52, 67, 79, 80, 81, 82, 83, 96, 97, 99, 104, 115; los textos centrales son los contenidos en los nn. 79, 80 y 82.

<sup>17</sup> Este punto ha sido certeramente subrayado por J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La verdad, el bien y el ser. Un paseo por la ética, de la mano de la «Veritatis splendor»*, en “Salmanticensis”, 41 (1994) pp. 38-43.

<sup>18</sup> *Veritatis splendor*, n. 35.

dueño de sus actos y autor de su propio destino, pero no ya porque esté situado más allá del bien y del mal, sino, al contrario, porque está llamado a realizarse a sí mismo confrontándose con una verdad que le trasciende; más concretamente, con un Dios que, a través de la verdad que resuena en su conciencia, le interpela y convoca: la distinción entre el bien y el mal pertenece —repitámoslo— a Dios, de manera que el hombre no la crea, sino que la reconoce, y ello precisamente en la medida en que, por su razón, participa del conocer divino, de manera que, al conocer el bien, se encuentra situado ante Dios y puede entrar en comunión con El. La apertura de espíritu, la disponibilidad, la actitud de escucha, son, en este sentido, condición previa e indispensable para la radicación en el bien y, en consecuencia, para la realización de la persona.

Al hablar así, al insistir con fuerza en la objetividad del conocimiento moral y en la presencia, en el proceder humano, de un momento de pasividad, Juan Pablo II es consciente de estar oponiéndose a todos aquellos planteamientos, ampliamente difundidos en nuestra cultura desde la época del racionalismo, según los cuales es al hombre a quien, sin referencia alguna a instancias superiores, le compete establecer sus propios fines y, en consecuencia, es a la conciencia —sea la individual sea la colectiva— a la que corresponde determinar, por sí misma, lo bueno y lo malo. Pero es consciente a la vez —esta convicción aflora constantemente en sus reflexiones— de que al oponerse a esos planteamientos no está aherrojando al hombre, sino, al contrario, haciendo posible su plenitud, ya que el ser humano se realiza precisamente en la medida en que, saliendo de sí, entra en comunión con los demás y, en última instancia, con Dios, orientando en sintonía con esa posibilidad de comunión su vivir y el conjunto de sus decisiones.

Esa es, muy claramente, la razón por la que la *Veritatis splendor*, a la par que insiste en la realidad de los absolutos morales, del carácter indisponible e insoslayable de la ley moral, se esfuerza por situar esa insistencia en el contexto de una consideración vocacional de la existencia humana. El hombre no es tanto un ser conminado por los imperativos éticos, cuanto un ser llamado a la comunión interpersonal; de ahí que la encíclica comience precisamente con un largo capítulo destinado a hablar de la pregunta moral como pregunta sobre el sentido de la vida, del

encuentro entre el hombre y Dios y del seguimiento de Cristo, y reitera después una y otra vez, a lo largo de todo el texto, esas perspectivas. Juan Pablo II procede, en suma, como ya antes apuntábamos, en plena continuidad con el moderno proceso de renovación de la teología moral, del que asume los postulados fundamentales: la inspiración bíblica, la radicación cristológica, la orientación personalista y teologal<sup>19</sup>.

Ambos aspectos —reivindicación de los absolutos morales y afirmación del valor vocacional de la existencia humana— deben, por lo demás, ser considerados contemporáneamente ya que, en la óptica de la *Veritatis splendor*, forman una unidad, de modo que se iluminan y clarifican el uno al otro. La perspectiva vocacional pone de manifiesto que las exigencias éticas no son imperativos abstractos o impersonales sino invitaciones que una libertad —la divina— dirige a otra libertad —la humana— haciendo así posible el encuentro, más aún, la compenetración. Los absolutos morales muestran a su vez el carácter concreto, comprometedor, de la llamada, que encuentra en la existencia de actos intrínsecamente malos una piedra de toque, que confirma y verifica su autenticidad.

Ciertamente, lo que nunca puede ser hecho sin pecado no es más que el comienzo de un camino que tiene como horizonte la perfección de la caridad. Y también ciertamente, y en otro orden de cosas, la interpelación divina puede manifestarse, y se manifiesta de hecho, incluso con radicalidad plena, en relación a otras muchas realidades. Pero ni una ni otra cosa quitan que la existencia de absolutos morales, de comportamientos que nunca pueden ser

<sup>19</sup> Sobre el trasfondo teologal, cristológico y bíblico de la *Veritatis splendor*, ver G. DEL POZO, *Claves para la comprensión de la «Veritatis splendor»*, en *Carta encíclica «Veritatis splendor»*, Edice, Madrid 1993, pp. 21-30; I. BIFFI, *La prospettiva biblico-cristologica della «Veritatis splendor»*, en G. RUSSO, «*Veritatis splendor»*. *Genesis, elaborazione, significato*, Roma 1994, pp. 87-96 y R. TREMBLAY, *Gesú il Cristo, luce vera che illumina ogni uomo*, en AA.VV., «*Veritatis splendor»*. *Atti del convegno dei Pontifici Atenei Romani, 29-30 ottobre 1993*, Ciudad del Vaticano 1994, pp. 25-32. Para una información acerca de los comentarios sobre la encíclica y las reacciones que ha suscitado, además de las dos obras recién citadas, pueden consultarse: AA.VV., *Lettera encíclica «Veritatis splendor»*. *Testo e commenti*, Ciudad del Vaticano 1994 (recoge los comentarios aparecidos en *L'Osservatore Romano*); J. WILKINS, (dir.), *Understanding «Veritatis splendor»*, Londres 1994; D. MIETH, (dir.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika «Veritatis splendor»*, Friburgo 1994; AA.VV., *Sobre la encíclica «Veritatis splendor»*, en «*Scripta Theologica»* 26 (1994), 123-219.

hechos sin pecado, constituya, como acabamos de decir, una verdadera piedra de toque de la autenticidad de las actitudes espirituales. En ellos —no sólo en ellos, pero sí muy claramente en ellos— se evidencia, en efecto, el carácter insoslayable de la exigencia ética: el hecho decisivo de que la distinción entre el bien y el mal está en poder de Dios, de modo que el destino humano se configura no en términos de pura decisión, sino de respuesta.

Ética y espiritualidad, compromiso moral y comunión con Dios, se reclaman y entrecruzan, en un proceso que hace posible su mutua perfección y el pleno despliegue de sus implicaciones, también histórico-culturales. Porque —subrayémoslo, reentroncando con las consideraciones con que iniciábamos este estudio— la existencia de los absolutos morales no sólo dice relación a la radicación teologal de la ética, sino también a la dignidad del hombre: los absolutos morales manifiestan y confirman en efecto que el hombre no debe ser nunca reducido a la condición de mera cosa, que el hombre —todo hombre— posee un valor que ninguna utilidad ni ningún deseo de eficacia autoriza a desconocer y, menos aún, a vulnerar. El totalitarismo —digámoslo de nuevo— encuentra su crítica radical y su obstáculo decisivo en la afirmación de la verdad del hombre; de una verdad —podemos añadir ahora, cerrando el círculo de nuestras consideraciones— que no admite subterfugios, como lo evidencia, precisamente, el hecho de que haya comportamientos que nunca, en ningún caso y bajo ningún pretexto, pueden ser aceptados.

De ahí la importancia, sin duda alguna espiritual, pero también cultural y política, de una figura a la que la *Veritatis splendor* dedica algunos de sus párrafos más vibrantes y sentidos: la del mártir<sup>20</sup>. Hace ya algunos años Hans Urs von Balthasar dedicó una de sus obras, *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*, a mostrar que la autenticidad cristiana de una teología se comprueba o verifica en referencia al martirio, según que dé o no razón del martirio. Sin martirio efectivo puede haber, sin duda alguna, cristianismo, pero no lo hay, en cambio, si la posibilidad del martirio se excluye, es decir, si no se reconoce de modo real y existencialmente sincero que

<sup>20</sup> *Veritatis splendor*, nn. 90-94.

puede haber momentos en los cuales es necesario decir que no, aunque ese “no” cueste la vida.

Juan Pablo II viene a decir eso mismo en la *Veritatis splendor* en referencia a la teología moral y mostrando, como señalábamos hace un momento, las implicaciones tanto cristianas como culturales del martirio, ya que —son sus palabras— “en el martirio, como confirmación de la inviolabilidad del orden moral, resplandecen la santidad de la ley de Dios y a la vez la intangibilidad personal del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios”<sup>21</sup>. El mártir muestra de forma paradigmática y supremamente eficaz la trascendencia del valor y del destino. Habla, pues, no sólo de sí mismo, sino de la totalidad del género humano: la importancia histórica y cultural de su figura está en que remite, con radicalidad y fuerza supremas, a esas *grandes verdades* —la dignidad del hombre, su apertura a lo infinito y su llamada a lo eterno— a las que antes nos referíamos para decir que de su recepción vital y efectiva dependen el presente y el futuro. No es pues extraño que Juan Pablo II haya querido, ya hacia el final de la encíclica, evocar su figura, viendo en ella una síntesis vital de su mensaje. También desde este punto de vista la *Veritatis splendor* es, de principio a fin, coherente consigo misma y con las intuiciones de fondo sobre las que se fundamenta y estructura.

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

<sup>21</sup> *Veritatis splendor*, n. 92. Para un comentario a este número, y los que le preceden, ver D. TETTAMANZI, *La morale e il rinnovamento della vita sociale e politica*, en AA.VV., «*Veritatis splendor*». *Atti del convegno dei Pontifici Atenei Romani* cit, pp. 72-96.

Pagina bianca

# «VERITATIS SPLENDOR» AND EPISTEMOLOGY

Robert A. CONNOR

---

**Summary:** I. Introduction - II. The epistemological turn to the subject: 1. The Christian distinction. - III. *Imaging God* - IV. 'Goodness of God' means gift of self - V. *Sin as change to the image/subject, loss of relation as gift* - VI. *The divine commands to act are revelation* - VII. *Faith as anthropology* - VIII. *Epistemological consequences* - IX. *Restructuring and epistemology* - X. *The acting person resolves moral themes* - XI. *Conclusion*

---

## I. Introduction

It should be noted at the outset that the moral criterion that *Veritatis Splendor*<sup>1</sup> presents as normative is the Person of Jesus Christ. This observation raises eyebrows among those steeped in the received theological and philosophical tradition of the Church since it seems to bypass the apologetic approach of sharing a rationally available and therefore common natural ethic with those outside the Christian faith. It seems that now the criterion of a commonly accepted morality would be a commonly accepted faith in Jesus Christ. Before, reason seemed to be enough. Now, the appeal is to faith.

Until 30 years ago, it seemed possible to establish or at least to discuss across denominational and non-denominational lines, an ethical consensus based on insights available to natural reason. This consensus seemed to function as the commonly accepted basis of

<sup>1</sup> Hereafter referred to as VS.

the meaning of man, his dignity, his rights and largely the meaning of right and wrong.

Times have changed. Since the Second Vatican Council, and perhaps more particularly since 1968, the ferment of Christianity has been extracted with amazing rapidity from the American public square. Society has by and large been secularized. Christianity as a discernibly distinct way of life — a praxis — has been neutralized to the point of disappearing into a bourgeois, me-first, acquisitive economism. Christianity, as a lived experience of service to others, has all but evaporated, leaving now only a naked public square, a true “culture of narcissism”<sup>2</sup>.

What is quite astounding in all this is the equal evaporation of truths which we had taken as obvious to unaided reason and naturally available. The most salient of these truths, of course, has been the dignity of the human person and the concomitant radical equality of all persons which follows on this dignity. From the beginning of the 20th century in the West, these truths had already not been clearly discernible since natural reason was not able to withstand the onslaught of the totalitarianisms of Marxism, Hitler, Mao, and now the 33,000,000 abortions in this country alone since 1973.

The lesson to be learned seems to be that these truths are not natural truths at all, but rather they belonged to the received Christian civilization as the praxis of a lived faith. Having been formed in that ethos, one would consider such truths, as the dignity and equality of the human person, as *self evident*. However, if they were self evident it is because they were truths that were existentially lived and hence experienced<sup>3</sup>. One knew them because everybody lived them, assumed them, spoke them and eventually presumed them to be endemic to the human being as such.

However, as the faith ceased to be a lived praxis, — i.e., as society passes through the stages of aquisition, consumption, self

<sup>2</sup> C. LASCH, *The Culture of Narcissism*, W.W. Norton & Co., New York 1978.

<sup>3</sup> The root of this kind of thought is an anthropology which is non-scriptural and abstractive. Genesis teaches us that man was created in the image and likeness of God, and thus in a covenantal relationship to dominate the earth, multiply, obey the command not to eat the fruit, and to enter into a communal relationship with the woman. Hence, as imaging God, man is grace-filled in these relationships “from the beginning”. It would be vain to pretend to return to a non-existent “natural state” of man.

absorption, control, boredom, right through to the savagery of abortion, fetal experimentation, the warehousing of body parts, etc., all aided and abetted by the unremitting saturation by high-tech media of “atrocious overload” and “casual cruelty”<sup>4</sup>, — the *self evidence* of what was considered a *natural truth* or *natural ethic* disappears<sup>5</sup>. It becomes obvious that the understanding of man as, say, dignified and equal, is a truth derived from the received religious values handed down to us from a christian Europe. Having depleted our christian reserves, a sharp downturn to nihilism is at work with its inevitable outcome of chaos and conflict. We are denizens of a post-christian society where freedom becomes increasingly and insolubly separated from truth and meaning. This separation is the target of concern for the encyclical<sup>6</sup>. Its solution is the identity of faith and morality<sup>7</sup>.

## II. The Epistemological Turn To the Subject

To understand *Veritatis Splendor*, the reader must understand that the world-wide problem of the separation of freedom and truth

<sup>4</sup> WILLIAM J. BENNETT, *Revolt Against God*, «Policy Review», Winter 1994, p. 21.

<sup>5</sup> Josef Ratzinger remarks that “institutions cannot maintain themselves and be effective without common ethical convictions. These in turn cannot come from a purely empirical reason.” He adds that “cultivating the essential moral judgements, and maintaining and protecting them without imposing them by force seems to me to be a condition for the survival or freedom in the face of all the forms of nihilism and their totalitarian consequences”, *Society Needs Common Moral Tenets*, «L'Osservatore Romano», February 10th 1993, p. 15.

<sup>6</sup> Cfr. VS, 1.

<sup>7</sup> VS, 88/1. Ratzinger concludes — in the face of all who would impose order by coercion — that “this is how I see the public mission of the Christian Churches in the world of today”. The mission of the Church is not to coerce with the faith in order to impose an order of morality but to re-present the Person of Jesus Christ who “does not triumph over anyone unless the person himself wishes it. He triumphs only by convincing: for he is the Word of God”. In a word, to preface an understanding of *Veritatis Splendor*, there must be a radical re-presentation of the Person of Jesus Christ as “the Way, the Truth and the Life.” Ratzinger asserts that the “deepest foundation of the text becomes visible when the Pope speaks of the ‘secret of (the) educative power of the Church,’ of the sure hold which she finds not in doctrinal statements and pastoral appeals to vigilance but rather in ‘constantly looking to the Lord Jesus’. In looking to him and in listening to him we find the answer to the problem of morality (85)”, *ibid.*

is posed in terms of the epistemology of objectification<sup>8</sup>. Hence, *truth* is the fruit of a positivistic and (hence mathematicized) search for *facts*, while freedom inhabits the idealism of *consciousness* rendered subjectivistic since the *Cogito*. The solution proffered by the encyclical is *not* on the level of cosmological/objectified knowing but rather on that of the “subject as metaphysical reality”. It is the metaphysical reality of the subject as discovered in the Trinity, Jesus Christ and the man as created in God’s image that *Veritatis Splendor* offers us the resolution of freedom and truth as the subject giving self as gift.

### 1. *The Christian Distinction*<sup>9</sup>

The encyclical works, then, within the perspective of Christian revelation. This revelation establishes a fundamental distinction between God and the world. It goes: if God had not created the world, he would not be any less; having not created the world, he is not more. Ultimately, from an ontological point of view, cosmic reality has no necessity, as being, since it is the result of a free choice of knowing and loving God who, as a trinity of Persons, is complete in himself and in need of nothing. As a result, created being and God do not form one ontological whole together. This ontological discontinuity is the ground of an epistemological discontinuity where the way being discloses itself in the created cosmos is quite different from the way God discloses himself. The cosmos discloses itself, *quoad nos*, objectively. God reveals himself subjectively. And since God creates *freely* (a “choice” as it were) out of love and truth, the *ultimacy of the meaning* of created things has to be sought *in God* in what John Paul II has called “theonomy”<sup>10</sup>. Hence, the objectified knowledge that we have of cosmic reality does not yield the “meaning” of that reality until it is integrated into the subjective account revelation gives of us. Hence, subjectivity and objectivity

<sup>8</sup> “Objectification” means that reality is not known as it is in itself but as we know it; i.e., it is perceived, abstracted and set in propositional form. It is noetically realist and true but the way it exists intellectually is distinct from the way it exists in reality.

<sup>9</sup> R. SOKOLOWSKI, *The God of Faith and Reason*, University of Notre Dame Press, 1982, pp. 21-29.

<sup>10</sup> VS 41/2.

are mutually complementary epistemological perspectives rather than mutually exclusive ones. The meaning of “sin”, “imaging”, “self-gift”, “act”, etc., must be understood in terms of the divine Persons as Subjects and the human persons as imaging subject<sup>11</sup>. John Paul II remarks:

Who can deny that our age is one marked by a great crisis, which appears above all as a profound ‘*crisis of truth*’? A crisis of truth means, in the first place, a *crisis of concepts*. Do the words ‘love’, ‘freedom’, ‘sincere gift’, and even ‘person’ and ‘rights of the person’, really convey their essential meaning? This is why the Encyclical on the ‘splendor of truth’ (*Veritatis Splendor*) has proved so meaningful and important for the Church and for the world — especially in the West<sup>12</sup>.

This subjective perspective, available to human thought by way of revelation as well (as well as phenomenological description), will be critical to understand the unity of faith and morality as the solution to the separation of freedom from truth and its ensuing nihilism.

Hence, man is to be understood better as “image” of God and “hearer of the Word” than in himself as the philosophical “individual substance of a rational nature”; physical reality will be understood as story and parable; sin as a violation of the imaging, etc. Epistemologically, this will mean that hearing will take precedence over perception and subject over object since faith is the acceptance of another subject *as subject* while perception has to do with objectification. That being said, let us proceed to the argumentation.

### III. Imaging God

*Veritatis Splendor* offers the revelation by Christ that “God alone is good”. The encyclical asserts that “only God can answer the

<sup>11</sup> It is assumed that we may speak about the subject objectively (as real) without the Enlightenment prejudice that the subject can only be treated in terms of consciousness, unrealism, subjectivism and hence idealism. See K. WOJTYLA, *Subjectivity and the Irreducible in Man*, in *Person and Community*, Peter Lang, 1993.

<sup>12</sup> JOHN PAUL II, *Letter to Families*, February 2, 1994, 13/5.

question about what is good, because he is the good itself"<sup>13</sup>. The notion of the good is not achieved by the outward perception of the cosmos as object but by listening to the revealing God as Subject. The Pope makes no presentation of the theology of the divine Persons as trinitarian Relations and hence to the meaning of *good* as the relation of self gift. He explains this goodness of God as self gift by the revelation of Christ offering himself to death on the Cross. At this stage, the burden of my presentation is to display the *theonomous* character of morality where the definition of good in God will obtain in the image precisely because it is image. That is, why must we inquire about goodness *in God* in order to find out what goodness means in man? The answer to that question is the scriptural anthropology which reveals that man was made "in the image" and "after the likeness" (Gen 1, 26) of God.

John Paul II asserts that "before creating man, the Creator withdraws as it were into himself, in order to seek the pattern and inspiration in the mystery of his Being, which is already here disclosed as the divine 'We'. From this mystery the human being comes forth by an act of creation. 'God created man in his own image, in the image of God he created him; male and female he created them' (Gen 1, 27)"<sup>14</sup>.

After asserting scripturally and magisterially that man is, indeed, made in the image of the creating God, the first question to be confronted is: what do we mean by a created image? To be the image of a creating God means, first, that the very meaning of what one is — as created image — is derived from the *ontological* relation to the Imaged. The image cannot be autonomously locked within itself, otherwise, it would not be ontologically image. Ratzinger remarks that "the essence of an image consists in the fact that it represents something... It points to something beyond itself. Thus the property of an image is not to be merely what it itself is — for example, oil, canvas, and frame. Its nature as an image has to do with the fact that it goes beyond itself and that it manifests something that it itself is not. Thus the image of God means, first of all, that the human being cannot be closed in on himself. To be the

<sup>13</sup> VS 9/2.

<sup>14</sup> JOHN PAUL II, *Letter to Families*, 6/1.

image of God implies relationality. It is the dynamic that sets the human being in motion toward the totally Other. Hence it means the *capacity for relationship*; it is the human capacity for God". Ratzinger concludes: "(Man as image) is most profoundly himself when he discovers his relation to his Creator. Therefore the image of God ... means that the human person is a being of word and of love, a being moving toward Another, oriented to giving himself to the Other and only truly receiving himself back in real self-giving"<sup>15</sup>.

The second meaning of image is the "parallel" of content that must take place in the image which reflects that of the creating Imaged. As the Constitution *Gaudium et Spes* quotes Jn. 17,21-22: "that they may all be one ... even as we are one", and goes on to say that this text "has opened up new horizons closed to human reason by implying that there is a certain parallel between the union existing among the divine persons and the union of the sons of God in truth and love"<sup>16</sup>. So also, *Veritatis Splendor* insists that if it is true that to see the Son is to see the Father, then "to imitate the Son, 'the image of the invisible God'(Col. 1, 15), means to imitate the Father"<sup>17</sup>. The encyclical goes on to suggest a union with Christ that is hitherto unknown with any person. The Pope takes the new commandment with its "love one another as I have loved you" (Jn 15,12) and accentuates the word "as": "The word *as* also indicates the degree of Jesus' love and of the love with which his disciples are called to love one another", i.e. to death on the cross<sup>18</sup>. He concludes the point quoting St. Augustine saying: "Let us rejoice and give thanks, for we have become not only Christians, but Christ... Marvel and rejoice: We have become Christ!"<sup>19</sup>.

#### IV. "Goodness" in God Means *Gift of Self*

The point is that, without having recourse to the trinitarian theology of relationality of the divine Persons, the meaning of the

<sup>15</sup> J. RATZINGER, *In the Beginning...*, Our Sunday Visitor Publishing Division, 1986, pp. 62-63 (emphasis added).

<sup>16</sup> VATICAN COUNCIL II, Const. *Gaudium et spes*, 24.

<sup>17</sup> VS 19/3.

<sup>18</sup> Cfr. VS 20/2.

<sup>19</sup> VS 21/1 (emphasis added).

image to be *gift of self* is revealed in Jesus Christ with whom we are identified as *alter Christus, ipse Christus*. Therefore, "image" is not only transcending itself as image referring to the Imaged in its totality as God, but also, the *content* of the image in itself is the same content as the content of the Imaged, the trinitarian Persons as revealed in Jesus Christ on the Cross. The import of the *death* of an eternal divine Person through the medium of a contingent human nature is the revelation of the totality of the *gift of divine Self*. Hence, the meaning of *goodness* in God will be understood radically as the gift of self of the relational trinitarian Persons because *self gift* implies totality and absoluteness. As the divine Persons are absolute, and their very *to be* is as gift, so also the human person "willed by God for its own sake"<sup>20</sup>, and not to be used for any ulterior purpose beyond itself (not even by God<sup>21</sup>). Hence the human person has a dignity and inviolability beyond compare as image of the trinitarian Persons<sup>22</sup>. So also, *goodness* in the image will mean gift of self in a "parallel" way and "as" the divine Persons. The importance of insisting on the subjective character of the revelation of goodness is that it involves the very "I" of the self, not merely an accidental operation of a faculty. The content of moral goodness in this subjective epistemology will not consist so much in offering love as an operation of the will, as the very giving of the metaphysical self, the "I", as gift.

The "I" is a more dense ontological reality than what is offered to us in the notion of *substance*. And the gift of self is in no way reducible to an accidental operation of a faculty. What is *in-itself* by definition cannot transcend itself *as a self*. And it is perhaps for this reason that John Paul II remarks that "although we partly agree with Aristotle" (in his definition of man as "a reasonable person with an ultimate end"), "we must correct his vision". He asserts that "the correction of this vision of Aristotle's came with Jesus. For, Jesus revealed the Father who sent us his Son. If he sends his Son ... it means that he is not just an absolute entity, perfect in himself, a

<sup>20</sup> VATICAN COUNCIL II, Const. *Gaudium et spes*, 24.

<sup>21</sup> See *Love and Responsibility*, Ignatius Press, San Francisco 1992, p. 27.

<sup>22</sup> VS 90/1 asserts: "The *universality* and the *immutability* of the moral norm make manifest and at the same time serve to protect the *personal dignity* and *inviolability* of man, on whose face is reflected the splendor of God (cf. Gn 9,5-6)" (emphasis added).

model for man and all creation. Rather, he is a mystery. He is a relationship. He is a gift of self, a present, and so through Jesus, this new anthropological vision is revealed. Man truly is the most perfect of all the creatures made by God, but this perfect being can only come into his own through the sincere giving of self". He concludes: "Christian anthropology is not just perfection-oriented in the Aristotelian sense but relationship-oriented, meaning that man becomes himself by giving ... himself to others. And this, of course, is the most profound, divine answer to the human question: who is man, what is man?"<sup>23</sup>

This kind of thought can be approached for what it is only if we transcend the objectifying mode of knowing for the subjective as-similation to a subject/person which is faith, and which will be developed below in "Restructuring and Epistemology".

## V. Sin as Damage to the Image/Subject: Loss of Relation as Gift.

Then there was sin, and the retraction of the self as gift. Sin is the damaging of the image as image in so far as it imposes a counter metaphysical autonomy via the temptation: "You shall be as gods" (Gen. 3,5). Free creatureliness implies a double dependency; the first in being, the second in obedience. Authority comes from "author" as Creator whence derive the power and right to command. Obedience as morality is metaphysical conformity. Sin in this light is immoral as counter metaphysical in so far as man pronounces against his very being as creature by violating the authoritative command of the Creator. As creature, man must be a "hearer of the word"<sup>24</sup> before he can morally express himself in activity. His activity must conform to who he is, but he can know this only by "hearing" what being is.

This necessity "to hear" is more accused in a creature which is an image of the Creator. He must also be a "hearer" of who the Creator is since his own being is patterned and inspired by the very Being of the Creator. Hence, the naming of the morality of the image is, as we saw, "theonomy". Rather than a "theonomous" act of

<sup>23</sup> «30 Days» No. 4 (1994) p. 40.

<sup>24</sup> H. URS VON BALTHASAR, *Prayer*, Ignatius Press, San Francisco 1986 pp. 13-31.

conformity to the self-revealing commands of the Creator, sin is the imposing of a counter-metaphysical autonomy under the pressure of the temptation "You shall be as gods" (Gen. 3,5). For, to arrogate the determination of the meaning of being to itself (which we will see is the root of rationalism) is to replace the Creator as source of being, and therefore, source of the meaning of the creature-image.

After sinning, "man is constantly tempted to turn his gaze away from the living and true God in order to direct it toward idols"<sup>25</sup> which, at root will be the self. Having been commanded as image to have dominion, he will tend to have it, but now as utility for the self as idol. "Man's capacity to know the truth is also darkened, and his will to submit to it is weakened". Basically, man goes into a state of contraction with regard to God and the woman, and then into a state of amnesia as to who he was as image of God. He has not been destroyed as image. He retains the *capacity* to relate in act, but he has for the moment lost that act of imaging God as a self given in covenant. Having forgotten who he was, he accepts his state of *contraction as natural*. He does not know sin because he has lost the act and the experience of that act as gift of self<sup>26</sup>. And since sin is damage to the image as subject, and the subject is not available to conceptual, abstractive knowing through the senses, sin is literally neither visible nor conceptually available. As Newman remarks:

"Our bodily senses tell us of the approach of good or evil on earth. By sound, by scent, by feeling we know what is happening to us. We know when we are exposing ourselves to the weather, when we are exerting ourselves too much. We have warnings, and feel we must not neglect them. Now, sinners have no spiritual senses; they can presage nothing; they do not know what is going to happen the next moment to them. So they go fearlessly further and further among precipices, till on a sudden they fall, or are smitten and perish. Miserable beings! and this

<sup>25</sup> VS 1/2.

<sup>26</sup> This could explain the obtuseness of so many to the sin of contraception while a Mother Teresa keeps a most sensitive vigil. She recently remarked (2/8/94) that she would not give a child for adoption to couples who had practiced contraception saying that "I never give a child to a couple who have done something not to have a child... In destroying the power of giving life, through contraception, a husband or wife is doing something to self. This turns the attention to self and so it destroys the gift of love in him or her...". See «Catholic World Report», April 1994, p. 60.

is what sin does for immortal souls; that they should be like the cattle which are slaughtered at the shambles, yet touch and smell the very weapons which are to destroy them”<sup>27</sup>.

In like manner the *Catechism of the Catholic Church* states that “it is necessary ... to recognize the *profound connection of man with God* because outside of this relation, the evil of sin is not unmasked in its true identity of rejection and opposition to God, although it continues weighing on the life of man and on history”<sup>28</sup>.

It is in the light of the loss of the “constitutive act of relating” both to God and the woman that we understand immorality and hence morality. The argument about moral theory will situate itself in the context of the meaning of the image and the restructuring of the image after the constitutive damage inflicted upon it by sin. Morality will consist in the restoration of the primitive act of relation which obtained as it (man) came forth in the moment of creation. Such a restoration of the act can only be done by the free self determination of the image. To make such a determination, the image would have to know who he was and what it is he must do. Thus, the logic of revelation and command. Let us consider it.

## VI. The Divine Commands to Act Are Revelation

In a Theology of Disclosure where the epistemological terrain is Subject to subject, there is a symmetry between the following binomials: command and obedience to it, revelation and faith in it. The reason for this is that the commands are being issued to an image of the commander. A subject commanding a subject reveals the nature of subject. Consequently, commands to an image are the revelation of the imaged commander. Our interest here is to seek the root of the identification of faith and morality in the image.

The meaning of “the good” comes from the *revelation of the commandments* which God directs to man. We know in advance from New Testament revelation that goodness means gift of self. Christ on the Cross reveals in his self gift for us what is the meaning of goodness of the divine Persons in the Trinity. And since we are

<sup>27</sup> J.H. NEWMAN, *Pastoral Sermons*, IV, 226-248.

<sup>28</sup> *Catechism of the Catholic Church*, 386.

created in the image of that trinity, our goodness must image that self gift. Having lost the act of self-giving by sin, we can now return to see that restoration of the image to act by the commands issued by God to man in the "Ten Words". Since the commands are made to a created image to restore itself as image, these commands must be a self revelation of who God is and who the image must become. And so *Veritatis Splendor* asserts that "what man is and what he must do becomes clear as soon as God reveals himself. The Decalogue is based on these words: 'I am the Lord your God, who brought you out of the land of Egypt, out of the house of bondage'(Ex. 20,2-3). In the '10 words' of the covenant with Israel and in the whole law, God makes himself known and acknowledged as the one who 'alone is good'; the one who despite man's sin remains the 'model' for moral action, in accordance with his command 'You shall be holy; for I the Lord your God am holy'(Lv 19,2)"<sup>29</sup>.

It is clear that *commandment is revelation*. Hence, morality is faith and faith is morality. Ratzinger observes that "the 'Ten Words' show in practical terms what it means to believe in Yahweh, to accept the covenant with Yahweh. At the same time they define the figure of God himself, whose nature is manifested through them. This situates the Ten Commandments in the context of God's decisive self-revelation in Exodus 3, for there too God's self-portrayal is expressed in practical terms by setting forth his moral will..."<sup>30</sup>. He punctuates that "for Israel, the Ten Commandments are part of the concept of God. They are not supplementary to faith, to the Covenant; they show who this God is, with whom Israel stands in a covenant relationship"<sup>31</sup>. The Commandments reveal the "otherness" of God. He reaffirms the thesis that the holiness, i.e. the "otherness", of the divinity, "is a moral dimension; to it corresponds man's moral action in accord with the 'Ten Words'" and "the concept of the 'holy' as the specific category of the divine has already coalesced with the concept of the 'moral'..."<sup>32</sup>. And he concludes that "that is what is new and unique about this God and

<sup>29</sup> VS 9/2.

<sup>30</sup> J. RATZINGER, *The Church's Teaching Authority – Faith – Morals*, in *Principles of Christian Morality*, Ignatius Press, San Francisco 1986, pp. 555-57. Emphasis added.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 57.

his holiness. It is also what imparts a new status to the category of the 'moral' and it provides criteria of selection in the debate with the *ethos* of the nations...<sup>33</sup>.

The conclusion to which we are being drawn is that the obedience to the commands is identical with the act of faith in the revelation of who God is, and therefore who man is to become by the performance of acts which will restore the original covenantal state of the image. It is crucial to understand that the damage inflicted upon the image by sin was the loss of the covenantal act of relationship, and that this relational act is not what could be understood in traditional metaphysics by the category of accident. Sin consisted in the retraction of the gift of the very self, i.e. the subject. What must be restored is the act of the subject giving itself. This is not accidental. And it is more existential than *substantial*, since *substance* (as we saw above) by its very level of abstraction and definition, is that which is *in-itself*.

God is commanding the very self of the subject to be given. But this is precisely what God is, i.e., Three Selves given. By commanding this, he reveals to man the subjectivity that had been damaged by the retraction through sin, and which had become darkened for man and had been forgotten. And since the only mode of knowing available to man was sensation and the conceptualization from without, there was no possibility of his recovering the knowledge of his subjectivity from within without the command to faith from without.

Thus the commandments reveal God in his subjectivity, and the subjectivity of man that had been lost in sin. The commandments are calling man to make the gift of his subjectivity, first in the "Ten Words" of the Old Testament; then, in the Beatitudes of the New Testament which are really the moral revelation of who Jesus Christ is. For it is Christ who lives the Beatitudes punctuated with the New Commandment to love one another, not as we love ourselves, but as Christ loves us. This is the "novelty" of the new commandment, that we are to be "christoform" in our being and our activity. But such "christoform" activity involves not just good will toward the others, which could take place on the level of accidental operations of

<sup>33</sup> *Ibid.* Emphasis added.

faculties, but the very gift of self which would culminate in “giving his life for his friends”(Jn. 15,10). We are to be “christoform” because Christ is the novelty restoring the image supereminently to its pre-sinful subjective state of covenantal relationship. *Veritatis Splendor* asserts that “Jesus himself is the living ‘fulfillment’ of the law inasmuch as he fulfills its authentic meaning by the total gift of himself. He himself becomes a living and personal law, who invites people to follow him...”<sup>34</sup>. This following of Christ is called faith. It is also morality. They coalesce as one and the same act on the epistemological horizon of the subject.

## VII. Faith As Anthropology

The avowed pastoral purpose of the Second Vatican Council was not to ask the question “what should men believe”, but rather “what does it mean to be a believer?” Some illustrating texts of such an assertion are:

The obedience of faith (Rom. 16,26; cf. Rom. 1,5; 2Cor. 10,5-6) must be given to God as he reveals himself. By faith man freely commits *his entire self* to God, making ‘the full submission of his intellect and will to God who reveals’<sup>35</sup>.

Revelation ... shows forth *the dignity of the human person in all its fullness*. It shows us Christ’s respect for the freedom with which man is to fulfill his duty of believing the toward of God<sup>36</sup>.

Commenting on the above texts, Karol Wojtyla glosses that “faith ... is not merely the response of the mind to an abstract truth ... ‘The obedience of faith’ is not bound to any particular human faculty but relates to man’s whole personal structure and spiritual dynamism .... This is the true dimension of faith, in which man does not simply accept a particular set of propositions, but accepts his own vocation and the sense of his existence”.<sup>37</sup> We find an echo of

<sup>34</sup> VS 15/2.

<sup>35</sup> *Dei Verbum*, 5, commented on in KAROL WOJTYLA *Sources of Renewal*, Harper and Row, 1979, p. 20. Emphasis added.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 22. Emphasis added.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 20.

these remarks in *Veritatis Splendor* where it affirms that Christian faith “is not simply a set of propositions to be accepted with intellectual assent. Rather, faith is a lived knowledge of Christ, a living remembrance of his commandments, and a truth to be lived out”<sup>38</sup>.

The meaning of this magisterial turn to affirm faith primarily and essentially as an act of the whole person, and not merely the intentional act of the faculties of intellect and will, can be found in the scriptural account of Abraham whom St. Paul refers to as “our father in faith”. Ratzinger affirms that “very different from ours was the way in which Abraham’s faith expressed itself. Not only was he necessarily unaware of the person of Jesus Christ, but even monotheism had not become clearly defined in his mind; and Abraham certainly had no belief at all in a life after death”<sup>39</sup>. Abraham had been given a promise by the “God then well-known in the East as El. He was the Creator of all, the highest God in the whole pantheon ... For the sake of this promise he left the world of his ancestors and set off into the unknown, into apparent uncertainty, led on by the certainty that this was precisely how the future would become his”<sup>40</sup>. Ratzinger goes on to clarify the anthropological structure as total involvement of the self, far from the world of “sets of propositions”, when he says: “He gave up the present for the sake of what was to come. He let go of what was safe, comprehensible, calculable, for the sake of what was unknown. And he did this in response to a single word from God. He had met God and placed all his future in God’s hands; he dared to accept a new future that began in darkness. The word he had heard was more real to him than all the calculable things he could hold in his hand. He trusted in that which he could not yet see, and thus became capable of new life, of breaking out of rigidity”.

Ratzinger is explaining to us the anthropology of the “gift of self” which is involved in the act of faith as a lived reality. He then remarks that “the center of gravity of reality, indeed the concept of reality itself, changed. The future took precedence over the present,

<sup>38</sup> VS 88/5.

<sup>39</sup> J. RATZINGER, *Faith and the Future*, Franciscan Herald Press, 1971, p. 28.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 30.

the word heard over comprehensible things. God had become more important to him than himself and than the things he could understand. Imprisonment within the calculable and among the goods with which a man surrounds himself, was broken, and a new, limitless horizon opened up — a horizon towards the Eternal, towards the Creator”.

The *change* Ratzinger is referring to is the shift from the knowing which is called *objectifying* to a knowing which is experiential. Abraham has not undergone any conceptual enrichment so far on his journey to the promised land. But he is undergoing the existential enrichment of entering with his whole person into that land. That “promised land” which is the *Logos* of the Father, the revealed Word of God and ultimately Jesus Christ himself, will in some new way be entered not only by Abraham, but by all who undergo this anthropological turn of gift of self. Let us explore the meaning of this *turn* with regard to the epistemological content.

### VIII. Epistemological Consequences

The recovery of faith as anthropology is ultimately the recovery of the meaning of meaning. To understand is to stand under perception and conceptualization. That is, to understand a perceived truth from without through sensation, there must be a work of identification of the new data from outside with the experiential knowing that I live from within. If I cannot make an identification of the new *facts* with the lived experience, I simply do not understand the *facts*. My honest question would be: “What does that mean?” Having lost, by sin, the experience of subjectivity as the metaphysical act of self-gift (and burying it in the abstraction of *consciousness*), we have lost the experience of what it truly means to be human, i.e., image of God. The result at the end of this Enlightenment era is the reduction of all knowing of reality to objectification, to the mathematization of all perception, in a word, to perception, abstraction, judgement and hence, to *facts*. This is a massive *constriction* of perception to a tiny field of experience while obliterating the epistemologically real experience of the subject/self in act as gift.

From the subjective perspective of revelation as command, the subject reappears in the enlightening act of self-giving. Meaning is restored in the following sense: revelation discloses to us that if God alone existed without creation, he would not be less since the meaning of all creation is in his thought and love. So also, if cosmic reality did not exist, man would not be less because it was all created for him. The revelation for this Theology of Disclosure is found in St. Paul where he affirms that "All things are your ... the world, or life or death; or things present, or things to come — all are yours, and you are Christ's, and Christ is God's" (1 Cor 3,22); and "All things have been created through and unto him, and he is before all creatures, and in him all things hold together" (Col 1, 16).

It is in the perspective of this revelation of divine subjectivity that we understand that God is the totality of being such that he would not be less if the world were not created, nor more after its coming to be; that the world is freely created thought and love. *Meaning comes from fullness of subjective being.* From the perspective of the creating Subjectivities, the intramundane necessities are pure contingency with regard to being<sup>41</sup>. The world did not have to be, and, once in existence, it does not add anything to the reality of God. The meaning of such a reality is not to be found in itself, but in the thought and love of the Subject who creates it. It is sign and symbol — image in its way — of its *meaning* or ground in the Creator.

Ratzinger draws the conclusion: "If the supreme point in the world's design is a freedom which bears up, wills, knows and loves the whole world as freedom, then this means that together with freedom the incalculability implicit in it is an essential part of the world. Incalculability is an implication of freedom; the world can never ... be completely reduced to mathematical logic... A world created and willed on the risk of freedom and love is no longer just mathematics"<sup>42</sup>. In this same vein, he remarks that cosmic reality is metaphor and story of a deep personalist motif which is the ultimate meaning of it all. He suggests that it is precisely the parables of the

<sup>41</sup> See ROBERT SOKOLOWSKI, *op. cit.*, pp. 42-54.

<sup>42</sup> J. RATZINGER, *Introduction to Christianity*, Ignatius Press, San Francisco 1990, p.

New Testament which make "clear the core of reality itself. This is possible because reality itself is a parable. Hence it is only by way of parable that the nature of the world and of man himself is made known to us"<sup>43</sup>. He goes on to say that "the parable does not approach our experience of the world from without; on the contrary, it is the parable that gives this experience its proper depth and reveals what is hidden in things themselves. Reality is self-transcendence, and when man is led to transcend it, he not only comprehends God but, for the first time, also understands the meaning of reality and enables himself and creation to be what they were meant to be". He concludes: "Only because creation *is* parable can it *become* the *word* of parable"<sup>44</sup>.

The original sin which altered the anthropology of man by annihilating the relationality of self-gift, also darkened his mind such that it tended to reason without the experience of being gift. The result was a reasoning without meaning since the meaning of things is their relation to man, as the meaning of man is his relation to God in Christ. This state of affairs has been exacerbated in the modern period where conceptual positivism has left us with the general consensus that, as there is no ultimate or absolute truth of a speculative kind, there is no universally true morality. And the quest to find one, according to Robert Bork, "is doomed for reasons given by (Alasdair) McIntyre: 'The most striking feature of contemporary moral utterance is that so much of it is used to express disagreements; and the most striking feature of the debates in which these disagreements are expressed is their interminable character ... They apparently can find no terminus. There seems to be no rational way of securing moral agreement in our culture'. Bork concludes: "Our public moral debates over such matters as abortion and capital punishment have been interminable and inconclusive because we start from different premises and have no way of convincing each other as to which are the proper premises"<sup>45</sup>.

Having lost the "primary evidential character"<sup>46</sup>, of ourselves

<sup>43</sup> J. RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, Ignatius Press, San Francisco 1987, p. 344.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>45</sup> ROBERT H. BORK, *The Tempting of America*, Free Press, 1990, p. 256.

<sup>46</sup> J. RATZINGER, *Turning Point for Europe*, Ignatius Press, San Francisco 1994, p. 31.

as ontological image of God and hence as objective mystery, we find nothing but the compartmentalization of reality into *chunks* of intelligibility whether it be speculatively in the sciences or, as above, in differing moral theories which are unresolvable into any commonly accepted premises. The upshot of this positivism is to posit a gulf between the positivist world of *facts* and the world of feelings. Hume has offered us the ultimate consequences. If reality is ultimately resolvable into the thin existential gruel of *facts*, then, from the “is” of the fact can come no “ought”. Feeling alone becomes the moral determinate. But feeling has been consigned to the side of abstract “consciousness” and assigned the unreality of the subject. Hence, “morality, just like religion, now belongs to the realm of the subjective; it has no place in the objective”<sup>47</sup>.

This is the battle waged in *Veritatis Splendor* (46 to 51) where the separation of freedom and truth takes the form of the separation of spirit from body, both separations being the result of the positivist conceptualization of each into a substantial entity. This is the result of affirming that things are the way we see them rather than the way they are in themselves. This latter is determined not by seeing, but by hearing whereby we accept the revelation, i.e., from the divine Subjectivity, that man, spirit and matter, is image of God. As the fullness of that image, Jesus Christ, resurrected bodily, exhibits that unity. The encyclical affirms that the reductive epistemology of mere conceptualization “does not correspond to the truth about man and his freedom. It contradicts the Church’s teachings on the unity of the human person, whose rational soul is *per se et essentialiter* the form of his body”<sup>48</sup>.

## IX. Restructuring and Epistemology

The overarching problem of this post-Christian moment, as we have seen, is the separation of freedom and truth leading to nihilism and chaos. Originally, freedom and truth were dimensions of man as gift of self as they were dimensions of the ontological fullness of the divine Persons as Gifts of Self. We have seen that noetically,

<sup>47</sup> J. RATZINGER, *ibid.*, p. 32.

<sup>48</sup> VS 48/3.

freedom and truth have been dislodged into separate concepts, a positivism of separate realities, as *the experience of the self* as gift was damaged by sin and the experiential knowledge of that self was darkened. The intellect has turned positivist.

The divine solution to this human tragedy is the call to faith and the command to love. They coincide in the experience of encounter with the Person of Jesus Christ. Christ confronts the human person with a call to faith which is the anthropological act of love as self gift. Let us consider it in the presentation of Matt. 16, 13 which could be expressed epigrammatically in Goethe's words: "If the Eye Were Not Solar, It Could Not Recognize the Sun".

Christ stands before Simon the fisherman and calls him to enter into a relationship with the Father through prayer ("and it came to pass as he was praying in private, that his disciples also were with him..." [Lk 9,18]). He then asks them "Who do men say the Son of Man is?" They answer "John the Baptist; and others Elias; and others Jeremias, or one of the prophets". He then asks them the impossible question, i.e., for the abstractive knowledge of categories: "But who do you say that I am?" Simon answered: "Thou art the Christ, the Son of the living God". John Paul II remarked concerning this answer: "This confession has its origin in God; it is revealed by the Father, because only the Father knows the Son. And only the Father can make human reason recognize in Christ — the Son — the Son of the living God"<sup>49</sup>.

The critical point here is that objectifying knowing cannot know the person in his unique individuality precisely because it knows from without and abstractively; and, *a fortiori*, with the Person of Christ who is known only by the Father as engendered by Him. The key to unlock the mystery to Simon's knowledge of Christ as "the Son of the living God" is that he had entered into the prayer of Jesus, having been drawn by the Father. "Peter had grasped and expressed the most fundamental reality of the person of Jesus as a result of having seen him praying in fellowship with the Father. According to Luke, we see who Jesus is if we see him at prayer. The Christian confession of faith comes from participating in the prayer

<sup>49</sup> JOHN PAUL II, *Address on the occasion of the solemnity of Sts Peter and Paul*, «L'Osservatore Romano», July 8th, 1991, p. 1.

of Jesus, from being drawn into his prayer and being privileged to behold it; it interprets the experience of Jesus' prayer, and its interpretation of Jesus is correct because it springs from a sharing in what is most personal and intimate to him"<sup>50</sup>. That is, since the Person of Christ is pure relation to the Father, and prayer is the manifestation of this relation when incarnate, then he who is led by the Father in prayer, becomes another Christ, Christ Himself, by entering into this same relation, which in point of fact is the gift of self of faith. By experiencing the christoform state of his own being as self-giving prayer, he experienced being Christ, and hence knew to say "you are the Christ, the Son of the living God".

Von Balthasar remarks that "Simon the fisherman could have explored every region of his ego prior to his encounter with Christ, but he would not have found 'Peter' there"<sup>51</sup>. If the eye is not solar, it cannot see the sun. The image of Peter — i.e. the image of trinitarian Persons, restored — is not in act in Simon. It is in act only in Christ who is the corner stone, the perfect image of God, the "Rock"<sup>52</sup>. What appears before us is the Person of Jesus Christ calling forth the fallen image that each of us is, as God walking in the garden calling for Adam after the Fall. The response to that call to enter into faith as the act of self gift, is to go through a transformation from damaged image to restored image, from Simon into Peter, from who you are now into being another Christ. To say to Jesus Christ, from subject to Subject, that "You are the Christ, the Son of the living God", is to perform the moral act which restores the damaged image to its pristine, yet new, constitution as "rock". It is called a process of *divinization* because it is the restoration of the divine image.

Let us join these two sections on anthropology and epistemology. As we saw, the real meaning of things cannot be grasped by a perceptual, abstractive and propositional kind of knowing. The reason for this is that "the supreme factor in the world is not cosmic necessity but freedom"<sup>53</sup>. Therefore, "one can

<sup>50</sup> J. RATZINGER, *Behold the Pierced One*, Ignatius Press, San Francisco 1986, p. 19.

<sup>51</sup> H. URS VON BALTHASAR, *Prayer*, Ignatius Press, San Francisco 1986, p. 60.

<sup>52</sup> See "The stone that was rejected by you, the builders, which has become the corner stone", Acts 4,11; "Christ Jesus himself as the chief corner stone", Eph. 2,20.

<sup>53</sup> J. RATZINGER, *Introduction to Christianity*, *op. cit.*, p. 112.

only comprehend the world as incomprehensible, that it must be incomprehensibility. For if the supreme point in the world's design is a freedom which bears up, wills, knows and loves the whole world as freedom, then this means that together with freedom the incalculability implicit in it is an essential part of the world. Incalculability is an implication of freedom; the world can never ... be completely reduced to mathematical logic"<sup>54</sup>.

Together with this, it is important to draw attention to the fact that the only being that one can experience subjectively as being is the self. Karol Wojtyła remarks that "in no other object of the experience of the human being are the constitutive elements of this subjectivity given to me in such an immediate and evident way as in my own self"<sup>55</sup>. One experiences the self as being precisely in the moment of free self determination. Since one cannot experience that self determination of the other in oneself, the only way that one may know the being of another subject precisely as subject is to "hear" the report of the other concerning his or her unique and incommunicable experience, as "other", in self-determining. We saw this taking place, above, where Simon son of John with the Apostles had received the report of Christ's prayer to the Father. They then entered into it with their own subjectivities so that they experienced in their subjectivities what Christ was experiencing of himself as relation to the Father.

Epistemologically, Ratzinger formulates the principles in the following terms:

1. Knowledge demands a similarity between knower and known; like is known by like. He explains that "where persons are concerned, this means that knowledge calls for a certain degree of empathy, by which we enter, so to speak, into the person or intellectual reality concerned, become one with him or it, and thus become able to understand (*intelligere = ab intus legere*)"<sup>56</sup>.

2. If the Person of Jesus Christ is pure relationality to the Father, this purity of relation becomes incarnate as the act of prayer,

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>55</sup> KAROL WOJTYŁA, *The Person: Subject and Community*, in *Person and Community*, Peter Lang, 1993, p. 221.

<sup>56</sup> J. RATZINGER, *Behold the Pierced One*, Ignatius Press, San Francisco 1986, p. 25

not as an accidental operation of the faculties of a substance, but as the very revelation of his person as gift to the Father. There can be no distinction between the prayer of Christ and his Person. We cannot separate Jesus from Christ<sup>57</sup>. The act of prayer is his very anthropology; that act is the very revelation of the Person as Subject<sup>58</sup>.

3. Therefore, in order to know that Person, one would have to become "similar" to him, i.e. to "ad-similate" oneself to him and experience that gift of self in oneself that is gift of self in Christ. This is done by a total act of the person making self similar to him who is gift of self as prayer. In a word, it is making oneself into prayer by becoming a contemplative in continuous work which is performed as gift of self. In a word, anthropology becomes epistemology in so far as one would know the Person of Christ as Subject by becoming similar to this Subject as gift of self<sup>59</sup>. This is also what is meant by faith and by morality and is the explanation of how the two are in reality one and the same thing.

<sup>57</sup> "For what faith really states is precisely that with Jesus, it is not possible to distinguish office and person; with him, this differentiation simply becomes inapplicable. The person *is* the office, the office *is* the person. The two are no longer divisible. Here there is no private area reserved for an 'I' which remains in the background behind the deeds and actions and thus at some time or other can be 'off duty'; here there is no 'I' separate from the work; the 'I' *is* the work and the work *is* the 'I'", in *Introduction to Theology*, op. cit. p. 149-150. See also Alvaro del Portillo concerning the charism of the founder of Opus Dei: "the identification of his very self with his foundational activity implied that Mons. Escriva perfected himself as a subject..." in «L'Osservatore Romano» May 27th, 1992, pp. 6/7.

<sup>58</sup> J. Ratzinger affirms that "in concentrating on 'Son' as the comprehensive interpretative category for the figure of Jesus, the Church was responding precisely to the basic historical experience of those who had been eye witnesses of Jesus' life. Call Jesus the 'Son', far from overlaying him with the mythical gold of dogma..., corresponds most strictly to the center of the historical figure of Jesus. For the entire gospel testimony is unanimous that Jesus' words and deeds flowed from his most intimate communion with the Father ... that the essential events of Jesus' activity proceeded from the core of his personality and that this core was his dialogue with the Father"; see *Behold the Pierced One*, Ignatius Press, San Francisco 1986, pp. 15-22.

<sup>59</sup> Ratzinger concludes his remarks by affirming that "the New Testament continually reveals this state of affairs and thus provides the foundation for a theological epistemology" (*Behold the Pierced One, ibid.*, p. 26).

## X. The Acting Person Resolves Moral Theories

Since God is light<sup>60</sup>, to have restored the full ontological status of man as image of God by the living *act* of faith, the lights go on and, with them, the recovery of true moral theory. The *veritatis splendor* is restored. Chapter II of the encyclical offered four areas of moral theory that had to be addressed. They are (1) the separation of freedom and truth; (2) the separation of conscience and truth; (3) the separation of intention of the good from the act (Fundamental Option); and (4) absent the ontological ground (moral object) as moral criterion, the “band-aid” approach to moral normativity by teleologism, proportionalism and consequentialism.

The inadequacy of each of these moral theories derives from a faulty anthropology which fails to see man as image of the trinitarian Persons whereby “the good” is defined in God (theonomy) as gift of self and derivatively in man as a parallel gift of self in a covenantal *act*. The counter-metaphysical quality of sin as the stunting of the self as gift *in act* and turning him/her back on self, sets the stage for each of the theories in different ways.

(1) The separation of freedom from truth is resolved in all of the above wherein the recovery of being as gift of self resolves the ontological identity of freedom and truth. Freedom and truth are both dimensions of the divine Persons as gift. Freedom is fullness of being as gift<sup>61</sup>; truth is the Person of the Logos as pure relation to the Father which is so relational that He and the Father are One God. The separation was the result of the damage to our being and the resulting rationalism which prohibits their resolution as image.

(2) Conscience is the awareness, as a recalling, a memory (an “anamnesis” [Ratzinger]) of the ontological tendencies of the image now being recovered in the struggle toward a living faith. Conscience is the spokesman of the being of the image. It is not

<sup>60</sup> 1 Jn. 1,5.

<sup>61</sup> Freedom is the state of fullness and exaltation of being. Ratzinger asserts that “only on this basis can indeed God be defined as freedom in person, because he is the totality of the possession of being.” He continues that “being like God means being like the trinitarian God”. But the trinitarian God is revealed to us as Subjects, not Objects. Hence, in an epistemology of the subject, the freedom of God is understood to be the truth of his Persons, the fullness of Being, as relations or Gifts of Self; see J. RATZINGER, *Freedom and Constraint in the Church*, in «Church, Ecumenism and Politics» 1988, p. 198.

opposed to being and truth, but grounded on it. It is a judgment grounded on an inclination, "an inner ontological tendency within man, who is created in the likeness of God, toward the divine. From its origin, man's being resonates with some things and clashes with others"<sup>62</sup>. Ratzinger call this the "anamnesis of the origin, which results from the godlike constitution of our being" and which "is not a conceptually articulated knowing, a store of retrievable contents. It is so to speak an inner sense, a capacity to recall so that the one whom it addresses, if he is not turned in on himself, hears its echo from within"<sup>63</sup>. Since the commands of the "10 Words" and the neotestamentarian Beatitudes and Commandment to love *as Christ loved* are directed to the damaged image to become itself through the authoritative teaching of the Church, conscience and being, "nature" and law, conscience and Magisterium are all ontologically and noetically intertwined.

(3) In the case of the separation of intention from acts (Fundamental Option), the root is the same amnesia and darkness concerning man as imaging as gift of self. The acts of man are reduced to triviality and at most signs and symbols of the interior intention. The fundamental option takes its model from faith. But it is precisely here where faith suffered the effects of rationalism and has been increasingly received as "a set of propositions". This is precisely the urgent solution that *Veritatis Splendor* proposes: the recovery of faith as moral and morality as faith, "a lived knowledge of Christ, a living remembrance" (anamnesis) "of his commandments, and a truth to be lived out"<sup>64</sup>. If the fundamental option is modeled on faith, faith itself is being called to find itself by gift of self as the historical obedience of Abraham, Moses, the Virgin and Jesus Christ. To consider the act as trivial or accidental is to be working with the mistaken anthropology of the image where the act must be the key to relation and that act is the self itself as given.

Finally, (4) the moral object is precisely the image as restored to full integrity as being. But the image is restored by the

<sup>62</sup> J. RATZINGER, *Conscience and Truth, Proceedings of the Tenth Bishops' Workshop*, Dallas Texas, Pope John XIII Medical-Moral Research and Education Center, Braintree, Mass. 1991, p. 20.

<sup>63</sup> J. RATZINGER, *ibid.*, p. 20.

<sup>64</sup> VS, 88.

resumption of the act of self gift. The moral object is known when the life of faith is lived and experienced as gift of self as we saw above in the assimilation of Simon Peter into the prayer of Jesus Christ and hence to Jesus Christ who is prayer. He was then able to say: "You are the Christ, the Son of the living God". By living the faith in act, the moral object becomes noetically available again, as an awareness of the full blown image in act. The splendor of the truth shines again as an absolute (person as gift of self) and dissipates the need for the rickety bridges over the abyss of relativism such as teleology, proportionalism and consequentialism. "Their load-bearing capacity (was) insufficient, precisely in view of the great moral challenges with which mankind is faced"<sup>65</sup>.

## XI. Conclusion

*Veritatis Splendor* resolves the bifurcation of freedom and truth by rediscovering them united in the divine Subjects in their fullness of Being. The truth of freedom in God is the divine Person as relation. That relation is the Person/Subject as Gift. Since man is the image of these divine Subjects, he images them as subject and hence, freedom and truth are resolved in him also as gift of self.

The separation of freedom and truth takes place in the created realm where man has damaged his subjectivity metaphysically by sin. The objectifying epistemology connatural to that setting exacerbated by the positivistic darkening of the image due to sin leaves the entire problematic on the level of the created order and the conceptualization proper to it.

*Veritatis Splendor* changes the perspective from the object to the subject. The Trinity, Christ on the Cross and the image are all to be understood on the level of an epistemology of the subject whose act is the subject giving self. It is only in this epistemological shift that the encyclical resolves freedom into the ontological truth of a subject/person whose act is the subject as gift.

170 Montrose Avenue  
South Orange, New Jersey 07079  
USA

<sup>65</sup> J. RATZINGER, *Presentation of the Encyclical 'Veritatis Splendor'*.

# S. TOMMASO, ARISTOTELE, E LA CREAZIONE

William E. CARROLL

Nel 1277 il Vescovo di Parigi, Étienne Tempier, emanò una lista di proposizioni condannate come eretiche, tra cui la tesi che il mondo è eterno.<sup>1</sup> In qualità di cancelliere dell'Università di Parigi, il vescovo era bene informato sui dibattiti sulla creazione e l'eternità del mondo che avevano furoreggiato per tutto il tredicesimo secolo. La controversia era parte del più vasto incontro tra l'eredità classica e le dottrine cristiane: un incontro tra verità basate sulla ragione e verità basate sulla fede. I trattati di Aristotele sulle scienze naturali e la metafisica, che erano stati da poco tempo tradotti, fornivano un vasto arsenale di tesi che sembravano contrarie perlomeno alle verità della cristianità. In particolare, come si poteva conciliare la tesi di Aristotele che il mondo è eterno con la tesi cristiana della creazione, la quale si riteneva significasse che il mondo è temporalmente finito, che ha, cioè, un inizio nel tempo?<sup>2</sup>

Nel 1215 il quarto Concilio Laterano aveva proclamato che Dio aveva creato tutto ciò che è, materia e spirito, terra ed angeli, dal nulla [*de nihil condidit*], e che questa creazione era avvenuta *ab initio temporis*. Se la fede afferma che il mondo ha un inizio tempo-

<sup>1</sup> Articoli 83 a 92, per esempio. Cfr. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain 1977.

<sup>2</sup> Cfr. L. BIANCHI, *L'errore d'Aristotele: La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1984.

rale, la ragione può confermare questa affermazione? Che cosa può dimostrare la ragione riguardo al fatto stesso della creazione, indipendentemente dalla questione dell'inizio temporale? Ed è poi possibile parlare di creazione senza sottintendere un universo temporalmente finito? Queste sono alcune delle questioni affrontate dai pensatori cristiani del tredicesimo secolo — ed anche i pensatori musulmani ed ebraici nei secoli undicesimo e dodicesimo — nello sforzo di venire a patti con l'eredità classica.<sup>3</sup> Fin dai suoi primi scritti su questo argomento, S. Tommaso sostiene che è possibile l'esistenza di un universo al contempo eterno e creato. Sulla base della fede, S. Tommaso sa che l'universo non è eterno. Ma egli ritiene che è filosoficamente possibile che Dio abbia creato un universo eterno. Anche se la ragione afferma l'intellegibilità di un universo eterno e creato, S. Tommaso riteneva che la sola ragione lasci irrisolta la questione se l'universo sia o non sia eterno. L'elaborazione fatta da S. Tommaso del concetto di creazione *ex nihilo*, e, in particolare, la sua visione della possibilità di un universo eterno e creato, offre, a mio parere, il miglior esempio della posizione di S. Tommaso sul rapporto tra fede e ragione. In effetti, la sua esemplare trattazione della dottrina della creazione è uno dei risultati duraturi del tredicesimo secolo. È un risultato che lo eleva al di sopra dei suoi predecessori e contemporanei. Anche se Averroè, per esempio, riteneva che un universo eterno e creato fosse probabile, egli respingeva l'idea di creazione *ex nihilo* in senso stretto. Averroè pensava che la creazione consistesse nell'eterna conversione da parte di Dio di potenzialità in enti attuali. Per Averroè, la dottrina della creazione *ex nihilo* contraddice l'esistenza di una vera causalità naturale nell'universo. Se gli effetti potessero essere prodotti dal nulla assoluto «allora qualsiasi cosa potrebbe derivare da qualsiasi altra, e non ci sarebbe nessuna rispondenza tra cause ed effetti».<sup>4</sup>

Al contrario, per S. Tommaso il mondo può essere eterno, creato *ex nihilo*, e suscettibile di comprensione scientifica. La dottrina della creazione non distrugge l'autonomia del creato: gli enti

<sup>3</sup> H. DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York 1987 e R. SORABJI, *Time, Creation, and the Continuum*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1983.

<sup>4</sup> AVERROES, *Tabafut al-Tabafut (The Incoherence of the Incoherence)* [translated by Simon Van den Bergh], Luzac and Company, London 1954, p. 452.

creati possono ed in effetti funzionano come cause secondarie, le quali possono venire scoperte dalle scienze naturali. Né l'idea di universo eterno comporta necessariamente, come alcuni hanno sostenuto, quella di universo necessario, un universo non prodotto da un libero atto creativo di Dio. Un universo eterno, creato, non avrebbe alcun primo momento di esistenza, ma avrebbe ciononostante una causa della sua esistenza.

Il maestro di S. Tommaso, Alberto Magno, negò che la ragione potesse arrivare ad una comprensione soddisfacente della creazione:

«Dicendum, quod creatio proprie est opus divinum. Nobis autem videtur mirabile, eo quod non possumus in id, quia non subiacet demonstrationi rationis: et ideo etiam Philosophi non cognoverunt ipsum, nisi forte aliquis ex dictis Prophetarum: sed per demonstrationem nullus umquam investigavit ipsum. Apud aliquos quidem inveniuntur quaedam rationes probabiles: sed non probant sufficienter: et sic procedunt primae rationes. Bene enim concedo, quod nobis mirabile, et supra nostram facultatem apparens».<sup>5</sup>

«Advertendum tamen, quod aliter quam dictum est, Philosophi sumunt creationem secundum quod dicitur in libro *De causis*, quod “prima rerum creatarum causata est”. Illi enim non dicunt esse creatum, nisi quod ante se non presupponit aliud, sicut ens et unum: quod autem ante se supponit aliquid, non dicunt esse creatum, sed factum per informationem: creationem autem secundum quod fit ex puro nihilo, per rationem cognoscere non potuerunt. Non enim cum sit creati, decurrit nisi de ente in ens, de principio scilicet in principatum, et non potest se fundare in non ente. Et ideo, ut dicit Aristoteles in primo *Physicorum*, omnes Philosophi convenerunt in hoc, quod ex nihilo nihil fit. Propter quod etiam non acceptio intellectus humani, sed articulus fidei est quod dicitur in symbolo Nicaeno: “Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae”».<sup>6</sup>

Tuttavia S. Tommaso afferma: «Non solo la fede afferma che la creazione esiste, ma la ragione lo dimostra». Questa frase è tratta dal suo *Commentario alle Sentenze di Pier Lombardo*, composto all'Università di Parigi (1254-56), durante i primi anni della sua carriera, in

<sup>5</sup> ALBERTUS MAGNUS, *In II Sent.* d. 1, a. 8 [ed. Borgnet, 27.22].

<sup>6</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De scientia mirabili Dei*, 1,13,53 [ed. Borgnet, 31,544-5].

cui S. Tommaso affronta l'argomento per la prima volta. Si tratta di un testo importante, ricco di intuizioni utili alla nostra discussione.

«Respondeo quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat... Cum autem quaelibet res, et quidquid est in re, aliquo modo esse participet, et admixtum sit imperfectioni, oportet quod omnis res, secundum totum id quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur. Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam. Unde necessarium est a primo principio omnia per creationem procedere.

Sciendum est autem quod ad rationem creationis pertinent duo. Primum est ut nihil praesupponat in re quae creari dicitur: unde in hoc ab aliis mutationibus differt, quia generatio praesupponit materiam quae non generatur, sed per generationem completur in actum formae transmutata; in reliquis vero mutationibus praesupponitur subiectum, quod est ens completum; unde causalitas generantis, vel alterantis non sic se extendit ad omne illud quod in re invenitur; sed ad formam, quae de potentia in actum educitur; sed causalitas creantis se extendit ad omne id quod est in re; et ideo creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est quod creationi praexistat, quasi non creatum.

Secundum est ut in re quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse: non quidem prioritatem temporis vel durationis, ut prius non fuerit, et postmodum sit; sed prioritatem naturae, ita quod res creata si sibi relinquatur, consequatur non esse, cum esse non habeat nisi ex influenza causae superioris. Prius enim unicuique inest naturaliter quod non ex alio habet, quam quod ab alio habet. . . .

Et secundum ista duo creatio dupliciter dicitur esse ex nihilo. Tum ita quod negatio neget ordinem creationis importatae per hanc praepositionem "ex," ad aliquid praeeexistens, ut dicitur esse ex nihilo, quia non ex aliquo praeeexistente; et hoc quantum ad primum. Tum ita quod remaneat ordo creationis ad nihil praeeexistens, natura affirmatus; ut dicatur creatio esse ex nihilo, quia res creata naturaliter prius habet non esse quam esse; et si haec duo sufficiant ad rationem creationis, sic creatio potest demonstrari, et sic philosophi creationem posuerunt.

Si autem accipiamus tertiam oportere ad rationem creationis, ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat, ut dicatur esse ex nihilo, quia est tempore post nihil; sic creatio demonstrari non potest, nec a philosophis conceditur, sed per fidem supponitur». <sup>7</sup>

<sup>7</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, resp.

Notate che S. Tommaso osserva che la creazione dal nulla va intesa in due sensi complementari, uno filosofico, l'altro teologico. In senso filosofico la creazione dal nulla vuol dire che Dio, indipendentemente da cause materiali, fa sì che tutte le cose esistano cometi radicalmente diversi da sé e tuttavia completamente dipendenti dalla Sua causalità. In questo senso filosofico la creazione ha due caratteristiche essenziali: 1) non vi è causa materiale della creazione — non vi è alcuna materia con cui Dio costruisca il mondo; e 2) il creato è naturalmente non-essere piuttosto che essere, il che significa che la creazione è completamente dipendente, per tutta la durata della sua esistenza, dalla costante causalità del creatore. Questo senso filosofico della creazione è il senso secondo cui la creazione dal nulla può essere provata dalla sola ragione, stando a S. Tommaso. Esso è anche il senso della creazione che egli ritiene Aristotele dimostri. Il senso teologico della creazione, basato sulla fede, non nega nulla di quello filosofico, limitandosi ad aggiungere ad esso la nozione che l'universo creato ha un inizio temporale. Questo senso teologico della creazione non può essere provato filosoficamente; esso è conosciuto solamente attraverso la Rivelazione.

Il secondo punto da notare, è che per S. Tommaso la dipendenza del creato dalla causa del suo essere rimane la stessa dal momento della sua creazione in poi, per tutta la sua esistenza. Il creato, in sé, è il nulla in senso letterale, e pertanto ha un bisogno costante di essere creato dal nulla. L'effetto della causalità divina, vale a dire l'essere di un ente, è lo stesso effetto per tutta l'esistenza dell'ente. Così, per S. Tommaso, la creazione non è semplicemente un evento distante: esso è la costante causazione della realtà intera di tutto ciò che esiste.

Il terzo punto è che per S. Tommaso l'espressione *ex nihilo* non implica *necessariamente*, come ritengono invece tanti altri pensatori del tredicesimo secolo, che Dio fa sì che l'essere di un ente esista temporalmente dopo il non-essere. Nel senso teologico, rivelato della creazione *ex nihilo* è vero che il mondo creato ha un inizio temporale. Ma non c'è niente nel senso filosofico della creazione *ex nihilo* che indichi che il mondo creato debba avere un inizio temporale. L'analisi della creazione elaborata da S. Tommaso si distingue da quella del suo maestro, Alberto Magno, e da quella del suo famoso collega dell'Università di Parigi, Bonaventura, entrambi i quali ri-

tenevano che *ex nihilo* significasse *post nihilum*. La genialità dell'analisi di S. Tommaso sta nella distinzione tra ciò che la fede rivela e ciò che la ragione conclude circa la creazione. È la sua esposizione del senso filosofico della creazione il tratto distintivo del suo specifico contributo al dibattito del tredicesimo secolo.

Un punto chiave dell'analisi di S. Tommaso è l'idea che la creazione non consiste in un cambiamento; non vi è alcun divenire [*fieri*] che precede l'essere della creazione. Non vi è alcuna materia preesistente, né alcuna potenzialità passiva preesistente, la quale venga trasformata nel creato. S. Tommaso riconosceva il suo debito verso Avicenna, il quale aveva distinto tra due diversi tipi di cause agente: un agente che agisce attraverso il moto, ed un agente divino che è «un donatore di essere». Nel *al-Shifa'* Avicenna afferma un senso della creazione molto importante per S. Tommaso:

«... toute chose, sauf l'un qui est par lui-même un et l'existant qui est par lui-même existant, tient son existence d'autrui. Il existe par lui mais en lui-même il n'est pas. C'est ce qui veut dire que la chose est créé, i.e., recevant l'existence d'un autre... Donc toute chose, sauf l'Un premier, existe après n'avoir pas existé eu égard à elle-même».<sup>8</sup>

Questo agente divino necessita unicamente del potere di creare, e niente altro. Limitatamente agli agenti naturali è vero che qualcosa non può essere prodotta da niente; vale a dire che qualsiasi cambiamento richiede un qualcosa di preesistente che viene cambiato: ogni cambiamento implica una causa materiale. Come osserva S. Tommaso nella *Summa contra Gentiles*: «La posizione propria dei filosofi che sostengono che nulla viene fatto dal nulla... è vera per quanto riguarda quel tipo di fare che essi hanno in mente». Ma è un errore risalire dal tipo di cambiamenti esperiti nel mondo fino all'origine ultima di tutte le cose, e concludere affrettatamente che tutto è stato fatto da qualcosa di esistente. Alcuni filosofi, come Aristotele, almeno stando a S. Tommaso, erano capaci di penetrare profondamente nell'origine delle cose e pertanto capaci di considerare «il procedere di tutto l'essere creato da una singola causa prima... [E] in questo procedere di tutto l'essere da Dio, a nessuna co-

<sup>8</sup> AVICENNE, *La Métaphysique du Shifa'* (trad. dall'arabo di Georges C. Anawati), J. Vrin, Paris 1978, vol. 2, pp. 83-84.

sa è possibile l'essere fatta da un'altra cosa precedentemente esistente; altrimenti essa non sarebbe stata creata nella sua interezza». L'indagine sull'origine ultima di tutte le cose è «compito non del filosofo della natura, ma del metafisico, che studia l'essere universale»,<sup>9</sup> incluso cose che nulla hanno a che fare col movimento.

La creazione *ex nihilo* non contraddice i principi della fisica aristotelica. Questi principi riguardano il cambiamento e le cose che cambiano, e la creazione non è un cambiamento; è la dipendenza metafisica di un ente dal suo creatore per la sua stessa esistenza. La distinzione tra creazione e cambiamento appare frequentemente negli scritti di S. Tommaso, così come in quelli di altri dei maggiori pensatori del tredicesimo secolo. È una distinzione cruciale, forse la distinzione cruciale da cui dipende tutta l'analisi di S. Tommaso.

Nel lungo quinto articolo sullo stesso argomento contenuto nel suo *Commentario alle Sentenze*, S. Tommaso affronta per la prima volta la questione dell'eternità del mondo. Egli presenta quattordici tesi contro l'eternità del mondo e nove tesi a favore. Ricalcando da vicino l'analisi di Maimonide, S. Tommaso individua tre posizioni generali: 1) che sia Dio che il mondo siano eterni; 2) che il mondo non sia eterno, anzi che non possa essere eterno a causa della contraddizione presente nella nozione stessa di un mondo eterno e creato; e 3) che il mondo non sia eterno, ma che questo fatto possa essere conosciuto solo attraverso la fede, e non attraverso ragione. Nella sua analisi di queste tre posizioni, S. Tommaso fornisce un altro eccellente esempio della sua comprensione del rapporto tra ragione e fede.

Le tesi che sostengono la conclusione che il mondo è eterno — tesi che troviamo nella loro forma più sofisticata in Aristotele — si basano sui concetti di moto e tempo. Se il moto richiede una realtà sottostante che si muova, deve esserci sempre un soggetto soggiacente. Poiché il moto deve essere sempre preceduto da un moto precedente, non vi può essere nessun moto primo assoluto; pertanto il moto deve essere eterno. Se il moto è eterno, ciò che si muove deve essere eterno. Una conclusione simile si raggiunge considerando la natura del tempo. E poiché dall'affermazione che vi è un inizio assoluto del tempo e del moto derivano delle contraddizioni, bisogna

<sup>9</sup> S. TOMMASO, *Summa contra Gentiles*, II, 36,7.

concludere che essi non hanno inizio; bisogna concludere cioè che l'universo è eterno.

La risposta di S. Tommaso alla tesi a favore dell'eternità del mondo basata sull'impossibilità dell'esistenza di un moto primo, è che tale tesi è valida *solo* se si ritiene che il moto origini sempre e solo dal moto stesso. La creazione non è un movimento, e pertanto il venire-ad-esistere iniziale del mondo — la sua creazione — potrebbe voler dire che vi è un inizio assoluto del moto, e pertanto del tempo, un inizio che non è il risultato di un moto precedente, ma della creazione.

La seconda posizione esaminata da S. Tommaso è che il mondo non può essere eterno *perché* è stato creato, e, pertanto, che sia la ragione che la fede devono affermare che il mondo non può essere eterno. Le principali tesi filosofiche volte a dimostrare che il mondo deve aver avuto un inizio temporale si basano sull'impossibilità di una infinità attuale. Se il mondo fosse eterno, dovremmo concludere che vi è stato un numero infinito di giorni passati. Ma una infinità attuale sarebbe assurda, poiché implicherebbe l'impossibilità di arrivare al presente, dal momento che si dovrebbe partire da un giorno infinitamente lontano nel passato, e attraversare serie infinite è impossibile. S. Tommaso, seguendo Aristotele, accetta l'idea che una infinità attuale è impossibile, ma, con Aristotele, negherebbe che questa tesi si applichi ai giorni passati. Una serie in cui ogni membro dipenda essenzialmente da un altro — e cioè, in cui la realtà di una cosa dipenda per la sua stessa esistenza, durante la sua esistenza, da un'altra — una tale serie non può essere infinita, non può non avere un primo membro. Ma i giorni passati, come le generazioni passate, esistono in una successione in cui il singolo giorno, così come il singolo essere umano, non dipende da un giorno precedente, o da un essere umano precedente, per la sua esistenza *attuale*. I membri di una tale serie consecutiva sono ordinati accidentalmente l'uno rispetto all'altro e pertanto non devono per forza esistere — qui e ora [*totum simul*], per così dire — perché un membro qualsiasi della serie esista. Sia S. Tommaso che Aristotele ritengono che una tale serie non-essenziale non richieda un primo membro, ed una infinità di giorni passati costituirebbe appunto una di queste serie non-essenziali.

È importante distinguere tra due posizioni correlate che, nel

*Commentario alle Sentenze*, S. Tommaso tratta insieme. Una cosa è sostenere che un mondo eterno è impossibile a causa delle contraddizioni derivanti dall'affermare l'esistenza di infinità attuali. Altra è sostenere che un mondo eterno e creato è impossibile a causa di ciò che essere creato significa. In opere più tarde, specialmente nel *De aeternitate mundi*, S. Tommaso fa una netta distinzione tra queste due posizioni, osservando che:

«In hoc ergo tota consistit quaestio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam et non habere durationis principium, repugnent ad invicem, vel non». [77-80]

Anche se Alberto Magno e Bonaventura discutono le tesi contrarie all'universo eterno basate sull'impossibilità di una infinità attuale, la loro obiezione principale deriva da ciò che loro ritengono significativi essere creato;<sup>10</sup> essi sostengono, infatti, che il venire creati richiede un inizio temporale della creazione. È questa la tesi secondo la quale il mondo non può essere eterno *perché* è stato creato, o, in altre parole, che la creazione e l'eternità sono incompatibili. Essere creati significa avere esistenza dopo la non-esistenza, e pertanto la creazione deve avere un inizio temporale. Come abbiamo visto, S. Tommaso distingue un senso teologico ed uno filosofico della creazione. Il senso filosofico della creazione non richiede che un ente abbia una esistenza temporale *dopo* la non-esistenza. Così egli osserva nel *De aeternitate mundi*: «ergo causatum eius [Dio] potest poni semper eo posito, et ita non est necessarium quod duratione precedat».

La terza posizione, stando a S. Tommaso, è propria di coloro che dicono che tutto ciò che esiste, eccetto Dio, ha cominciato ad essere; ma, tuttavia, il fatto che il mondo abbia avuto un inizio non può essere dimostrato, ma solo creduto e sostenuto sulla base della Rivelazione divina. S. Tommaso scrive: «Sono d'accordo con questa posizione. Non credo che esista una prova dimostrativa su questa questione, proprio come non ve ne è nessuna sulla Trinità anche se è impossibile che la Trinità non esista...»<sup>11</sup>. Qui nel *Commentario alle*

<sup>10</sup> S. BALDNER, *St. Bonaventure on the Temporal Beginning of the World*, «The New Scholasticism» 63/2 (1989) 206-228.

<sup>11</sup> S. TOMMASO, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, resp.

*Sentenze*, S. Tommaso attribuisce questa posizione ad Aristotele, sostenendo che Aristotele «stesso non aveva mai inteso dimostrare... [l'eternità del mondo]». Un decennio più tardi, quando S. Tommaso scrive la *Summa theologiae*, egli sosterrà che Aristotele non sostiene l'eternità del mondo. È solo dopo il suo vasto commentario alla *Fisica* di Aristotele, completato nei intorno al 1269, che S. Tommaso ammetterà, forse riluttantemente, che non è vero che Aristotele non sostenga di aver dimostrato l'eternità del mondo. In quel commentario, S. Tommaso individua l'errore di Aristotele e lo corregge. Ma S. Tommaso giunge alla conclusione che Aristotele afferma che l'universo è sia creato che eterno:

«Sicut igitur aliqua sunt semper vera et tamen habent causam suae veritatis, ita Aristoteles intellexit quod essent aliqua semper entia, scilicet copora caelestia et substantiae separatae, et tamen haberent causam sui esse. Ex quo patet quod quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credidit quod Deus non sit causa essendi ipsi mundo, sed causa motus eius tantum, ut quidam dixerunt».<sup>12</sup>

In un trattato più tardo, *De substantiis separatis* [c. 9], S. Tommaso osserva che Aristotele non dice che le sostanze immateriali ed i corpi celesti non sono creati [*increata*], ma che Aristotele devia dalla fede solo dicendo che «essi sono sempre esistiti [*semper fuisse*]». In varie occasioni S. Tommaso offre una breve storia dell'indagine sull'origine del mondo, ed in ciascun caso, per esempio nel suo *De potentia Dei*, egli sostiene che Aristotele era stato capace di arrivare a «considerare l'essere universale stesso, e pertanto... a sostenere l'esistenza di una qualche causa universale delle cose, una causa dalle quali tutte le altre cose vengono ad essere [*a qua omnia alia in esse prodirent*]».

Abbiamo la tesi specifica attribuita da S. Tommaso ad Aristotele:

«Secunda ratio est, quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu

<sup>12</sup> S. TOMMASO, *In VIII Phys.*, lectio 3, 996.

remotiori vel propinquiori ad aliquid unum: si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur; sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principium in omnibus calidis. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens: quod ex hoc probatur, quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant. Et haec est probatio Philosophi [in II *Metaph.*].<sup>13</sup>

S. Tommaso mette insieme qui due diverse tesi di Aristotele: la prima è una tesi sulla partecipazione tratta dalla *Metafisica* 2.1 (993b23-27), una variante della quale si trova nel primo paragrafo dell'estratto dal *Commentario alle Sentenze* da noi già esaminato; la seconda, la tesi sul moto secondo la quale vi è un primo motore immobile [da "*quod ex hoc probatur...*"], è tratta dai libri sette ed otto della *Fisica*. Attraverso la seconda tesi, S. Tommaso dimostra l'esistenza di un essere assolutamente perfetto e vero; attraverso la prima, egli dimostra che tutte le cose partecipano dell'essere assolutamente perfetto e vero. Possiamo vedere questo argomento, in forma più esplicita, in un altro brano del *Commentario*:

«Aliter [che c'è un solo primo principio] apparet ex ipsa rerum natura. Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cuiuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cuiuslibet rei possit intelligi etiam non intelligendo de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant, et oportet devenire ad aliquid cuius natura sit ipsum suum esse; alias in infinitum procederetur, et hoc est quod dat esse omnibus, nec potest esse nisi unum, cum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam; unitas enim causati requirit unitatem in causa per se; et haec est via Avicennae, VIII *Metaphysicorum*». <sup>14</sup>

La prova aristotelica della creazione di S. Tommaso non esiste nell'opera di Aristotele, come sostiene S. Tommaso, ma è nondimeno una

<sup>13</sup> S. TOMMASO, *De potentia Dei*, q. 3, a. 5., resp.

<sup>14</sup> S. TOMMASO, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, resp.

prova costruita su principi aristotelici. La tesi sul moto e la tesi sulla partecipazione sono tesi realmente aristoteliche, anche se S. Tommaso le interpreta in senso più lato di quanto avrebbe fatto Aristotele. S. Tommaso può considerarsi un allievo fedele di Aristotele riguardo alla questione della creazione perché egli è attento a distinguere sempre la questione della creazione del mondo *ex nihilo* da quella del suo inizio temporale.

S. Tommaso d'Aquino afferma la sostanziale continuità tra la concezione cristiana della creazione e la metafisica aristotelica. Molti studiosi moderni parlano di una filosofia della creazione distintivamente cristiana, basata su di una riflessione metafisica sul passo dell'Esodo in cui Dio si rivela come «Io sono colui che è». Étienne Gilson, per esempio, pensava che una *Christian philosophy* sia fondata sull'ispirazione dal passo dell'Esodo. Gilson riteneva che Aristotele non potesse affermare l'identificazione di Dio con *ipsum esse*.<sup>15</sup> La distinzione tra essenza ed esistenza, al centro della metafisica tomista, non è trovata nel pensiero aristotelico. In più, per Gilson, «jamais pourtant S. Thomas n'attribue la notion de création au Philosophe».<sup>16</sup>

Ma S. Tommaso ritiene che la sola ragione, senza il supporto della Rivelazione, arrivi ad un senso filosofico della creazione come causa assoluta dell'esistenza di tutte le cose. In più, egli attribuisce questa intuizione ad Aristotele. Tale attribuzione, a dispetto dei problemi che pone agli studiosi di Aristotele, i quali negano che il suo dio potesse essere una causa ultima efficiente dell'essere, dimostra la comprensione da parte di S. Tommaso del legame tra eredità razionale classica e fede cristiana.

Cornell College  
Department of History  
600 First Street West  
Mount Vernon, Iowa 52134

<sup>15</sup> E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1944<sup>2</sup>, p. 51.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 69.

# UNA LETTURA SULLA DOTTRINA DELLA GRAZIA NEL CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA

Catalina BERMÚDEZ MERIZALDE

---

**Sommario:** I. Il contesto della dottrina sulla grazia nella parte terza: *La vita in Cristo*. - II. Il Catechismo della Chiesa Cattolica alla luce del Catechismo Romano. - III. La grazia e la giustificazione nel Catechismo della Chiesa Cattolica e nel Concilio di Trento.

---

Il trattato *De Gratia* viene legato tradizionalmente alla vita morale. Così lo troviamo nella *Summa Theologiae* di San Tommaso e nella manualistica classica, incentrato sulle proprietà e sulle suddivisioni della grazia creata. In esso i temi più studiati sono i rapporti fra la grazia e la giustificazione, il peccato, la grazia e la predestinazione, grazia e libertà, grazia e virtù infuse, il merito, ecc.

Il nuovo Catechismo presenta a prima vista la stessa impostazione e la tematica tradizionale, ma in una prospettiva nuova. La Commissione redazionale ha creduto opportuno, seguendo la tradizione catechetica precedente, di scegliere lo schema dei dieci comandamenti, che costituiscono, per la catechesi, il modello fondamentale dell'insegnamento morale. Si voleva dare un'interpretazione concreta e dinamica della morale cristiana, nel contesto della storia della salvezza. Per questo, era necessario porre i comandamenti nel contesto cristiano, in cui il Nuovo Testamento e la Tradizione li leggono: il Discorso della Montagna, i doni dello Spirito Santo, la dottrina delle virtù, del peccato e della giustificazione,

della Legge e del Vangelo<sup>1</sup>. Così appariva più chiaro che, anche nella morale cristiana, il primato apparteneva a Dio e alla sua grazia.

Il proposito di queste pagine è di offrire alcune tracce, alcuni spunti di riflessione, che servano di cornice e di contesto previo a una lettura teologica del trattato *De Gratia* del nuovo Catechismo. L'analisi si realizza principalmente a livello strutturale, ma anche riguardo al contenuto, mediante il confronto con il Catechismo Romano e con il decreto dogmatico della sessione VI del Concilio di Trento.

L'esposizione si sviluppa secondo tre punti: 1) il contesto della dottrina sulla grazia nella parte terza: La vita in Cristo; 2) il Catechismo della Chiesa Cattolica alla luce del Catechismo Romano; 3) la grazia e la giustificazione nel Catechismo della Chiesa Cattolica e nel Concilio di Trento.

In questo modo cerchiamo di approfondire un aspetto che può sembrare forse meno rilevante — poiché è previo dal punto di vista metodologico —, ma che si rivela di una grande portata teologica per una adeguata comprensione della forte unità dottrinale che caratterizza questo Catechismo, e che si riflette, come vedremo, nella dottrina sulla grazia.

## I. Il contesto della dottrina sulla grazia nella parte terza: La vita in Cristo

La parte morale del Catechismo presenta al lettore dei titoli molto significativi, che racchiudono una precisa chiave di lettura e rispecchiano una determinata intenzione nella mente dei redattori: la parte terza — intitolata *La vita in Cristo* — è divisa in due sezioni: *La vocazione dell'uomo: la vita nello Spirito* e *I dieci Comandamenti*.

Da una parte, si vuole sottolineare, il *primato della grazia* nel disegno divino sull'uomo — rivestito, sin dalla creazione, di una altissima dignità —, che trova compimento nella vocazione alla beati-

<sup>1</sup> Cf. CARD. J. RATZINGER, *Introduzione al nuovo Catechismo della Chiesa Cattolica*, in «Ambrosius» 2 (1992) 116; sulla convenienza dello schema dei Comandamenti nella parte terza del Catechismo, vid. G. GATTI, *L'utilizzazione del Decalogo nel Catechismo della Chiesa cattolica*, in «Salesianum» 56 (1994) 126-128.

tudine divina<sup>2</sup>. Dall'altra, si vogliono dare le basi per una risposta cattolica alle principali questioni e ai problemi morali, da cui si sviluppano le diverse linee della teologia morale.

I temi della sezione prima costituiscono la struttura portante delle verità antropologiche fondamentali della morale cristiana, che si ispira, oltre che alla *Gaudium et Spes*<sup>3</sup>, soprattutto alla *Summa Theologiae* di S. Tommaso d'Aquino. Questa è stata una scelta pienamente consapevole e valida per conciliare i temi della libertà dell'uomo e della grazia divina, che cooperando sono sufficienti a condurre ogni uomo verso il fine ultimo a cui è chiamato: la santità<sup>4</sup>.

Come spesso si è ribadito sulla pubblicazione del Catechismo, la vita morale non è riducibile a mero codice di prescrizioni e proibizioni, ma costituisce una vera e propria vocazione di grazia e di identificazione con Gesù Cristo e con i misteri della sua vita. Come si afferma nell'Enciclica *Veritatis Splendor*, la Chiesa sa che «proprio sulla strada della vita morale è aperta a tutti la via della salvezza»<sup>5</sup>.

Il punto di partenza della parte terza è la vocazione dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio, alla beatitudine, così come

<sup>2</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica, testo integrale e commento teologico*, Piemme, 1993, n. 1700; al riguardo vid. commento di S. PRIVITERA, *ibidem*, p. 951 ss; d'ora in poi il Catechismo sarà citato con la sigla CCC.

<sup>3</sup> Sul parallelismo esistente tra questa sezione del CCC e la *Gaudium et Spes*, vid. A. Chapelle, *La vie dans le Christ, Le Catéchisme de l'Église catholique*, in «Nouvelle Revue Théologique» 115 (1993) 173-174.

<sup>4</sup> Cf. C. VON SCHÖNBORN, *Il mistero trinitario come filo conduttore*, in AA. VV., *Il Catechismo del Vaticano II. Introduzione al Catechismo della Chiesa Cattolica*, ed. Paoline, Milano 1993, p. 62; al riguardo commenta R. Coggi: «È noto che l'apporto più originale che S. Tommaso ha dato alla teologia riguarda la sistematizzazione della morale, e quindi le sue citazioni in questo campo sono in un certo senso le più significative, perché in esse traspare non soltanto il grande erede della tradizione, ma anche il pensatore originale e innovatore. Ebbene, si può dire che la massima concentrazione di riferimenti tomistici del Catechismo si ha proprio nelle pagine consacrate alla morale generale. Anzi, qui non si può fare a meno di rilevare che, al di là delle citazioni, è tutta l'ispirazione di questa parte che proviene decisamente da S. Tommaso» (R. COGGI, *S. Tommaso nel nuovo Catechismo*, in «Sacra Doctrina» 38 (1993) 307).

<sup>5</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis Splendor*, n. 3; in essa troviamo anche un riferimento esplicito al legame esistente fra il nuovo Catechismo e l'Enciclica: «Se questa Enciclica, da tanto tempo attesa, viene pubblicata solo ora, lo è anche perché è apparso conveniente farla precedere dal 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"» (*ibidem*).

la parte prima inizia col tema della ricerca della felicità. Viene poi sviluppato il meccanismo del libero agire dell'uomo: la libertà stessa, senza la quale non vi è responsabilità, e quindi gli atti buoni e cattivi; la coscienza morale, giudizio portato dalla ragione sui nostri atti; le virtù umane derivanti da molteplici atti buoni ripetuti, e le virtù teologali infuse da Dio; infine gli atti sbagliati, i peccati. L'ottica comunitaria dell'agire umano viene successivamente sviluppata alla luce della *Gaudium et Spes* e dei documenti pontifici<sup>6</sup>.

In effetti, l'uomo chiamato alla beatitudine, ma ferito dal peccato, ha bisogno della salvezza di Dio. L'aiuto divino gli viene dato in Cristo, per mezzo della legge che lo dirige e della grazia che lo sostiene<sup>7</sup>.

Con l'espressione *La vita in Cristo*, si vuole affermare che «ciò che la fede confessa, i sacramenti lo comunicano»<sup>8</sup>. Questa formula, ricca di significato, riassume le due parti precedenti e introduce la terza. In questo modo si afferma che l'uomo può realizzare pienamente la vocazione alla quale è chiamato: «Riconoscendo nella fede la loro nuova dignità di figli di Dio in Cristo (I parte), i cristiani ricevono nei sacramenti (II parte) la grazia e i doni del Suo Spirito, che li rendono capaci di questa vita nuova (III parte)»<sup>9</sup>.

È questa la chiave di lettura per la sezione seconda della terza parte (i Comandamenti): la certezza della potenza di Dio, che donandoci la grazia ci fa diventare capaci di imitare e rivivere la vita di Cristo, e perciò di compiere la sua Legge<sup>10</sup>.

Bisogna però dire che la distinzione tra le due sezioni non si esaurisce nella differenza tra morale generale e speciale. Racchiude e rispecchia anche altre distinzioni fondamentali, come quella tra natura e grazia, tra Antico e Nuovo Testamento, alla luce della Tradizione viva della Chiesa<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Cf. C. VON SCHÖNBORN, *Il mistero*, cit., p. 61; CCC 1700.

<sup>7</sup> Cf. CCC 1949.

<sup>8</sup> CCC 1692.

<sup>9</sup> CCC 1692.

<sup>10</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis Splendor*, n. 22.

<sup>11</sup> A. Chapelle, nel suo articolo sopra citato, analizza dettagliatamente questo argomento, e conclude: «Suivant la troisième partie du Catéchisme, la vie dans le Christ opère constamment cette synthèse organique entre le mouvement gracieux de la nature humaine vers la communion divine d'une part et l'accomplissement des Écritures et des Promesses d'autre part. (...) La place accordée par le Catéchisme à la réflexion anthropologique (sect.

## II. Il Catechismo della Chiesa Cattolica alla luce del Catechismo Romano

Il Catechismo della Chiesa Cattolica è stato concepito come l'esposizione organica di tutta la fede cattolica<sup>12</sup>. È significativo come la Costituzione *Fidei Depositum* rileva la sua organicità e l'intimo legame tra le quattro parti del CCC: «La Liturgia è essa stessa preghiera; la confessione della fede trova il suo giusto posto nella celebrazione del culto. La grazia, frutto dei sacramenti, è la condizione insostituibile dell'agire cristiano così come la partecipazione alla Liturgia della Chiesa richiede la fede. Se la fede non si sviluppa nelle opere, è morta, e non può dare frutti di vita eterna»<sup>13</sup>.

Questa unità organica viene messa in evidenza dallo stesso contenuto dottrinale che, a sua volta, risponde ad un altro aspetto, che possiamo chiamare *criterio strutturale*. Infatti, il Catechismo «riprende "l'antico" ordine, quello tradizionale, già seguito dal Catechismo di S. Pio V, articolando il contenuto in quattro parti: il Credo, la Sacra Liturgia, con i sacramenti in primo piano; l'agire cristiano esposto a partire dai Comandamenti; ed infine la preghiera cristiana. Ma, allo stesso tempo, il contenuto è spesso espresso in un modo "nuovo", per rispondere agli interrogativi della nostra epoca»<sup>14</sup>.

Il piano strutturale del CR risponde perfettamente alla tradizione catechetica dell'epoca, che risale alle origini stesse della Chiesa. La catechesi si era, da sempre, sviluppata intorno a quattro pilastri: il simbolo, i sacramenti, il decalogo, il Padre nostro<sup>15</sup>.

Nonostante la lunga tradizione catechetica, il CR introduce una correzione in essa e adopera una peculiare maniera di concatenare questi argomenti tradizionali. L'*ordo docendi* consiste nel collocare la dottrina sui sacramenti, non più nell'articolo della *Comunione dei Santi*, ma dopo il Simbolo della fede, e prima del Decalogo; anzi, *tra* il Simbolo e il Decalogo. Questo schema ha un grande sen-

---

D) et à l'interprétation authentique des commandements divins (sect. II) attestée avec cohérence la plénitude inscrite dans la plus simple de nos actions» (A. CHAPPELLE, *cit.*, p. 173).

<sup>12</sup> Cf. CCC, prefazione n. 18; i riferimenti al Catechismo Romano saranno fatti con la sigla CR.

<sup>13</sup> GIOVANNI PAOLO II, Cost. *Fidei Depositum*, n. 3.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Cf. P. RODRÍGUEZ, *El sentido de los sacramentos según el Catechismo Romano* in «Scripta Theologica» 9 (1977) 955.

so teologico e un concreto messaggio catechetico, che consiste nel cogliere i fondamenti dell'economia rivelata e nel trasmetterli con rigore teologico, mettendo anche in evidenza la stretta connessione esistente tra il Credo e i sacramenti. In effetti, la dottrina su questi ultimi è, nel CR, come uno sviluppo di quanto si era già detto nel contesto ecclesiologicalo sulla *Communio Sanctorum*, intesa a sua volta, come *Communio sacramentorum*<sup>16</sup>.

Il patrimonio tradizionale della dottrina è stato ordinato, dunque, a partire da una fondamentale convinzione: le opere di giustizia indicate nel Decalogo — le opere dell'amore —, derivano dalle virtù che ci vengono date e possono essere recuperate e accresciute mediante la celebrazione dei sacramenti. Così i sacramenti appaiono come *il ponte* che permette all'uomo e alla Chiesa di passare dalla fede alle opere della fede<sup>17</sup>.

Riguardo alla dottrina sulla grazia nel CR, l'esposizione dottrinale generale si trova nel capitolo sul battesimo (parte II, capitolo 2°); vi sono inoltre, dei riferimenti specifici quando si parla degli effetti di ciascun sacramento.

Nella mente teologica dei redattori c'era dunque una concezione della giustificazione identica a quella esposta dal Concilio Tridentino: essa veniva unita ai sacramenti, specialmente al Battesimo e alla Penitenza, che fanno dell'uomo una creatura nuova con il dono della grazia, delle virtù e dei doni dello Spirito Santo<sup>18</sup>.

Il motivo di questa concezione è chiaro: prima di proporre al cristiano ciò che deve fare, il Catechismo vuole spiegargli chi è e come è (...). «Solo se conosce la potenza spirituale che gli deriva dal suo essere in Cristo attraverso lo Spirito Santo, il credente può abbracciare, con animo fiducioso (...) il programma di esistenza cristiana che gli verrà proposto nei Comandamenti»<sup>19</sup>.

Questa visione teologica e strutturale è alla base del Catechi-

<sup>16</sup> Cf. P. RODRÍGUEZ, *Attualità del Catechismo Romano*, in L. ANDRIANAPOLI, *Il Catechismo Romano commentato*, Ares, Milano, 1983, p. XVI.

<sup>17</sup> Cf. P. RODRÍGUEZ, *Attualità*, cit., p. XV-XVIII; cf. A. AMATO, *Una lunga tradizione di catechismi. Dal "Catechismus ad parocos" al Catechismo della Chiesa cattolica*, in «Seminarium» 33 (1993) 163.

<sup>18</sup> Cf. C. VON SCHÖNBORN, *Il mistero*, cit., p. 55.

<sup>19</sup> P. RODRÍGUEZ, *Attualità*, cit., p. XIX; anche il Concilio Vaticano II, nella *Lumen Gentium*, n. 11 presenta le opere del cristiano in stretta connessione causale con la vita sacramentale.

smo della Chiesa Cattolica. Qui la dottrina sui sacramenti si trova nella parte seconda, in stretta connessione con l'articolo ecclesiologico sulla *Communio Sanctorum*, e la si può considerare come il suo sviluppo teologico<sup>20</sup>.

In rapporto alla morale, la grazia e i sacramenti costituiscono «la condizione insostituibile dell'agire cristiano (...), necessaria per sostenere i figli di Dio nel loro agire»<sup>21</sup>. Perciò, anche se troviamo abbondanti riferimenti sulla grazia nel trattato sui sacramenti<sup>22</sup>, la dottrina generale è stata inserita nel contesto della morale, e precede l'esposizione sul Decalogo.

Si tratta dunque del «fondamento sacramentale» della morale cristiana, o in altre parole, del *primato della grazia* nell'agire cristiano: «senza la dottrina dei sacramenti che precede e che comprende l'insegnamento della Chiesa sulla giustificazione, i precetti del Decalogo sembrano essere superiori alle possibilità umane. Ma il considerarli con il supporto della fede e dei sacramenti è motivo di fiducia e di forza»<sup>23</sup>.

### III. La grazia e la giustificazione nel Catechismo della Chiesa Cattolica e nel Concilio di Trento

Iniziamo ora l'analisi dell'articolo due (sezione prima della terza parte), riguardante il tema *della Legge e della Grazia*, che viene trattato nel suo insieme sottolineando così il rapporto esistente tra legge e grazia nella storia della salvezza, nella Rivelazione<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> È quanto scaturisce direttamente dalla esposizione sulla Comunione dei Santi, nei numeri 946 a 950 del CCC; «Il termine “comunione dei santi” ha pertanto due significati, strettamente legati: “comunione alle cose sante [*sancta*]” e “comunione tra le persone sante [*sancti*]”» (CCC 948); «La comunione dei santi significa questa unione operata dai sacramenti (...) Il nome di “comunione” conviene a tutti i sacramenti in quanto ci uniscono a Dio»» (*Catechismo Romano*, 1, 10, 24, in CCC n. 950); cf. S. PIÉ I NINOT, *La Comunione dei Santi*, in *Catechismo della Chiesa Cattolica, testo e commento teologico*, cit., pp. 801-804.

<sup>21</sup> GIOVANNI PAOLO II, Cost. *Fidei Depositum*, n. 3.

<sup>22</sup> Cf. CCC pte II, nn. 1129, 1213-1216, 1262-1266, 1302, fra tanti altri.

<sup>23</sup> P. RODRÍGUEZ ed altri (edd.), *Catechismus Romanus*, Vaticano-Pamplona 1989, p. XXVI.

<sup>24</sup> Questo rapporto viene commentato nella Enc. *Veritatis Splendor*: «Solo in questa vita nuova (vita in Cristo) è possibile la pratica dei comandamenti di Dio (...): la giustizia che la Legge esige, ma non può dare a nessuno, ogni credente la trova manifestata e concessa dal Signore Gesù» (n.23).

In effetti, la Legge nuova è la *grazia dello Spirito Santo*, data ai fedeli in virtù della fede in Cristo<sup>25</sup>; è chiamata *legge d'amore*, perché fa agire in virtù dell'amore che lo Spirito Santo infonde, più che sotto la spinta del timore<sup>26</sup>; è una *legge di grazia*, perché, per mezzo della fede e dei sacramenti, conferisce la forza della grazia per agire; è anche una *legge di libertà* che ci fa passare dalla condizione di servi a quella di amici di Cristo<sup>27</sup>.

Subito dopo l'esposizione sulla Legge, l'articolo 2 continua con la dottrina sulla *Giustificazione e la Grazia*. Con una notevole capacità di sintesi, troviamo una ricca e sistematica esposizione della dottrina cattolica, senza la pretesa di essere esaustiva. L'esposizione è centrata sui temi tradizionali, in piena sintonia con le categorie paoline e agostiniane.

La fonte d'ispirazione è, senza dubbio, il famoso e mai superato decreto sulla Giustificazione della sessione VI del Concilio di Trento, tuttora considerato come il suo capolavoro<sup>28</sup>.

Infatti, possiamo rilevare nel CCC delle notevoli affinità di contenuto con questo decreto, seppure con una concettualizzazione diversa, e senza adottare la sua sistematizzazione. Nel nuovo Catechismo si cerca di armonizzare l'esposizione dottrinale di taglio personalistico, propria del Concilio Vaticano II, con una antropologia tradizionale più vicina all'impostazione del Concilio di Trento. Lo stile dell'articolo, in genere, risponde al carattere catechetico del testo e si esprime mediante un linguaggio *esistenziale* associato a questa finalità. Non manca, però, qualche volta, il ricorso al linguaggio metafisico di risonanza tomistica, anche se il nome di S. Tommaso non compare esplicitamente.

La dottrina gira e si sviluppa attorno alla dinamica propria *dell'economia della salvezza*, e ne costituisce come una sorta di *filo conduttore* che struttura in modo intrinseco il trattato: la giustificazione mediante la grazia è un intreccio organico delle azioni di Dio

<sup>25</sup> Cf. CCC 1966.

<sup>26</sup> Cf. CCC 1972.

<sup>27</sup> Cf. CCC 1985.

<sup>28</sup> Cf. J. COLLANTES (a cura di), *La fede della Chiesa Cattolica*, Libreria ed. Vaticana, 1993, pp. 671-675; le citazioni sul Concilio di Trento, ses. VI, saranno fatte in base alla numerazione di questa opera; cf. Denzinger-Schönmetzer, nn. 1528-1583.

in Cristo e nello Spirito, e dell'uomo che è chiamato a parteciparvi liberamente attraverso i sacramenti della Chiesa<sup>29</sup>.

In entrambi i casi — Concilio di Trento e CCC —, il motivo-guida di tutta l'elaborazione è la priorità assoluta e costante della grazia nel processo interiore di giustificazione e di santificazione dell'uomo; in esso la cooperazione della libertà umana è richiesta e possibile poiché è una cooperazione «donata», cui la libertà stessa è liberata e potenziata dalla grazia divina.

Il CCC mette subito in risalto l'aspetto interiore della giustificazione nei paragrafi I e II dell'articolo: «La grazia dello Spirito Santo ha il potere di giustificarci, cioè di mondarci dai nostri peccati e di comunicarci la “giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo” (Rm 3, 22)»<sup>30</sup>. «La prima opera della grazia dello Spirito Santo è la *conversione*, che opera la giustificazione (...). Sotto la mozione della grazia, l'uomo si volge verso Dio e si allontana dal peccato, accogliendo così il perdono e la giustizia dall'Alto»<sup>31</sup>. E poi, citando il decreto tridentino afferma: «La giustificazione... non è una semplice remissione dei peccati, ma anche santificazione e rinnovamento dell'uomo interiore»<sup>32</sup>.

Così, con l'espressione paolina dell'*uomo interiore*<sup>33</sup>, adoperata nei due documenti diverse volte, si vuol segnalare la profondità dell'azione trasformante della grazia che non si riduce soltanto alla remissione dei peccati, ma che implica soprattutto l'azione dello Spirito Santo che, come *Maestro interiore*, dà vita all'uomo<sup>34</sup>, e lo rende partecipe della vita di Dio, introducendolo nell'intimità della vita trinitaria. Mediante la sua grazia «il cristiano partecipa alla grazia di Cristo, Capo del suo Corpo. Come “figlio adottivo”, egli può ora chiamare Dio “Padre”, in unione con il Figlio unigenito. Riceve la vita dello Spirito che infonde in lui la carità e forma la Chiesa»<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> Cf. CCC 1992, 1996-1997; «Si parla di Dio ma in certo modo mai tacendo dell'uomo, e si parla dell'uomo alla presenza di Dio» (C. BISSOLI, *Dinamiche proprie al Catechismo della Chiesa Cattolica*, in «Salesianum» 56 (1994) 3).

<sup>30</sup> CCC 1987.

<sup>31</sup> CCC 1989.

<sup>32</sup> *Ibidem*; cf. CONCILIO DI TRENTO, *cit.* n. 8.061.

<sup>33</sup> Cf. Rm 7,22; Ef 3,16.

<sup>34</sup> Cf. CCC 1995, 1989; CONCILIO DI TRENTO, *cit.*, n. 8.061.

<sup>35</sup> CCC 1997.

Nel linguaggio biblico, che permea l'intero articolo, la giustificazione è *l'accoglienza della giustizia di Dio* per mezzo della fede in Gesù Cristo<sup>36</sup>. «Qui la giustizia designa la rettitudine dell'amore divino. Insieme con la giustificazione, vengono infuse nei nostri cuori la fede, la speranza e la carità, e ci è accordata l'obbedienza alla volontà divina»<sup>37</sup>. Queste virtù ci dispongono a vivere in relazione con la Santissima Trinità, e «hanno come origine, causa ed oggetto Dio Uno e Trino»<sup>38</sup>.

La dottrina è sostanzialmente la stessa del decreto tridentino, ma in quest'ultimo si fa un'analisi più particolareggiata della giustificazione nei suoi aspetti negativo e positivo, avvalendosi dello schema e del linguaggio metafisico aristotelico-tomistico delle cause<sup>39</sup>:

In essa l'uomo, «da ingiusto diviene giusto, e da nemico, amico, così da essere erede, "secondo la speranza della vita eterna". Cause di questa giustificazione sono: causa finale la gloria di Dio e del Cristo e la vita eterna; causa efficiente la misericordia di Dio, che gratuitamente lava e santifica, segnando e unguendo con lo Spirito Santo (...); causa meritoria è il suo diletto Unigenito il quale (...) ha meritato la giustificazione con la sua santissima passione sul legno della croce e ha soddisfatto per noi Dio Padre. Causa strumentale è il sacramento del battesimo, che è il sacramento della fede, senza la quale a nessuno, viene mai concessa la giustificazione»<sup>40</sup>.

Il linguaggio è nettamente ontologico e forse oggi ci risulta poco familiare, ma vuol manifestare così, sotto ogni punto di vista, che Dio è l'autore, la causa e il fine della nostra giustificazione.

Esprimendosi in un altro modo, il CCC sottolinea la stessa realtà, cioè che la nostra giustizia è tutta intera da Dio e tutta intera nostra, poiché «la giustificazione ci è stata meritata dalla Passione di Cristo, che si è offerto sulla croce come ostia vivente, santa e gradita a Dio, e il cui sangue è diventato strumento di propiziazione per i peccati di tutti gli uomini (...). Ci conforma alla giustizia di Dio, il quale ci rende interiormente giusti con la potenza della sua miseri-

<sup>36</sup> Cf. Rm 3,22; 6,3-4.8-11.

<sup>37</sup> CCC 1991; cf. 1987; CONCILIO DI TRENTO, *cit.*, n. 8.057-8.059.

<sup>38</sup> CCC 1812.

<sup>39</sup> Cf. B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore, Saggio sulla redenzione e la salvezza*, Paoline, Milano 1991, pp. 277-278.

<sup>40</sup> CONCILIO DI TRENTO, *cit.* n. 8.062.

cordia. Ha come fine la gloria di Dio e di Cristo, e il dono della vita eterna»<sup>41</sup>. Si fa qui molto presente la dottrina paolina di Rm 3,21-26.

Insistendo sul principio di questa *giustizia* che ci santifica, il decreto tridentino, citando un'espressione tradizionale di Agostino, aggiunge: «L'unica *causa formale* è la giustizia di Dio, non certo quella per cui egli è giusto, ma quella per cui ci rende giusti»<sup>42</sup>. In altre parole, la *causa formale* della nostra giustificazione è la *grazia divina* cioè, «il *favore*, il *soccorso gratuito* che Dio ci dà perché rispondiamo al suo invito: diventare figli di Dio, figli adottivi, partecipi della natura divina, della vita eterna»<sup>43</sup>. Si tratta, dunque, di una vera e propria *vocazione* a vivere la vita di Dio e perciò questa grazia è chiamata *santificante o deificante*<sup>44</sup>, perché siamo interiormente rinnovati nello spirito, e fatti veramente giusti ricevendo in noi ciascuno la propria giustizia, cioè, la remissione dei peccati e tutti i doni della grazia che ci vengono comunicati per i meriti della passione di Cristo<sup>45</sup>.

La grazia comprende non solo il dono della grazia deificante che ci santifica, ma anche quegli altri doni che lo Spirito Santo concede all'uomo per associarlo alla sua opera, e renderlo capace di cooperare alla salvezza degli altri. Sono le grazie sacramentali, i carismi o grazie speciali<sup>46</sup>.

Sembra logico, pertanto, affermare che la giustificazione è l'opera più eccellente dell'amore di Dio, come ritiene Agostino<sup>47</sup>.

Ma, di fronte alla priorità della grazia così predominante, resta ancora spazio all'autentico agire libero dell'uomo? Non siamo, in un certo senso, vicini al principio luterano della *sola gratia*? No, certamente. Le espressioni della dottrina cattolica non lasciano spazio a confusioni né a soggettivismi: «La giustificazione stabilisce la collaborazione tra la grazia di Dio e la libertà dell'uomo. Dalla parte dell'uomo essa si esprime nell'assenso della fede alla Parola di Dio che lo chiama alla conversione, e nella cooperazione della carità alla mo-

<sup>41</sup> CCC 1992.

<sup>42</sup> S. AGOSTINO, *De Trinitate*, 14, 12, 15, in CONCILIO DI TRENTO, *cit.*, n. 8.062.

<sup>43</sup> CCC 1996.

<sup>44</sup> Cf. CCC 1998-2000.

<sup>45</sup> Cf. CONCILIO DI TRENTO, *cit.*, n. 8.056, 8.062-8.063.

<sup>46</sup> Cf. CCC 2003-2004.

<sup>47</sup> Cf. CCC 1994; qui il catechismo sembra ispirarsi direttamente alla S.Th. I-II, q.113, a.9, che a sua volta riprende il pensiero del Santo d'Ipbona; questa idea non compare nel decreto *Cum hoc tempore* di Trento.

zione dello Spirito Santo, che lo previene e lo custodisce. «Dio tocca il cuore dell'uomo con l'illuminazione dello Spirito Santo, in modo che né l'uomo resterà assolutamente inerte subendo quell'ispirazione che certo può anche respingere, nè senza la grazia divina, con la sua libera volontà, potrà prepararsi alla giustizia dinanzi a Dio»<sup>48</sup>.

Questa dottrina è uno dei capisaldi della fede cristiana, ben lontana da qualsiasi impostazione pelagiana o luterana, e ne costituisce anche il fondamento stesso della dottrina sul *merito*, poiché Dio «ha liberamente disposto di associare l'uomo all'opera della sua grazia. L'azione paterna di Dio precede con la sua ispirazione, mentre il libero agire dell'uomo viene dopo nella sua collaborazione, così che i meriti delle opere buone devono essere attribuiti innanzitutto alla grazia di Dio, poi al fedele»<sup>49</sup>.

È vero che l'iniziativa e la priorità appartengono a Dio. Ma è altrettanto vero che essa richiede, come condizione *sine qua non*, la libera risposta dell'uomo, poiché l'uomo è per natura capace di conoscersi, di possedersi, di donarsi liberamente e di entrare in comunione con Dio e con gli altri, e può entrare solo liberamente nella comunione alla quale è chiamato, come risposta personale che nessun altro può dare al suo posto<sup>50</sup>. In questo modo si vede come sia giusto considerare l'agire meritorio, tutto intero di Dio e tutto intero di ciascuno di noi. «Egli infatti incomincia facendo in modo, con il suo intervento, che noi vogliamo; egli porta a compimento, cooperando con i moti della nostra volontà già convertita»<sup>51</sup>.

Finora abbiamo parlato soprattutto della giustificazione in se stessa, come la conversione dallo stato di peccato allo stato di grazia, cioè, quella che S. Tommaso definisce come *giustificazione perfetta* per distinguerla da quella *remota* che è il processo di preparazione che si richiede nell'uomo adulto<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> CONCILIO DI TRENTO, *cit.*, n. 8.058, in CCC 1993; cf. B. SESBOÛÉ, *cit.*, pp. 270-273.

<sup>49</sup> CCC 2008; cf. CONCILIO DI TRENTO, *cit.*, n.8.078; cf. A. MIRALLES, *El gobierno divino en la teología del mérito de Santo Tomás de Aquino*, in «Teresianum» 35 (1984) 84.

<sup>50</sup> Cf. CCC 357 e 2002.

<sup>51</sup> S. AGOSTINO, *De gratia e libero arbitrio* 17, in CCC 2001; in tal modo — chiarisce il decreto tridentino —, «né si esalta la nostra giustizia come se provenisse proprio da noi, né si pone in ombra o si rifiuta la giustizia di Dio. Infatti, quella giustizia, che si dice nostra perché inerendo a noi ci giustifica, è quella stessa di Dio, perché ci viene infusa da Dio per i meriti di Cristo» (CONCILIO DI TRENTO, *cit.*, n. 8.080; cf. CCC 2008; S. *Tb.* I-II, q. 113, a. 3-5).

<sup>52</sup> Cf. S. *Tb.* I-II, q. 113, a.6-7.

Il nuovo Catechismo accenna alla necessità di questa preparazione, per ricevere la *prima grazia*, considerandola già come un'opera della grazia<sup>53</sup>. Questa ultima si riferisce alle *grazie attuali* che designano gli interventi divini sia all'inizio della conversione, sia nel corso dell'opera di santificazione e che ci dispongono a ricevere o ad accrescere la *grazia abituale*, quella disposizione permanente a vivere e ad agire secondo la chiamata divina<sup>54</sup>. Le *grazie attuali* sono del tutto necessarie nel cammino di avvicinamento a Dio perché nessuno dalle sue proprie forze può meritare la grazia prima<sup>55</sup>. Gli atti precedenti alla giustificazione prendono le mosse dalle mozioni divine *prevenienti*, che l'uomo riceve senza alcun merito, in modo che esse lo dispongono, lo sollecitano e lo aiutano a orientarsi verso Dio, accettando e cooperando liberamente alla stessa grazia<sup>56</sup>.

Ma *come* avvenga questa preparazione alla conversione e quali siano gli atti richiesti, il nuovo Catechismo non ci dice nulla. Bisogna andare al decreto tridentino nel quale si descrive accuratamente l'ordine logico dei fattori concorrenti alla giustificazione. Questi testi, di enorme ricchezza dottrinale, riflettono chiaramente la dottrina paolina e agostiniana e servono a correggere il punto di vista dei riformatori. Si può anche notare la presenza implicita della *Somma* di San Tommaso, nell'individuare i diversi momenti strutturanti del divenire alla giustificazione<sup>57</sup>: «Gli uomini si dispongono a questa giustizia quando, eccitati ed aiutati dalla grazia divina, ricevendo la fede mediante l'ascolto, si volgono liberamente verso Dio, credendo vero ciò che è stato divinamente rivelato e promesso, e specialmente che l'empio viene giustificato da Dio per la sua grazia in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù. Parimenti accade quando, riconoscendo di essere peccatori, scossi dal timore della divina giustizia passano a considerare la misericordia di Dio e sentono nascere in sé la speranza, confidando che Dio sarà loro propizio a causa del Cristo, e cominciano ad amarlo come fonte di ogni giustizia; e si rivolgono, quindi, contro il peccato con odio e detestazione, cioè con quella penitenza che bisogna fare prima del battesimo; infine si pro-

<sup>53</sup> Cf. CCC 2000, 2001.

<sup>54</sup> Cf. CCC 2000; 2010.

<sup>55</sup> Cf. CCC 2010.

<sup>56</sup> Cf. CONCILIO DI TRENTO, *cit.*, n. 8.058.

<sup>57</sup> Cf. *S. Tb.* III, q. 85, a. 5; B. SESBOÛE, *cit.*, pp. 276-277.

pongono di ricevere il battesimo, di cominciare una nuova vita e di osservare i comandamenti divini»<sup>58</sup>.

Il Concilio parla di un atteggiamento che si può dire veramente soprannaturale, poiché si tratta di atti di fede, di speranza, di amore e di contrizione, movimenti interiori liberamente compiuti, e animati dalla grazia. Ma non sono ancora le virtù infuse che esistono solo nell'uomo giustificato.

La giustificazione richiede quindi, in primo luogo, la fede, quella *fede viva* delle formule paoline capace di operare per mezzo della carità<sup>59</sup>, non la *sola fides* dei luterani. La dottrina cattolica afferma che siamo giustificati mediante la fede, perché essa è il principio, il fondamento e la radice di ogni giustificazione e nulla di quanto la precede, sia la fede che le opere, merita questa grazia<sup>60</sup>. Il tenore di questo insegnamento impedisce di confondere la giustificazione mediante la fede con la certezza che uno ne può avere. Questa non si basa sui nostri sentimenti o percezioni. Lo si capisce perfettamente nella risposta data da Giovanna d'Arco ai suoi giudici: «Interrogata se sappia d'essere nella grazia di Dio, risponde: "Se non vi sono, Dio mi vuole mettere; se vi sono, Dio mi vuole custodire in essa"»<sup>61</sup>.

Inoltre, c'è da rilevare nel nuovo Catechismo l'inserimento di un nuovo elemento nel trattato *de gratia*: il tema della *Santità cristiana*. Nuovo, non perché sia la prima volta che se ne parla, ma in quanto inserito in modo particolare nel contesto della grazia e della giustificazione<sup>62</sup>.

Senza dubbio, la fonte di questa dottrina, oltre che il Nuovo Testamento<sup>63</sup>, è il notissimo n. 40 della *Lumen Gentium*<sup>64</sup>. Si ricorda

<sup>58</sup> CONCILIO DI TRENTO, *cit.*, n. 8.059.

<sup>59</sup> Cf. Rm 3,22.24.38; Gal 5,6; «*La carità di Cristo è in noi la sorgente di tutti i nostri meriti* davanti a Dio. La grazia, unendoci a Cristo con un amore attivo, assicura il carattere soprannaturale dei nostri atti e, di conseguenza, il loro merito davanti a Dio e davanti agli uomini. I santi hanno sempre avuto una viva consapevolezza che i loro meriti erano pura grazia» (CCC 2011).

<sup>60</sup> Cf. CONCILIO DI TRENTO, *cit.*, n. 8.065; B. SESBOUÉ, *cit.*, p. 280.

<sup>61</sup> CCC 2005; cf. CONCILIO DI TRENTO, *cit.* n.8.066.

<sup>62</sup> Cf. nn. 2012 a 2016 con i rispettivi numeri marginali che significano altrettanti riferimenti espliciti.

<sup>63</sup> Cf. Rm 8,28-30; Mt 5,48 e 16,24; 2 Tm 4; Ap 21,2, lì citati.

<sup>64</sup> «Tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità. Tutti sono chiamati alla santità» (in CCC 2012).

che il progresso spirituale tende all'unione sempre più intima con Cristo e col mistero della Santissima Trinità<sup>65</sup>, e che «il cammino della perfezione passa attraverso la croce. Non c'è santità senza rinuncia e senza combattimento spirituale»<sup>66</sup>.

Anche qui possiamo rilevare un chiaro cristocentrismo, che fin dall'inizio caratterizza l'intera esposizione e gli dà il suo vero senso. Infatti, «Cristo è l'uomo perfetto e il segreto di ogni vera autorealizzazione umana e di tutta quella pienezza di vita e di felicità che Dio ha promesso all'uomo»<sup>67</sup>.

Per quanto riguarda le fonti bibliche in questo articolo, ci sono molte citazioni neotestamentarie adoperate, soprattutto delle lettere paoline<sup>68</sup>.

Da questo si può rilevare un duplice uso dei testi biblici: il primo modo, è quello di esporre qualche punto di dottrina con le parole stesse della Scrittura. In questo caso, la citazione è testuale trascritta in caratteri tipografici sia piccoli che normali nel testo stesso (ma la ragione della differenza tipografica non è molto chiara)<sup>69</sup>. Il secondo modo è di evidenziare il carattere rivelato della dottrina esposta, riportando le citazioni bibliche in calce<sup>70</sup>.

La dottrina viene spesso arricchita da alcune citazioni di Padri e di Santi: troviamo citato S. Agostino<sup>71</sup>, S. Atanasio di Alessandria<sup>72</sup>, e S. Gregorio di Nissa<sup>73</sup>. I riferimenti a due Sante, S. Giovanna d'Arco, che abbiamo già citato<sup>74</sup>, e S. Teresa di Gesù Bambino, nel trattare il tema del merito<sup>75</sup>, costituiscono una novità.

<sup>65</sup> Cf. CCC 2014.

<sup>66</sup> CCC 2015.

<sup>67</sup> G. GATTI, *cit.*, p. 131; cf. CCC 426-428, 450.

<sup>68</sup> San Paolo viene citato 13 volte in un totale di 23 citazioni del Nuovo Testamento: le altre sono Mt (4 volte), Gv (4 volte), Ap (1 volta), 1 Pt (1 volta).

<sup>69</sup> Cf. CCC 1987 e 1995.

<sup>70</sup> Cf. CCC 1988, 1996. Come indicato nella *prefazione* al Catechismo, questi testi biblici costituiscono uno strumento di lavoro per la catechesi; per una comprensione approfondita di tali passaggi si deve ricorrere ai testi stessi (cf. *Prefazione*, n. 19).

<sup>71</sup> Cf. CCC 2001-2002; in questi due numeri troviamo 3 citazioni del *Dottore della grazia*: tutte e tre riportate nel testo, ma la seconda e terza con caratteri tipografici piccoli; cf. 1994, 2009.

<sup>72</sup> Cf. CCC 1988.

<sup>73</sup> Cf. CCC 2017 e 2028.

<sup>74</sup> Cf. CCC 2005.

<sup>75</sup> Cf. CCC 2011.

Queste belle citazioni arricchiscono l'esposizione dottrinale e vogliono essere, nella mente dei redattori del Catechismo, un riferimento implicito all'importanza della teologia spirituale e della vita dei santi per una teologia sistematica più viva e illuminante<sup>76</sup>.

Oltre all'articolo sulla giustificazione e la grazia che abbiamo commentato finora, nel CCC si può rilevare l'esistenza di un *filo conduttore* che regge tutta la struttura e percorre l'intero contenuto: *l'economia divina*, partendo dal duplice fondamento trinitario e cristologico. Infatti, nella prima parte si prende anzitutto in considerazione l'economia della Rivelazione e le verità della vita di Dio nel mistero trinitario, culminante nel mistero di Cristo e nella manifestazione dello Spirito. Questa struttura trinitaria presente nel Credo è l'espressione stessa del carattere trinitario della fede cristiana e dell'intera economia divina.

La seconda parte, riprende e amplia in modo esplicito questo concetto dell'economia: nel tempo della Chiesa essa diviene *economia sacramentale*<sup>77</sup>. La vita di Dio comunicata all'umanità di Gesù Cristo e agli uomini, si rende presente e agisce soprattutto nei sacramenti, che sono «*forze che escono dal Corpo di Cristo, sempre vivo e vivificante, azioni dello Spirito Santo operante nel suo Corpo che è la Chiesa*»<sup>78</sup>.

Nella terza parte, il tema dell'economia è meno esplicito. Compare soprattutto negli articoli sulla legge e sulla grazia dove vengono trattate in modo più specifico le disposizioni divine che ci aiutano a vivere in Dio.

La presenza di questo filo conduttore, che percorre l'intero Catechismo, si riflette, dunque, nella dottrina sulla grazia e ricollega

<sup>76</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione*, 14-X-93, in *Santità e Mondo, Atti del Convegno Teologico di studio sugli insegnamenti del Beato Josemaria Escrivá de Balaguer*, Roma, 12-14.X.93, pp. 9-11.

<sup>77</sup> Cf. C. VON SCHÖNBORN, *I criteri di redazione del Catechismo della Chiesa Cattolica*, in AA. VV., *Un dono per oggi, il Catechismo della Chiesa Cattolica*, Paoline, Milano 1992, pp. 45-46.

<sup>78</sup> CCC 1116; cf. T. STENICO, *La fede celebrata della Chiesa Cattolica*, in AA. VV., *Un dono per oggi, cit.*, p. 199.

<sup>79</sup> Cf. B. DUROUX, *La vita in Cristo. Una catechesi della grazia*, in AA. VV., *Il Catechismo del Vaticano II, cit.*, pp. 73-74.

<sup>80</sup> C. VON SCHÖNBORN, *I criteri, cit.*, p. 45; cf. CCC 257-259, 736, e passim.

<sup>81</sup> CCC 2558; cf. nn. 2564-2566; «È necessario ricordarsi di Dio più spesso di quanto si respiri» (SAN GREGORIO NAZIANZENO, *Orationes Theologicae*, 1,4, in CCC 2697).

organicamente la terza parte del CCC alle altre tre (riguardanti la professione di fede, i sacramenti e la preghiera).

Inoltre, il tema dell'economia divina pone subito in evidenza il fatto che il modo di vivere cristiano — che possiamo chiamare la vita di grazia —, è quella forma di esistenza e di azione dell'uomo interamente rinnovato in Cristo, secondo il disegno salvifico di Dio. Questa verità dà all'uomo la conoscenza di come egli deve comportarsi in questo mondo, ma soprattutto, lo scopo stesso della propria esistenza, della felicità a cui è chiamato e verso cui deve orientare tutto il suo agire<sup>79</sup>.

Alla luce di questa realtà possiamo notare, ancora una volta, come nel CCC — sia nel suo insieme sia in ciascuna delle sue parti— venga affermato *il primato di Dio e della sua grazia* nell'intera economia della salvezza. Comprendere la sua organicità strutturale e la sua unità di contenuto è indispensabile per la più piena intelligibilità del mistero della grazia e della divinizzazione dell'uomo: «l'Economia pertanto si articola secondo i grandi momenti della comunicazione di questa vita: l'opera della creazione e del governo divino; l'opera della redenzione da Cristo Gesù e l'opera della santificazione nello Spirito Santo, mediante la Chiesa»<sup>80</sup>.

Riguardo alla parte quarta, occorre considerarla in relazione con le altre, che le conferiscono la sua ragione di essere. Il mistero della fede «richiede che i fedeli vi credano, lo celebrino e ne vivano in una relazione viva e personale con il Dio vivo e vero. Tale relazione è la preghiera»<sup>81</sup>.

La preghiera è una manifestazione della «relazione vivente dei figli di Dio con il loro Padre infinitamente buono, con il Figlio suo Gesù Cristo e con lo Spirito Santo». La grazia è «l'unione della Santa Trinità tutta intera con lo spirito tutto intero»<sup>82</sup>.

Via Monti Parioli, 31  
00197 Roma

<sup>82</sup> SAN GREGORIO NAZIANZENO, *Orationes*, 16, 9, in CCC 2565.

Pagina bianca

## RECENSIONI

B.M. METZGER, M.D. COOGAN, *The Oxford Companion to the Bible*, Oxford University Press, Oxford 1994, pp. XXI + 874.

Gli editori hanno preferito non chiamare quest'opera "Biblical Dictionary" bensì "Companion to the Bible", fra l'altro perché in alcuni aspetti offre più voci di un comune dizionario sulla Bibbia. Difatti nel grosso e pur maneggevole volume si includono personaggi, avvenimenti, concetti, istituzioni e luoghi della Bibbia. Riguardo a questi ultimi, sono un complemento di grande utilità le 14 mappe che si trovano alla fine, a modo di appendice, seguiti dall'elenco di tutti i nomi topografici che vi appaiono.

L'opera è stata fatta da circa 250 collaboratori fra cattolici, ebrei e protestanti, di più di 20 nazionalità diverse. Tra i primi si possono menzionare Dermot Cox, Joël Delobel, Alexander Di Lella, Joseph A. Fitzmyer, Prosper Grech, Robert J. Karris, Harald Riesenfeld, Leopold Sabourin; nomi di spicco fra gli altri sono Matthew Black, Donald Coggan (già Arcivescovo di Canterbury), Abraham Malherbe, Jacob Neusner, Emanuel Tov, Claus Westermann. Un numero complessivo di 750 voci comprende anche le così dette "voci vuote" (*blind entries*) con riferimento, senza testo, all'articolo dove quel tema viene trattato. Abbondanti sono i rimandi (*cross references*).

Nell'introduzione si stabiliscono alcuni principi che sono serviti di base all'elaborazione del "Companion". Innanzitutto il fatto che la Bibbia non è soltanto l'insieme dei libri canonici ma Scrittura Sacra che ha regolato, ancor prima che si determinasse il Canone, i rapporti dell'uomo con Dio, e allo stesso tempo ha fatto vedere alle successive generazioni il loro legame con gli uomini a cui Dio aveva parlato. La Bibbia è dunque normativa e formativa (p. vi). Poi si mette anche in risalto che essa è il prodotto finale di una serie di tappe che includono tradizioni orali, testi brevi e lunghi, raccolte di scritti. La Bibbia parla allora con

molte voci. Più avanti si accenna al fatto che lungo i secoli gli studiosi hanno scoperto numerose "ripetizioni, inconsistenze e contraddizioni". Si poteva trovare una parola più felice per designare i fenomeni di tensione esistenti nella Scrittura; inoltre ci si sarebbe aspettato a questo punto un riferimento più esplicito all'ispirazione del testo o almeno al fenomeno dell'analogia della fede presente nella Bibbia, anche se viene evidenziato nella voce "Biblical Theology", in modo particolare nella parte corrispondente al Nuovo Testamento. In questa voce si mette in evidenza come il Nuovo Testamento proclama che il Dio del Vecchio Testamento — il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe — è il Dio e Padre del nostro Signore Gesù Cristo, il Dio che attua il suo piano in modo definitivo; il centro di quella proclamazione è proprio Gesù, crocifisso e risorto.

È comunque difficile giudicare un volume, il cui valore dipende piuttosto da ognuno dei singoli e diversi contributi — da note brevi a lunghi saggi —, vale a dire dei diversi collaboratori che vi partecipano. Ci sono nondimeno alcuni aspetti che vanno apprezzati, come sono gli articoli riguardanti l'ambiente dei libri sacri, le istituzioni e le realtà culturali, linguistiche e sociologiche nei grandi contesti dell'antico oriente, del giudaismo ellenistico e della civiltà greco-romana. Fra di essi si possono menzionare la cronologia (*Time, units of*) le feste giudaiche, le lettere nell'antichità (non legata però alla teoria di A. Deissmann quando si riferisce a Paolo).

Un altro aspetto in cui l'opera supera i dizionari classici è la considerazione dell'influenza della Bibbia sullo sviluppo delle comunità di fede, e in senso più ampio, delle diverse sfaccettature della civiltà. Articoli come *Music and the Bible* ovvero *Medicine and the Bible* stanno a rilevarlo, assieme a temi come la legge, la scienza, la politica e il femminismo. Rispetto a quest'ultimo, l'autrice mette in evidenza — in modo riuscito, a mio avviso — fra l'altro che i testi stessi non presentano necessariamente degli aspetti negativi riguardo alle donne, ma tante volte sono stati semplicemente oggetto di interpretazioni androcentriche. Viene considerata inoltre la diffusione e trasmissione della Bibbia nelle diverse culture.

Fra le voci più teologiche ci sono alcune che toccano direttamente temi di fede, come quello di *Brothers and Sisters of Jesus*, in cui l'A., oltre a descrivere il fatto narrativo così come appare nel testo evangelico, fa accenno alle professioni di fede cristiana. Gli è mancata però una conoscenza più approfondita sul senso ampio di fratello e sorella che esiste tuttora fra i popoli semiti. Lo stesso A. scrive l'articolo sul *Virgin Birth* di Gesù. Vi spicca il fatto che i racconti dell'infanzia di Matteo e di Luca non lasciano dubbi al riguardo; inoltre le affermazioni dei padri della Chiesa fin dai primi tempi mettono in risalto le ferme convinzioni dei cristiani. Nell'articolo sulla *Pontifical Biblical Commission* si fa un breve accenno storico riprendendo quasi testualmente l'introduzione all'ultimo documento della stessa Commissione. Si rilevano inoltre le tre tappe della formazione del testo

evangelico del documento "Sancta Mater Ecclesia", tappe che poi vengono menzionate anche nell'articolo *Jesus Christ*.

Nella voce *Tobit* l'A. propende per l'esistenza di un testo originale in aramaico — da dove avrebbe tradotto san Girolamo il testo della Volgata —, anche se sembra che i LXX fecero la traduzione dall'ebraico. Non ci sono delle novità riguardo ai testi lunghi e corti del libro, di cui si sono fatte le traduzioni inglesi della *New Revised Standard Version* e rispettivamente della *Revised Standard Version*.

Non mancano alcuni articoli bizzarri, fra i quali spicca quello di *Curious Bibles*. In esso si parla delle Bibbie con degli errori tipografici, come l'edizione del 1562 della "Geneva Bible", dove in Mt 5,9 dice: "blessed are the place makers" invece di "blessed are the peace makers" (modernamente l'errore forse sarebbe stato "blessed are the pace makers"! ). Inoltre si rilevano traduzioni eccentriche, formati inusuali, le Bibbie piccole ("Thumb Bibles"), Bibbie in verso, ecc. Lo stesso autore (B.M. Metzger, conosciuto studioso di critica testuale) scrive la voce *Bible*. Vi viene menzionato non Hugo di Saint Cher bensì Stephen Langton come il primo a dividere la Bibbia in capitoli, alla fine del XII secolo, e Robert Stephanus come il primo a dividere il Nuovo Testamento greco in versetti, nel 1551. Si accenna inoltre al lavoro di tre anni di Th.H. Horne che contò tutti i capitoli, versetti, parole e caratteri della *King James Version*, individuandone fra l'altro il versetto più lungo in Est 8,9 e il più breve in Gv 11,35 ("Gesù pianse"), nonché le 46.227 volte che appare la parola "and". La voce *Number Symbolism* presenta i significati più comuni di alcuni dei numeri più frequenti nella Bibbia.

Un'ottima e impeccabile presentazione e una durevole rilegatura ne fanno l'impiego attraente e piacevole. Non ci sono errori tipografici, se non si considera come tale il fatto che si presenta il testo di Mc 4,1-13 come citazione di Isaia 6,9. Se l'autore vuole riferirsi soltanto alla citazione di Marco, allora deve dire Mc 4,11-13; se invece vuole tener conto del contesto globale (parabola e dialogo con i discepoli), allora il testo è corretto (p. 515). Altre iniziative da rilevare sono ad esempio l'elenco di traslitterazioni ebraiche e greche (pp. xviii-xix). La terminologia usata vuole essere "ecumenica": si preferisce parlare di Bibbia Ebraica anziché di Vecchio Testamento; si impiega la segnalazione cronologica abbastanza diffusa fra gli studiosi dell'antichità di B.C.E. e C.E (per "before common era" e "common era"), invece dei classici b.C. e a.D. Il Canone viene considerato da una posizione chiamata da loro "massimalista": si tiene conto cioè dei libri considerati canonici da cristiani ed ebrei. Il risultato è il Canone della Chiesa Cattolica, che è il più completo. Si tratta insomma di un'opera utile.

Bernardo Estrada

G. SEGALLA, *Evangelo e Vangeli*, («La Bibbia nella storia» 10), EDB, Bologna 1992, pp. 400.

Si tratta dell'ultimo libro del Prof. Giuseppe Segalla, Ordinario di Nuovo Testamento al Seminario di Padova e alla Facoltà di Teologia dell'Italia del Nord.

Nell'introduzione l'A. chiarisce che il lavoro si limita ad uno studio delle redazioni evangeliche, visto che nella stessa collana c'è un libro dedicato alle fonti evangeliche e alla loro evoluzione, a partire dal Gesù storico. La prima parte, come proemio allo studio dei diversi libri — non si considerano soltanto i quattro vangeli ma anche altri scritti lucani e giovannei — è dedicata al termine *εὐαγγέλιον*, partendo dalla parola nel testo neotestamentario per poi individuare le caratteristiche socioculturali e l'origine del termine, che si staglia fra gli orizzonti palestinese e ellenistico. Si studia anche la sua tradizione cristiana nell'alveo della sua origine premarcana e prepaolina, e il suo particolare genere letterario che presenta dei punti di contatto con la biografia greco-romana. In questa parte l'A. si basa sul volume curato da P. Stuhlmacher, «Das Evangelium und die Evangelien» (Tübingen 1983). Inoltre si ravvisano le quattro grandi proposte redazionali intorno ai vangeli: storico-diacronica, sincronica, metodo funzionale storico-religioso, modello unitario di comunicazione, per finire definendo l'evangelista come una persona che è allo stesso tempo tradente e autore, che appartiene ad una comunità cristiana e redige un libro di fede (pp. 9-39).

Lo studio dei tre sinottici si realizza secondo uno schema che l'autore impiega e ripete metodicamente. In ogni libro si parte dalla struttura letteraria, con la quale si tenta di dare una visione d'insieme dello scritto, dopo aver vagliato le diverse proposte strutturali sviluppatasi in questo secolo e unite generalmente ad una concezione teologica dello scritto evangelico. Ne segue un'analisi sulla composizione del libro e sulle caratteristiche del suo linguaggio. Successivamente si studia l'ambiente socioculturale nonché ecclesiale e comunitario nel quale ebbe origine l'opera, per poi passare alla teologia del vangelo. Infine si fa cenno all'autore partendo dai dati letterari interni, «l'autore implicito», per poi vedere le testimonianze esterne, messe in ultimo termine a confronto con quelle interne per ricavarne la figura dell'evangelista. Nel caso di Giovanni si aggiunge uno studio sulla comunità giovannea a partire dalle caratteristiche trapelate dalla figura dei discepoli, dai segni e sacramenti, dal conflitto con la sinagoga (pp. 344-358).

Si riconosce che il campo dove l'A. si trova più a suo agio è nell'analisi teologica degli scritti, un campo in cui non è facile muoversi e al quale Segalla ha dedicato non poco dei suoi studi e ricerche. Particolarmente interessante la proposta sulla teologia di Marco, che secondo l'A. non sarebbe una teologia apocalittica come proponevano Lohmeyer e Marxsen, e nemmeno messianica o kerygmatica, ma prenderebbe spunto dal «mistero messianico» di W. Wrede e gire-

rebbe intorno al «mistero di Gesù e alla sua via». Devo dire che preferisco la proposta kerygmatica, poggiata sull'annuncio del mistero pasquale così come trovato in Atti 10,36 ss, pur riconoscendo la validità del modello dell'A., con una escatologia in tensione fra presente e futuro (pp. 163 ss). Non succede lo stesso in Luca, dove l'escatologia è da una parte realizzata e presenziale (il Regno di Dio è arrivato) e dall'altra è futura (si invita all'aspettativa, anche se la venuta è improvvisa). Il futuro remoto nel terzo vangelo è ricollegato con quello prossimo, cioè il dramma di Gesù e la sua morte e risurrezione a Gerusalemme (pp. 257 s).

Riguardo alla prospettiva teologica di Luca-Atti — i due libri vengono considerati insieme — l'interesse si centra sul tempo della salvezza e su Gesù salvatore che si presenta come profeta, servo e Messia, e allo stesso tempo come Signore al di sopra della storia e dei tempi (pp. 251-256). Di fronte a un luogo comune negli scritti lucani, l'A. afferma che non vi si trova una teologia elaborata sui poveri, anche se si mette in risalto l'apprezzamento di Gesù per questa virtù e la sua predilezione per i poveri nel quadro universale della salvezza, indirizzata al rinnovamento dell'uomo (in primo luogo degli ebrei, poi dei pagani). La visione dell'uomo nuovo è, secondo Segalla, presente nei tre sinottici, e va corredata di tre caratteristiche: il pentimento, la fede e il battesimo; in Luca si aggiunge una quarta dimensione, quella della misericordia: «il discepolo di Gesù è presente dovunque c'è una sofferenza da lenire» (p. 259).

Benché ci siano molti saggi sulla teologia di Matteo — riconosce l'A. — non è stata ancora scritta una vera e propria teologia sul primo vangelo. Non pretende Segalla di farla in questo libro, ma offre degli spunti illuminanti al riguardo che vanno più in là della proposta Ecclesiologica (Trilling) e della Cristologia (Kingsbury, Strecker). Pur ammettendo che quella si fonda su di questa, preferisce centrarsi su Gesù, «via della giustizia», ravvisato nel confronto con la Scrittura, secondo l'uso che Matteo fa dell'AT, «includendovi anche il rapporto con la Torah» (p. 96). Attraverso quest'ottica Gesù è visto come Messia Davidico e Figlio di Dio, come Signore della chiesa e nella chiesa (pp. 101-107). L'Escatologia si vive nella comunità, nella chiesa, in stretto rapporto con l'etica.

La parte più sviluppata del libro è quella su Giovanni, tema specialmente caro all'A. Dopo aver presentato — alla stregua degli altri scritti — le diverse proposte di strutturazione del vangelo, fa una riflessione allo scopo di proporre dei criteri per stabilire validamente una struttura letteraria con delle microstrutture (pp. 276-316). Lavoro non facile, ammette l'A., perché si è di fronte ad un'opera densa, studiata fin nei minimi particolari, con un'unità di linguaggio nonché narrativa e drammatica, e una «ricchezza simbolica senza paragoni nel NT» (p. 316). Un aspetto da rilevare è il possibile rapporto con i sinottici, quando si studiano le tradizioni comuni. La conclusione del Segalla è che in Giovanni appare sempre in primo piano l'iniziativa di Gesù e la sua persona. In Giovanni

la Scrittura — l'AT — è «il libro di Gesù»: parla di Lui e fa vedere in lui la rivelazione della gloria di Dio (p. 333).

Gli scritti giovannei vengono studiati in rapporto con la legge, con la comunità di Qumrân, con l'esegesi midrashica e con Filone di Alessandria, per mostrare come l'evangelista si serve di tutte le tradizioni interpretative del suo tempo, senza però attaccarsi a nessuna. Le sue prospettive sono sempre diverse da quelle delle sue fonti. Qualcosa di simile si può dire rispetto all'eventuale relazione con lo gnosticismo e con le fonti mandaiche: esse mettono piuttosto in risalto la singolare originalità della cristologia giovannea e della sua nuova antropologia, e soprattutto l'originalità della fede che scaturisce dal vangelo, di fronte alle teorie che propugnano per un sincretismo che starebbe alla base del testo. Al regno di Dio dei sinottici si contrappongono i due capisaldi giovannei: la fede nella persona divino-umana di Gesù e la conseguente salvezza, espressa non già nelle categorie dei sinottici, ma nella vita, nella «nascita dallo Spirito» (pp. 362 ss).

Nel parlare della teologia giovannea si mette in evidenza in primo luogo la sua unità (di fronte alla teoria bultmanniana delle due teologie: quella dell'evangelista — opzione di fede salvifica — e quella del redattore ecclesiastico — salvezza nella chiesa e nei sacramenti —) e la sua specificità. Allo stesso tempo se ne individuano alcuni tratti: il simbolismo, il dualismo dialettico, la prospettiva ecclesiale, che come raggi convergono in un punto centrale: l'unità della rivelazione in Gesù, facendo della cristologia il fulcro della tradizione di Giovanni. Il problema radica nel linguaggio, semplice ed elementare dal punto di vista sintattico, elevato, simbolico ed enigmatico dal punto di vista semantico e concettuale, il che spiega «come mai dallo stesso quarto vangelo abbiano attinto a piene mani, per le loro argomentazioni sia gli eretici che gli ortodossi per difendere tesi diametralmente opposte» (p. 371). I destinatari del quarto vangelo sono intravisti in Gv 7,35 e 12,20 ss dove si parla di *ἐλλήνες*. Si tratta di un cenno che io comunque non trovo tanto chiaro.

Anziché della scuola l'A. preferisce parlare della comunità giovannea, nozione senz'altro più ricca che ne include il fondatore, il discepolo amato, colui che ha lasciato la sua impronta personale nel vangelo. Si ammette poi l'esistenza di un redattore posteriore, dentro il gruppo responsabile intorno al discepolo del Signore (pp. 344 ss). Questa sembra essere la tesi prevalente nell'esegesi cattolica odierna, che trova fra l'altro riscontro nell'altro vangelo che porta il nome di un apostolo, dove si individua anche una tradizione risalente ad una persona della cerchia di Gesù, ed una redazione finale posteriore. Rispetto agli autori del vangelo Segalla propende per una certa elasticità, senza però negare i dati della tradizione (pp. 116 ss; 170-175; 263-269; 372-381).

Per finire, l'opera dà in poche pagine una visione d'insieme dei vangeli dal punto di vista letterario, storico e teologico (pp. 383-388), che fa ricordare i «panorami» dell'A., ben conosciuti nell'ambiente scritturistico. Dal punto di vista

letterario spiccherebbe l'anonimia. L'A. la spiega dicendo che gli evangelisti non osavano mettere il loro nome accanto a quello di Gesù (p. 384). D'altro canto, se è vero che i vangeli sono la «storia di Gesù», nel modo diverso di raccontarla si coglie il momento storico in cui furono scritti (p. 385). Nella loro prospettiva teologica appare Giovanni come lo scritto evangelico più elevato, seguito da Matteo. Marco e Luca sono più vivaci, più umani, essendo quest'ultimo quello che offre di più una teologia della storia.

Siamo allora di fronte a un'opera di grande utilità per l'insegnamento dei vangeli nei seminari e nelle Facoltà teologiche.

Alcuni piccoli errori si dovranno correggere in una prossima edizione del manuale: Mc 15,40-41 al posto di 10,16-42 a p. 122; Lc 19,28 al posto di 18,28 a p. 191; «Urmesch» al posto di «Urmensch» a p. 339, fra altri.

Bernardo Estrada

G. LAFONT, *Dio, il tempo e l'essere*, Piemme, Casale Monferrato 1992, pp. 278

Nel «lontano» 1986, dando alla stampa l'originale francese di quest'opera, G. Lafont proponeva la sua via verso la conoscenza e la nominazione di Dio nell'ambito della post-modernità. Proposta che non era che uno sviluppo faticoso e fruttuoso di una strada intrapresa con lungimiranza ancora molti anni prima, ai tempi del suo *Peut-on connaître Dieu en Jesus Christ?* (Parigi, 1969). Soltanto nel 1992 è stata pubblicata la traduzione italiana, anche se l'opera aveva da tempo avuto un sostanziale influsso nell'ambiente teologico, come lo testimoniano, ad esempio, l'articolo di Y. Labbé — *Réceptions théologiques de la "postmodernité"*. *A propos de deux livres récents de G. Lafont et L.M. Chauvet*, in *Rev.Sc.ph.th.* 72 (1988) 397-426 —, o la stessa presentazione di P. Coda nell'edizione nostrana.

La convenienza di recensire adesso quest'opera non può stare, quindi, nell'attualità del suo punto di partenza, che già nel 1986 non era strettamente una novità, né nella presentazione della sua proposta, ormai conosciutissima e apprezzata nell'ambito teologico. Si tratta di cogliere l'occasione per constatare la necessità di mantenere aperto il cammino intrapreso dall'autore.

Dicevo che il punto di partenza non mi sembra nuovo: non, senz'altro, per mancanza di originalità dell'autore, ma per il suo inserimento in una corrente di pensiero comune ad altri autori e, soprattutto, per l'essere una risposta concreta alla pressante richiesta che la teologia ha ricevuto dalla Chiesa — manifestata tante volte nel magistero di Giovanni Paolo II (cfr. per esempio, i *Discorsi ai teologi* di Altötting, 18-11-1980 e Salamanca, 1-11-1982: AAS 72 [1981] 100-105 e 75

[1983] 259-264) — non solo per rendere comprensibile all'uomo di oggi l'idea del Dio rivelato, ma anche per riempirla di contenuto *liberante*. In questo senso, in base a un'impostazione che, nella sua radicale positività, vede l'uomo credente e la sua relazione al mondo — nella quale avviene il suo atto di fede — sullo sfondo di una negatività da cancellare, si parte da un'analisi della post-modernità (o, per meglio dire, dell'uscita dalla modernità) che, si può dire, coincide o tiene conto di linee di pensiero comuni a molti autori e ambiti. Questo inserimento culturale, alleggerito purtroppo (anche se in maniera giustificata) nella versione italiana, costituisce uno dei maggiori pregi dell'edizione originale dell'opera, in cui è da sottolineare il senso positivo con cui l'autore, anche se costretto a indicarcene le dimensioni fuorvianti, vede la cultura e la scienza odierne.

Un processo che si può riassumere con Scheffczyk nei concetti concatenati di *secolarismo-autonomia-immanentismo-profanizzazione*, tende a proporre all'uomo una strada di progresso indeterminato che lo mette in cammino unicamente verso il passo seguente, verso nessun luogo. La consapevolezza attiva di questo camminare adirezionale, manifestata drammaticamente negli ultimi tempi nell'invincibilità del limite, comporta una necessaria scelta tra la definitiva rinuncia, più o meno anestetizzata, a un pensiero di redenzione, o l'accettazione di una *forma di morte* in cui il momento finale raggiunga, forse in maniera misteriosa, ma certa, la positività definitiva, l'essere pieno dell'uomo.

Al credente viene *donata* la seconda scelta, nella quale si rimanda necessariamente al *principio di eteronomia fondatrice*, contenente due valenze: *narratività* e *analogia*. Di fatto, se l'ascolto-fede non può non darsi che in un riferimento spazio-temporale in cui l'uomo si scopre inesorabilmente difettoso, rimane chiaro che il *racconto* deve includere una valida soluzione all'essere problematico dell'uomo, manifestato nella doppia dimensione dell'*essere* e della *morte*. La negatività diventa una sorte di *interfaccia simbolica* di riferimento mutuo — e quindi, chiave della loro unità duale — tra la fede che risponde al *racconto* e la ragione che possiede il principio di *analogia*.

Si tratta, in definitiva, di fondare la possibilità di non interpretare necessariamente il tempo come morte, la libertà come errore. Si tratta di una realizzazione concreta della via accennata dalla visione antropologica di *Gaudium et Spes*, che, sottolineando il fatto della permanenza degli *aenigmatae* del dolore, del male e della morte non ostante ogni progresso (n. 10), indica in una autentica riscoperta della capacità umana di raggiungere Dio l'unica via di uscita (n. 21). In un momento ecclesiale in cui la teologia deve più che mai riscoprire la sua dimensione apologetica nei confronti della cultura, come suo contributo specifico al *munus* profetico (necessità non nuova, ma sempre più premente), puntare su quella linea di riflessione comporta assicurare non soltanto l'*interesse* della fede, ma illuminare nella coscienza degli uomini e delle donne della post-modernità le motivazioni profonde dell'accettazione del messaggio rivelato.

In questo senso, l'opera di Lafont dona un punto di riferimento teologico del quale non si potrà più fare a meno: il suo pregio fondamentale consiste non soltanto nella diagnosi predetta, ma nel suo scoprire la necessità di una adeguata connessione tra quanto il *racconto* fornisce all'uomo come chiave ultima di salvezza, e la propria esperienza che l'uomo fa della sua condizione limitata nell'ambito delle coordinate finite del suo riferimento intramondano (*analogia*). Nel mostrare i limiti di alcune impostazioni che non raggiungono la connessione (Heidegger, Jünger, Le Saux), l'autore manifesta come chiave di correlazione una forma di pensiero che riesca a mantenere la distinzione tra l'essere e l'Essere, tra Dio e il mondo creato, e quindi, la necessità di un pensiero metafisico. L'uomo deve essere in grado di distinguere Dio dai limiti della sua esperienza intramondana.

A questo punto l'opera è un punto di partenza, apre sfide al futuro. Manifestando chiaramente la preminenza del *racconto* (si sente in tutta l'opera, infatti, un chiaro aroma agostiniano-anselmiano: *credo ut intelligam*), si suggerisce anche che non basta all'uomo contemporaneo *soltanto* l'immagine di Dio proveniente dai testimoni della Rivelazione. La filosofia, capita come ontologia della libertà alla prova nel tempo, deve percorrere nuove vie che permettano di palesare a livello noetico ed esperienziale che i quesiti ultimi dell'uomo sono inclusi nella stessa Rivelazione: per questo anche la teologia deve diventare teo-antropologia. Il nome proprio di Dio, «Io sono», deve spiegarsi in concetti che permettano all'uomo di far propria, nella misura del possibile, la sua pienezza e la sua infinita ricchezza (questa è la definizione di *proprietà divine* di M. Schmaus): si può dire che la necessità di fondare l'idea rivelata e salvifica di Dio nell'esperienza intramondana dell'uomo, richiede la riscoperta del vecchio tema degli attributi divini, visti adesso nella loro necessaria dimensione antropologica. Ma siamo già fuori dall'ambito dell'opera. Basti dire che dopo il primo gradino che fu *Peut-on connaître Dieu en Jesus Christ?*, il secondo passo di Lafont in questa linea ci lascia nell'attesa di nuovi suoi contributi, sempre più in alto.

José M. Galván

A. GARUTI, *S. Pietro unico titolare del primato. A proposito del decreto del S. Uffizio del 24 gennaio 1647*, Edizioni Francescane Bologna, Bologna 1993, pp. 415.

In questi ultimi anni nei circoli teologici dediti allo studio della Ecclesiologia si è potuto percepire un crescente interesse verso lo studio del Primato di Pietro. Le ragioni fondamentali di tale interesse si possono trovare nell'importanza che questo punto della dottrina cattolica sulla Chiesa riveste nel dialogo ecumenico.

In questo contesto appare l'opera di A. Garuti che ci offre uno studio del Decreto del Santo Uffizio del 24 gennaio 1647, che condannò la proposizione che riassumeva la dottrina contenuta nell'opera di Martin de Barcos *La Grandeur de l'Église Romaine, établie sur l'autorité de S. Pierre et de S. Paul, et justifiée par la doctrine des Papes, des Pères et des Conciles, et par la Tradition de tous les Siècles*, secondo la quale S. Pietro e S. Paolo sono due capi della Chiesa, con assoluta uguaglianza fra di loro per quanto si riferisce al governo della Chiesa universale (pp. 83 e 207).

Ci troviamo davanti a un libro doppiamente interessante. Da una parte lo studio storico di tutto il processo che culminò con la pubblicazione del Decreto è molto rigoroso (Introduzione, Capitolo I e Capitolo II) ed è arricchito dall'instimabile interesse offerto dai documenti originali dell'Archivio del Santo Uffizio sui quali l'A. si basa lungo tutta la parte storica dell'opera e che aggiunge come Appendici I e III alla fine del libro. Come scrive U. Betti nella Presentazione, tutto «questo potrebbe forse contribuire ad alimentare la curiosità degli studiosi e a creare in loro la convinzione che l'Archivio del S. Uffizio sia una miniera esaustiva di fonti storiche».

Il libro, soltanto con questi due primi capitoli e con le Appendici documentali sarebbe già stato di grande interesse. Ma non è meno interessante l'esposizione che l'A. ci offre delle riflessioni sul Decreto realizzate da alcuni autori dell'epoca (Capitolo III) e soprattutto, le «Considerazioni storico-dottrinali» sulle valutazioni di autori più recenti alla dottrina contenuta nel Decreto del gennaio 1647 (Capitolo IV). Vorremmo inoltre sottolineare l'accuratezza delle ampie Appendici documentali (pp. 191-400), cui già abbiamo accennato.

Nell'Introduzione l'A. offre i precedenti dell'opera del Barcos che si possono trovare negli scritti di Marco Antonio de Dominis e, soprattutto nella *De la fréquent communion* di Antonio Arnauld che, anche se non fu mai condannata, suscitò una lunga serie di scritti polemici sulla problematica generale della disciplina penitenziale giacché offriva una dottrina fortemente influenzata dal gianesimismo. Quest'opera è stata anche accusata di sostenere la tesi del primato di S. Pietro e di S. Paolo. Ed è appunto in difesa dello Arnauld che Martin de Barcos scrisse *De l'Autorité de S. Pierre et de S. Paul, qui réside dans le Pape, successeur de ces deux Apôtres*, libro pubblicato in forma anonima e senza data a Parigi. In esso pretende dimostrare che tanto S. Pietro come S. Paolo sono capi della Chiesa universale e che insieme costituivano una cosa sola.

Nel Capitolo I l'A. presenta ciò che chiama «l'occasione prossima dell'intervento del Santo Uffizio circa l'equiparazione nel primato di S. Pietro e S. Paolo». Davanti alle nuove polemiche suscitate da *De l'Autorité*, Barcos pubblica una nuova opera: *La Grandeur de l'Église Romaine...* Come scrive l'A. (p. 33) è specialmente interessante l'inizio di questo libro, dove il Barcos precisa lo «status quaestionis» che viene così riassunto: si tratta di sapere «se Gesù Cristo,

all'inizio della Chiesa, ha unito S. Pietro e S. Paolo nella qualità di Capo della Chiesa Romana e di tutte le Chiese del mondo, per cui i Papi sono veri successori di entrambi, occupando nella Chiesa lo stesso ruolo e vi esercitano la stessa autorità». Inoltre, il Barcos rifiuta l'accusa di dipendenza dal De Dominis, e cerca di dimostrare che la sua tesi è una verità trasmessa dalla costante Tradizione. Infine, spiega alcune difficoltà più considerevoli e risponde alle principali obiezioni degli avversari. Il resto di questo primo capitolo l'A. lo dedica all'esposizione sistematica della dottrina del Barcos.

Il Capitolo II è interamente dedicato all'*iter* che culmina con la pubblicazione del Decreto. Il Santo Uffizio si era già occupato del libro *De l'autorité de S. Pierre et de S. Paul* fin dal 1645. L'intervento era stato sollecitato dal Nunzio a Parigi e da altre autorità civili della Francia. In questo primo esame dei Qualificatori che ebbe luogo il 6 aprile 1645, la qualifica più ricorrente alla proposizione del Barcos risultò essere quella di «eretica». La questione fu sottoposta al Papa Innocenzo X e ai Cardinali Inquisitori, ma dal tenore del decreto di quel giorno non risulta una esplicita censura da parte del Santo Uffizio, «ma sembra piuttosto averne semplicemente preso atto» (p. 75). Il Papa dispose l'invio di una copia al Nunzio a Parigi, lasciandogli però libertà di farne uso o meno. Dopo alcune consulte, il Nunzio considerò più opportuno non fare uso del Decreto del Santo Uffizio, ma suggerì un'intervento diretto del Papa, proponendo al tempo stesso, per evitare ulteriori dispute, che la tesi del Barcos fosse dichiarata «*falsa et erronea*» invece di «*haeretica*».

Con lettera del 15 luglio 1645 il Papa rifiutò la proposta, ma autorizzava «il Nunzio di soprassedere alla questione, non facendo stampare e pubblicare la censura, onde evitare nuove dispute». Ma nonostante le precauzioni, la censura del Santo Uffizio era stata conosciuta a Parigi, e si erano moltiplicati gli scritti pro e contro il primato di S. Paolo, per cui si avvertiva sempre più la necessità di un intervento di Roma.

Dopo la pubblicazione de *La Grandeur de l'Église Romaine...* il Papa, tramite il Cardinal Giulio Roma, chiese al Nunzio di inviare a Roma tutti gli scritti pro e contro il primato di S. Paolo.

Si sofferma dunque l'A. nell'*iter* che culminerà con la condanna delle tesi del Barcos contenute in *La Grandeur de l'Église Romaine...* Questo *iter*, d'altra parte molto simile a quello che ancora oggi si segue, constava del *Votum consultorum* e della *Qualificatione*. In quest'ultima, la *propositio* del Barcos fu qualificata come *haeretica*.

Seguono gli atti della Congregazione generale del S. Uffizio del 24 gennaio 1647, alla presenza del Papa Innocenzo X che approvò e promulgò il decreto di condanna. Come segnala l'A. è curioso «che proprio nel decreto di condanna della teoria dell'uguaglianza di Pietro e di Paolo nel governo della Chiesa universale, ai lati dello stemma di Innocenzo X vengano riprodotte le immagini dei due

Apostoli» (p. 85). Ma, come spiega l'A., «il significato di tale apparente "controsenso" sarà naturalmente approfondito nella valutazione dottrinale del decreto stesso». Segue una descrizione del decreto e delle procedure che ebbero luogo in seguito alla sua promulgazione (lettere ai Nunziî, ecc.) così come delle prime reazioni, positive e negative, nella Francia.

Come sottolinea l'A., le critiche negative sono infondate, giacché tanto i Qualificatori quanto gli Inquisitori erano persone altamente qualificate, e d'altra parte, la procedura era stata quantomai rigorosa.

Il Capitolo III l'A. lo dedica alle riflessioni sul Decreto fatte da autori coetanei del Barcos. All'inizio cita i tre voti fatti tredici anni dopo il Decreto in occasione dello studio al Santo Uffizio di un libro dell'Arnauld che non fu mai condannato. Tutti tre i voti coincidono nell'affermare che «la proposizione dei Due Capi può essere assunta in due sensi: la semplice affermazione dell'uguaglianza tra Pietro e Paolo, riconoscendo tuttavia la subordinazione del secondo al primo, e l'uguaglianza assoluta che esclude tale subordinazione. Il decreto di Innocenzo X condanna soltanto la seconda accezione» (p. 106). L'A. prosegue trattando della natura della censura seguendo le opinioni sia della Commissione ufficiale, che da altri dei teologi del momento. Così, G.B. de Lezana, nel suo libro *De singularissimo D. Petri Apostoli Primatu in totam Ecclesiam supra omnes fideles, supra D. Paulum Coapostolum etiam* (1651) chiama la tesi dell'assoluta uguaglianza tra Pietro e Paolo *scismatica, scandalosa e singolare*, e conclude che può dunque essere definita *temeraria e blasfema*. Ma soprattutto «la proposizione è eretica, come affermano le parole del decreto *haereticam censuit, et declaravit*. Negli stessi termini si esprimono i redattori dei voti e delle dissertazioni che lo hanno preparato e i teologi successivi» (p. 109; i testi originali vengono raccolti nelle Appendici). Poi l'A. passa a trattare alcune analisi del Decreto realizzate dai diversi autori dell'epoca raggruppando il loro pensiero sotto i seguenti titoli: *Le prove scritturistiche, patristiche e magisteriali della censura*, e *Il valore intrinseco del decreto del S. Uffizio*. Sotto quest'ultima epigrafe, si includono le opinioni secondo le quali il Decreto del 1647 «in realtà è stato un atto personale del Papa, il quale non si è limitato ad approvare le conclusioni dei Qualificatori e dei Cardinali Inquisitori, e disporne la pubblicazione, ma egli stesso con apposito decreto ha giudicato e dichiarato eretica (...) la proposizione dell'assoluta uguaglianza degli Apostoli Pietro e Paolo nel governo della Chiesa» (p. 121). E continua che pur «non trattandosi di un pronunciamento *ex cathedra*, il decreto può dunque essere considerato un intervento del Magistero ordinario del Romano Pontefice nella sua qualità di Pastore universale, e non di dottore particolare» (p. 121).

Nella seconda parte del Capitolo III, e sempre in base a quanto detto dai teologi coevi al Barcos, l'A. raccoglie il significato che questi autori vedono nell'abbinamento Pietro e Paolo in rapporto al primato. Seguendo le linee di pensiero di questi autori, questa seconda parte viene divisa in tre paragrafi che

hanno per titoli: *Pietro unico Vescovo di Roma, I Romani Pontefici successori del solo Pietro*, e *Relativa uguaglianza e complementarietà tra Pietro e Paolo*. Proprio in quest'ultimo paragrafo si trovano due brani che possono bene riassumere il contenuto di questa seconda parte del Capitolo III: «Pur con tutte le necessarie puntualizzazioni, presso gli stessi teologi esaminati si trovano tuttavia espressioni di riconoscimento di un certo primato di Paolo insieme a Pietro. Escluso il primato di governo e giurisdizione riservato a Pietro, si attribuisce a Paolo un primato quanto alla predicazione e al magistero; se Pietro ha ricevuto le "claves potentiae", Paolo ha ricevuto le "claves scientiae". Il primato di Paolo finì però con lui, quello di Pietro si prolunga nei Romani Pontefici» (p. 133). E in un'altro brano: «Resta pertanto esclusa una "omnimoda aequalitas" tra i due Apostoli, che non ammetta l'inferiorità e la subordinazione di Paolo a Pietro nel primato. La Chiesa non conosce, dopo Cristo, nessun altro Capo supremo, se non Pietro e i suoi successori. La presenza e il martirio di Paolo, insieme a Pietro, nella Chiesa di Roma contribuiscono al suo decoro e al suo onore; ma il primato di cui gode è da riferirsi alla potestà concessa al solo Pietro» (p. 135).

All'inizio mostravamo come quest'opera è doppiamente interessante. Se fin qui l'A. si è soffermato nella parte strettamente storica della vicenda, nel Capitolo IV (*Recenti valutazioni del Decreto del S. Uffizio. Considerazioni storico-dottrinali*) ci offre un panorama delle opinioni ed interpretazioni sull'argomento (il più delle volte senza esplicito riferimento al Decreto) espresse da alcuni autori di questo secolo che si son occupati della materia, soprattutto nel periodo intorno al Vaticano II, «specialmente in prospettiva ecumenica, ponendo una serie di interrogativi circa il significato che l'abbinamento di Pietro e Paolo assume in rapporto al Primato del Romano Pontefice» (p. 138).

All'inizio di questo secolo, il primo ad occuparsi della questione è stato il Principe Max di Sassonia in un articolo pubblicato nel dicembre 1910 nel quale scriveva che «nonostante i particolari privilegi concessi da Cristo a Pietro, non si riscontra nessun indizio di sottomissione da parte di Paolo, il quale anzi si considera un fratello *assolutamente* uguale a lui» (p. 139). Da parte di Pio X ci fu una immediata reazione di condanna degli errori «non solo teologici ma anche storici» del Principe. In questo intervento di Pio X viene ricordato il Decreto del 1647.

Passando ai teologi di questi ultimi quaranta anni, l'A. sottolinea che fra coloro che hanno affrontato il problema si riscontrano due tradizioni. Una che «pone l'accento sugli elementi comuni ai due Apostoli e sottolinea la successione petrina/paolina; l'altra, pur non ignorando i suddetti elementi, mette in luce il carattere esclusivamente petrino della Chiesa di Roma» (p. 143). La prima tradizione si fonda soprattutto sui testi di S. Ireneo; nell'ambito di questa linea, l'A. cita in calce autori come J.M. Tillard, L. de Bruyne, D.T. Strotmann e altri, ma senza offrire citazioni testuali: dunque non rimane del tutto chiara in questo momento la

posizione di questi autori (il loro pensiero al rispetto verrà spiegato più avanti). La parte dedicata alla «seconda tradizione» è costruita in base soprattutto alle opere storiche di M. Maccarrone e di M. Guerra Gómez, che mettono di rilievo la tradizione risalente alla fine del II secolo della «petrinità» della Chiesa di Roma. Come riassunto di queste due tradizioni l'A. conclude che è «quindi un dato tradizionale che Pietro e Paolo hanno "fondato" la Chiesa di Roma nel loro martirio, e che la loro autorità conferisce la pienezza all'autorità del vescovo di quella Sede. Non è tuttavia lecito dedurne che il Vescovo di Roma sia successore o vicario di Paolo, nello stesso senso in cui lo è di Pietro: nel caso di Paolo non si può infatti parlare di una sua successione sulla sede episcopale di Roma» (p. 156).

Ma l'A. non finisce qui la sua esposizione e a questo punto, per introdurre l'ultima parte del Capitolo, scrive: «Quale significato assume, oggi, la riproposta così insistente dell'abbinamento di Pietro e Paolo, specie nel contesto ecumenico? L'attenzione è rivolta alla soluzione di quel problema che dopo Paolo VI viene chiamato l'ostacolo più grave sulla strada dell'ecumenismo: il primato del Vescovo di Roma nella sua origine, natura ed esercizio. Ma tutta l'argomentazione si fonda sul rapporto tra Pietro e Paolo e la Chiesa di Roma» (pp. 156-157).

L'ultima parte del Capitolo viene centrata nelle opinioni di alcuni teologi recenti quasi tutti già citati prima (Strotmann, Beaupere, Von Allmen, Tillard, Grelot, Kereszty...) sull'abbinamento Pietro e Paolo e il primato, opinioni delle quali l'A. fa spesso una lettura critica che lo porta a scrivere nelle Conclusioni alla fine dell'opera: «Senza entrare nelle posizioni dei singoli autori, se si volesse esprimere un giudizio globale non si potrebbe non chiedersi se la visione d'insieme emersa in merito alla successione del Romano Pontefice e alla natura del suo primato sia conciliabile con la Tradizione della Chiesa e con le definizioni del Vaticano I» (p. 177). Di speciale interesse sembra l'analisi che l'A. fa dell'opinione secondo la quale «il primato di Roma è un primato della *sedes*, da collegarsi dunque ai due Apostoli, e non del *sedens*», aggiungendo che tale «specificazione coinvolge praticamente il pensiero di gran parte dei suddetti teologi» (p. 178). Secondo l'A. la distinzione tra *sedes* e *sedens* appare tendenziosa e finisce per annullare la specificità petrina del primato. Questa visione finisce anche per mettere in ombra il rapporto del primato del Vescovo di Roma con Cristo (p. 179). E conclude l'A.: «Pertanto il primato del vescovo di Roma non deriva dalla sua sede, ma da Pietro, il quale lo ha ricevuto direttamente e immediatamente da Cristo prima dalla sua venuta a Roma. Di fatto, a seguito di tale venuta, esso è trasmesso a coloro che gli succedono nella cattedra della Chiesa romana. Si stabilisce così un nesso tra primato e sede di Roma, ma solo nel senso che il primato è collegato ad essa quanto alla sua trasmissione, non quanto alla sua origine» (p. 180).

Per concludere e a modo di riassunto, ci sembra molto significativo il brano scelto per la quarta di copertina del libro, perché ci offre la soluzione al possibile dilemma di cui tratta quest'opera del Garuti, vale a dire, conciliare i due

dati offertici dalla Tradizione alla luce del Decreto del 1647: da una parte l'abbinamento Pietro-Paolo nella sede di Roma, e dall'altra la verità del primato personale di Pietro, conferitogli da Cristo, primato che permane nella persona del Romano Pontefice. Questo brano è tratto da un discorso di Giovanni Paolo II nel gennaio 1993; in esso si legge: «Il vescovo di Roma è il successore di Pietro; egli però può dirsi erede di Paolo, il massimo esponente dello slancio missionario della Chiesa primitiva e della ricchezza dei suoi carismi. I vescovi di Roma hanno generalmente parlato, insegnato, difeso la verità di Cristo, compiuto i riti pontificali, benedetto i fedeli, nel nome di Pietro e di Paolo, i "Principi degli Apostoli", *olivae binae pietatis unicae*, come canta l'inno della loro festa. I Padri, la liturgia e l'iconografia presentano spesso questo abbinamento nel martirio e nella gloria. Resta, tuttavia, che i Pontefici romani hanno esercitato la loro autorità in Roma e, secondo le condizioni e le possibilità dei tempi, in spazi più vasti e addirittura universali, *in forza della successione a Pietro*» («L'Osservatore Romano», 28 gennaio 1993).

Abbiamo iniziato questa breve recensione sottolineando l'interesse che in questi ultimi anni lo studio del primato del Romano Pontefice ha avuto in ambienti teologici; una dimostrazione di questo interesse è la completa Bibliografia sul tema offertaci dall'A. all'inizio dell'opera (pp. 13-16).

Javier García de Cárdenas

A. MACINTYRE, *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale* («Scienze Umane e Filosofia», 34), Massimo, Milano 1993, pp. 336.

Il prof. Alasdair MacIntyre è nato in Scozia nel 1929; dopo essersi laureato ha insegnato per una ventina di anni in diverse università britanniche, dove ha pubblicato alcuni libri che lo hanno reso noto agli studiosi. Agli inizi degli anni '70 si è trasferito negli Stati Uniti dove ha maturato una svolta del suo pensiero, e ha concepito il progetto di affrontare la crisi e la decadenza morale della modernità, tema che lo assillava da molto tempo. Un primo frutto di tale progetto è stato *After virtue* (1981), libro che, sia per se stesso sia per l'ampio dibattito che ne derivò, gli diede notorietà anche di fronte al gran pubblico. Per rispondere a diverse critiche e per chiarire i fondamenti della sua ricerca ha scritto *Whose Justice? Which Rationality?* (1988). Il terzo pilastro di questo progetto è il libro che qui presentiamo, la cui edizione originale è del 1990, e che è stato considerato come il miglior testo per cominciare lo studio dell'etica di MacIntyre.

L'A. sostiene che le discussioni concernenti i problemi etici si sono sempre sviluppate a partire dal punto di vista di una concreta tradizione di ricerca, che

possiede al suo interno i propri criteri di razionalità pratica; ciò non significa adottare il relativismo, ma richiede di affrontare la questione di come sia possibile, a partire dal punto di vista di una tradizione particolare, trovare delle verità universali: alcuni dicono che si devono prendere come principi veramente universali quelli che tutti riconoscono come tali; ma questo stesso principio, oltre a non essere giustificato razionalmente, non è neppure universalmente riconosciuto. Perciò MacIntyre propone di accettare come verità universalmente valide quelle proposte da una tradizione di ricerca che è in grado di ragionarle *ed inoltre* mostra razionalmente che la loro non accettazione rende difettose le tradizioni rivali, sia confrontate con i propri criteri che con i nostri; cioè sarà universalmente valida quella tradizione che è in grado di dare ragione di sé e ragione del fallimento altrui con i loro stessi parametri. MacIntyre, che in questo libro si definisce aristotelico-tomista, non nasconde le debolezze e le manchevolezze di una certa rinascita neotomista degli ultimi cent'anni, ma pensa che siano difetti che si possono spiegare all'interno di una più autentica tradizione tomista; perciò l'intento dichiarato del libro è quello di sviluppare questa tradizione, intesa come un genere specifico di ricerca morale, mettendola a confronto con altri due modi di ricerca: l'enciclopedismo e il genealogismo; sapendo anche che il libro è solo un nuovo passo, e non una meta finale per continuare la ricerca filosofica morale.

I primi tre capitoli dell'opera sono dedicati alle tre versioni rivali: Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Il capitolo 1 si intitola «Il progetto di Adam Gifford nel suo contesto»: poiché il libro ha origine dalla raccolta delle *Gifford Lectures* tenute ad Edimburgo, si potrebbe pensare che si tratta di una mera introduzione rievocativa delle precedenti edizioni; anche se questo non manca, l'A. procede oltre: dalla rievocazione conclude che le controversie proprie della filosofia odierna sono *de facto* insormontabili, perché non esiste un metodo condiviso da tutti per risolvere le questioni che separano le posizioni alternative. Il prof. MacIntyre vede nella Nona Edizione della *Encyclopaedia Britannica* (iniziata nel 1873) l'archetipo della versione enciclopedica del metodo di ricerca etico e, più in generale, scientifico: questi enciclopedisti presuppongono l'adesione di tutti gli intellettuali ad un unico concetto fondamentale di razionalità; esso garantirebbe l'acquisizione della conoscenza scientifica di tutto lo scibile umano che, a sua volta, porterebbe ad una storia di progresso necessario e inarrestabile. La storia ha mostrato la precarietà di questi presupposti, sia per gli scarsi risultati etici che per le prese di posizione che non dividevano tali principi.

Tra di essi si trova il metodo genealogista, studiato nel cap. 2 in base alla *Genealogia della morale* di Nietzsche (1887); questi accetta una molteplicità di prospettive, entro ciascuna delle quali può essere contenuta una verità, che rimane sempre limitata; per il genealogista la razionalità non è, come per l'enciclopedista, universale e imparziale, bensì rappresenta — forse inconsapevolmente — interessi particolari, che nascondono il loro desiderio di potenza dietro false pre-

tese di neutralità. Perciò egli pensa che la morale illuminista è sempre indizio di rancore e di risentimento; è una morale che necessita di una rottura, di un abbandono di modelli fissi, affinché possa nascere il superuomo. Tuttavia voler portare avanti il sovversivo progetto genealogista implica il tacito riconoscimento di quei criteri — di una certa continuità ed universalità razionale — che è il suo fine dichiarato di rovesciare.

MacIntyre dedica quattro capitoli alla terza alternativa possibile: un modello di razionalità proprio della *techne* (dei «mestieri»); in esso la razionalità, anche quella morale, si sviluppa all'interno di una tradizione in cui le autorità trasmettono il sapere (pure il saper vivere), interpretando e reinterpretando la tradizione in un movimento verso il *telos* di tale mestiere. Si tratta di un'alternativa che non ha pretese di neutralità e disinteresse, ma in cui la ragione può giungere a formulazioni universali quando si trova nella condizione per una ricerca veramente razionale. È questa la Tradizione che inizia con Socrate, Platone e Aristotele e che passa per sant'Agostino fino a culminare in san Tommaso. MacIntyre mostra il risorgimento del tomismo nel secolo XIX e l'importanza dell'enciclica *Aeterni Patris* (1879), che incoraggiava il ritorno a Tommaso. Tuttavia un folto numero di filosofi, che non capirono bene l'enciclica, si schierarono per un tomismo troppo epistemologico, con la conseguente nascita di una varietà di tomismi, tra loro diversi e rivali. Fortunatamente la stessa enciclica provocò anche una diversa fioritura di energie intellettuali che hanno permesso di risalire alla concezione della ricerca morale quale san Tommaso aveva elaborato in origine: in esplicito contrasto con le altre due tradizioni di ricerca, essa vede nel passato un modello da cui si deve prendere esempio e spunto per raggiungere, sempre in modo più appropriato, il *telos* umano. Lo stesso Tommaso seppe conciliare due tradizioni che, fino a lui, erano considerate nemiche: agostinismo e aristotelismo; ad esse l'A. dedica i due capitoli successivi.

La ricerca propria dell'agostinismo (cap. 4) inserisce l'autorità come la sua caratteristica fondante: all'inizio deve esserle tributata tutta la fiducia, dal momento che l'accettazione di principi non razionalmente giustificati deve precedere la conoscenza; poi in forza dei ragionamenti basati su questi principi, e frequentemente guidati anche dall'autorità, si comprende pienamente che l'iniziale accettazione non era arbitraria, ma indispensabile garanzia per un corretto sviluppo della ricerca: dal punto di vista morale ciò significa tanto una conoscenza del modo di agire quanto del modo di imparare ad agire. Questo metodo è opposto all'enciclopedismo che richiede come punto di partenza principi universali e razionalmente giustificati (ma che secondo l'agostinismo deve fare ricorso ad una fede ingiustificata o ingiustificabile); ed è anche più contrario al genealogismo, in quanto Agostino condanna ciò che Nietzsche esalta e viceversa.

La riscoperta della totalità della filosofia di Aristotele nel Medioevo (cap. 5), sembrò anche un rifiuto delle pretese agostiniane, soprattutto in quei punti

deboli di questa tradizione (la relazione tra universale e particolare, l'illuminazione divina nella conoscenza umana, il rapporto intelletto-volontà riguardo al bene) ed in altri aspetti come l'eternità del mondo e l'immortalità dell'anima. Il dissenso si faceva più profondo e il dibattito costruttivo più difficile giacché i criteri di verità e di razionalità delle due tradizioni erano alquanto diversi. Grazie al suo maestro Alberto, san Tommaso conobbe bene sia la tradizione agostiniana che la filosofia aristotelica, e prendendo l'avvio da entrambe realizzò quello che né gli agostiniani né gli aristotelici sarebbero stati capaci di realizzare: correggere, in ciascuna delle due tradizioni, ciò che secondo i propri criteri appariva imperfetto, e rimuovere così quanto impediva la loro conciliazione. La sintesi di Tommaso appare come la migliore che sia stata data, ma non come un sistema chiuso, poiché all'interno della tradizione da lui ereditata e continuata rimane sempre aperta la possibilità di ritornare sui problemi con nuovi argomenti e di chiarire i nuovi quesiti sorti dalla storia.

Il capitolo 6 è dedicato alla razionalità della tradizione tomista; punto chiave di essa, già accennato dall'A., è che la ricerca speculativa e quella pratica si intrecciano: la storia della vita morale e la storia della ricerca morale sono due aspetti di un'unica storia, sebbene complessa; da qui la necessità di adeguarsi ad una sorta di modello morale o teologico, per poter leggere correttamente un testo della tradizione morale, col rischio — in caso contrario — di fraintenderlo o di rifiutarlo (ciò, come è ovvio, risulta completamente estraneo alla modernità liberale, che pretende che ogni essere umano adulto razionale si trova in grado di leggere e di capire qualunque testo). Con le premesse della Tradizione risulta evidente che non si riesce a comprendere e a valutare il pensiero tomasiano quando si pretende di isolare alcune delle sue parti dal tutto, e non si legge nei suoi stessi termini, dall'interno della propria tradizione. Perciò bisogna indagare sul significato e sull'uso di concetti come quelli di *telos*, felicità, azione, passione, virtù e i loro intrecci; tra di essi risultano particolarmente importanti per l'indagine morale i rapporti tra le passioni da un lato, e la ragione, la volontà e le virtù dall'altro. La razionalità tomista giunge così a ravvisare quella frattura morale intima dell'uomo, inspiegabile per la ragione, che si può conoscere e superare soltanto mediante un dono divino immeritato; e in tal modo si arriva anche al livello più profondo delle discrepanze tra le diverse razionalità morali: ciò che alcuni (ad es., la genealogia nietzscheana) presentano come punto razionale di partenza altro non è, per il tomismo, che la cecità intellettuale causata dalla corruzione della volontà.

Il tardo Medioevo non ha saputo capire l'opera di san Tommaso, perciò è un'epoca in cui si evidenziano «le conseguenze di una tradizione sconfitta» (titolo del cap. 7). Tale sconfitta mostra anche come sia illusorio trattare le ricerche teologiche o morali come se fossero scienze strettamente naturali (come l'astrologia e la chimica). L'iniziatore e anche il massimo sostenitore dell'atteggiamen-

to medievale antitomistico fu Duns Scoto, in una linea che culminerà con Ockham, e le cui conseguenze nella filosofia morale si prolungheranno fino alla modernità. Per Tommaso il «dovere» di obbedire a Dio si identifica con il «dovere» di cercare il proprio bene; mentre per la linea scotista rimangono due doveri distinti in cui il primo è identificato con l'obbligo morale. D'altro canto, il modo di impostare il problema degli universali sfocia nell'elevazione della filosofia a disciplina accademica autonoma, per cui si svincola dalla teologia; in tal modo quest'ultima finirà per perdere la propria importanza, in un'evoluzione che si è ripetuta nel tardo secolo diciannovesimo riguardo alle scienze naturali e la filosofia. Un'altra linea antitomista medievale è quella propria di Eckhart; per lui l'obbedienza a Dio non comporta il conformarsi della volontà umana alla volontà divina, bensì la perdita totale della volontà umana, il suo annientamento e, con esso, l'annientamento dell'integrità dell'io: Eckhart negava che le creature avessero l'essere e affermava che piuttosto erano un puro nulla (che è una delle sue tesi giustamente condannate). Ci troviamo con due linee che possiedono una certa costante storica: l'iperrazionalismo che impiega un linguaggio enigmatico per chi non fa parte dell'élite filosofica, e l'irrazionalismo che ricorre a espedienti retorici e colloca l'efficacia della persuasione al di sopra della razionalità.

Nei due successivi capitoli, MacIntyre paragona la Tradizione con l'Enciclopedia e con la Genealogia. Il punto di partenza dell'A. si potrebbe riassumere così: sembra che non esistano principi comuni ai tre modelli di ricerca che possano appianare razionalmente le divergenze che ci sono tra di loro; tuttavia san Tommaso è riuscito in questo compito nelle divergenze tra l'agostinismo e l'aristotelismo: risulta dunque un compito possibile a patto che — come Tommaso — la ricerca si formuli nei termini giusti, cioè nei concetti del sistema di pensiero che viene messo in dubbio (formulazioni agostiniane per convincerli delle loro mancanze finché restano nei limiti del proprio sistema, e parallelamente per quanto riguarda gli aristotelici averroisti). Punto fondamentale dell'Enciclopedia è l'autonomia della morale che, in se stessa, avrebbe una portata e una validità universale: per gli autori del diciottesimo secolo tale morale coincideva con quanto pensavano le menti semplici non oscurate da idee provenienti da legami irrazionali (religiosi, metafisici, ecc.); per gli illuministi del diciannovesimo secolo (autori della Nona Edizione della *Encyclopaedia Britannica*) la verità morale poteva essere rivelata soltanto dalla ragione civilizzata. L'A. studia la trattazione che questi autori fanno dei *tabù* polinesici e mostra come i polinesiani sono stati bollati di essere primitivi e selvaggi soltanto perché i loro critici illuministi erano incapaci di un autoriconoscimento culturale e di una conoscenza critica di sé, caratteristica della società di cui facevano parte; qualcosa di simile, ma alla rovescia, poteva succedere con la morale vittoriana se studiata da un polinesiano colto. Difatti, questa morale illuminista, invece di tendere verso l'universalizzabilità dell'etica, è sfociata in un vasto dissenso morale; pertanto, se giudicata se-

condo i propri criteri e nei propri termini, il progetto della Nona Edizione deve considerarsi fallito. I genealogisti e i tomisti daranno ragioni diverse di questo fallimento, che MacIntyre analizza con perizia, mostrando le coincidenze e le differenze delle due critiche, per vedere anche dal punto di vista tomista gli sbagli di certe critiche genealogiste all'Enciclopedia.

Il capitolo 9, in cui si mette a confronto Tradizione e Genealogia è, forse, uno dei più complessi, probabilmente per la stessa complicazione del progetto genealogista. L'A. inizia studiando, a partire dalla prospettiva tomista, l'identità, la continuità e la responsabilità della persona. Nella sua opera di decostruzione, il genealogista quasi invariabilmente, e forse inspiegabilmente, usa il linguaggio in modo che presuppone l'attribuzione sia dell'identità che della continuità alla persona che parla; tuttavia il genealogista è tenuto, per onestà verso se stesso, a nutrire dei sospetti nei riguardi delle sue proprie attribuzioni di identità come fa nei confronti di quelle altrui: non saper esprimere un rapporto non ironico con un passato che ci si è impegnati a rinnegare, equivale a non saper riservare a se stessi un posto di genealogista né dentro né fuori la narrativa genealogica e, perciò, significa fare di se stessi la grande eccezione riguardo all'esame accurato di qualcosa che risulta sconosciuto. D'altronde la Genealogia è un tipo di ricerca *contro lo establishment*, vuol essere una sovversione; ma ciò comporta che il suo approccio e la sua vita dipendono da ciò che mira a superare: pertanto, finché non sia in grado di scoprire in se stessa le risorse per risolvere questo problema di non adeguarsi a discorsi che non siano suoi, la Genealogia manifesta il suo fallimento sulla base di quegli stessi criteri attraverso i quali essa ha gettato con successo il discredito sull'approccio enciclopedista.

Quasi come un corollario del suo lavoro, MacIntyre si propone, nel capitolo 10, di ripensare l'università come istituzione e la lezione come genere accademico. In consonanza con tanti altri autori contemporanei, egli mostra le mancanze dell'università odierna e il suo impoverimento culturale; si riferisce non tanto alla ricerca e all'insegnamento delle scienze naturali e tecniche, quanto a quegli aspetti più sostanziali dell'essere umano che vengono studiati dalla filosofia, dalla morale, ecc. Per l'A. tali condizioni di decadimento universitario provengono dall'eccessiva parcellizzazione delle scienze, che fa perdere il loro intreccio organico, e anche dalla perdita di quei saperi unificanti quali la teologia e la metafisica, che fungono da guida alle altre scienze. Criticando certe proposte fatte per migliorare l'università, MacIntyre conclude che essa va capita non come il teatro di un'oggettività neutrale (cosa, per l'A., impossibile teoricamente e praticamente), ma come luogo di dissenso forzato, di obbligata partecipazione al conflitto tra i diversi metodi di ricerca, dove una responsabilità fondamentale dell'educazione sarebbe quella di avviare gli studenti al conflitto intellettuale. Perciò l'università dovrebbe svolgere diversi compiti: sviluppare la ricerca come un tutto organico secondo la propria tradizione, intavolare discussioni con altre

prospettive opposte, garantire il dissenso e le sue espressioni istituzionalizzate. L'A. non pensa che la realizzazione di questo tipo di università sia facile, anzi pronostica la quasi sicura accusa di utopia; un'accusa che egli prevede verrà da parte di persone troppo «realiste», pragmatiche e forse nemiche di ogni cambiamento e sviluppo culturale; ma sono appunto gli utopisti che, normalmente, portano avanti l'autentico sviluppo umano.

Il libro inizia con una presentazione del prof. Vittorio Possenti che, con la sua abituale competenza, ci prepara per meglio capire le argomentazioni di MacIntyre, non sempre facili ad un primo approccio. Alla fine, il prof. Marco D'Avenia, uno dei traduttori ed anche curatore dell'edizione italiana, offre una bio-bibliografia di MacIntyre, che mostra la sua conoscenza di questo filosofo scozzese. Insomma ci troviamo con un'opera molto ricca e che risulta indispensabile conoscere — e studiare con profondità — nell'attuale dibattito di filosofia e di teologia morale.

Enrique Colom

A. LÉONARD, *Il fondamento della morale. Saggio di etica filosofica* («Universo Filosofia», 7), San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 327.

Mons. André Léonard, vescovo di Namur (Belgio), membro della Commissione Teologica Internazionale e, per parecchi anni, professore nell'Università di Lovanio, è ben conosciuto al pubblico italiano per un'opera di grande successo sulla morale sessuale (*Gesù e il tuo corpo*). Adesso è stato tradotto un altro suo libro del 1991, in cui si condensano quasi vent'anni di insegnamento universitario a studenti di diverse facoltà. Preoccupazione dell'A. è stata lo stile pedagogico e la chiarezza del linguaggio, in quanto diretto ad un pubblico non specializzato, senza tuttavia sacrificare la profondità e il rigore scientifico, caratteristiche proprie di Léonard, buon conoscitore della dottrina cristiana tradizionale (con speciale riferimento a san Tommaso, del quale si professa discepolo) e del pensiero contemporaneo (come appare in questo libro ed in altre sue opere, tra le quali *Foi et philosophies* apparsa anche questa nel 1991).

Lo scopo del libro presentato è quello di realizzare uno studio sistematico delle questioni morali fondamentali che possono illuminare i problemi particolari dell'etica per trovarne una soluzione. Il punto di vista adottato è quello filosofico: si tratta, pertanto, di fornire un'iniziazione alla problematica della morale generale per mezzo di un'esposizione sistematica delle nozioni basilari dell'etica filosofica. Nell'introduzione, l'A. sviluppa una definizione anticipata e provvisoria della morale, che le posteriori riflessioni giustificheranno e preciseranno. In un primo momento potrebbe sembrare che l'etica sia una scienza puramente de-

scrittiva, e così lo afferma il pensiero positivista che pare, ad un primo sguardo, ben consolidato nella cultura odierna; tuttavia, se non si vuol lasciare la morale in balia dell'irrazionalità, anche gli stessi positivisti hanno dovuto proporre norme o regole per vivere *bene*. Si vede così come la morale non possa rimanere nell'ambito meramente descrittivo, giacché deve essere anche una scienza normativa; ancor di più, tale normatività deve intendersi in senso assoluto, cioè di imperativo incondizionato per la persona, in quanto viene determinato da ciò che essa è: da qui l'intimo legame tra etica ed antropologia.

Dopo queste premesse risulta logico iniziare, come fa l'A., con lo studio della *struttura dell'agire umano volontario* (cap. 1) e, specificamente, di quell'aspetto dell'agire che riguarda la responsabilità etica, ossia l'agire libero. Léonard ricorda la distinzione classica tra «atto umano» e «atto dell'uomo» (anche se la loro frontiera non sempre risulta chiara); poi, seguendo il filo conduttore di Paul Ricoeur, mostra che nella libertà umana esiste un legame infrangibile tra il volontario e l'involontario: ciò viene esaminato a ciascuno dei tre livelli del volere. Il primo livello lo colloca «nella scelta e nelle motivazioni»: l'agire libero ha un significato perché si fonda su motivazioni involontarie, come sono la soddisfazione della fame, la ricerca del piacere e il compimento dei valori morali; ma queste motivazioni non determinano la condotta, bensì sono la base della libertà per agire in vista di certi fini. Il secondo livello tratta «dello sforzo umano e delle potenzialità»: qui si trovano le attitudini spontanee o acquisite, le emozioni (o passioni) e le abitudini; lo sforzo per mettere in pratica ogni libera decisione si situa, appunto, nell'incontro tra l'iniziativa che emana dalla volontà e la potenzialità involontaria, ma al contempo indispensabile per un'azione efficace. Il terzo livello si riferisce «al consenso e alla necessità»: ossia quelle necessità ineluttabili come il carattere (o temperamento), la propria vita (in senso biologico: età, salute, ecc.) e l'inconscio; si tratta di assoluti involontari che influiscono, senza determinare, il libero agire personale: infatti, essi non significano la negazione della libertà, bensì presentano come la cornice del suo realizzarsi nell'agire. Tutto ciò mostra che la libertà umana è autentica, ma limitata e si esercita in una sintesi tra attività e passività; non è una libertà già fatta: è un compito che ogni persona è chiamata a realizzare.

Il cap. 2 si intitola *l'inserzione del valore morale nell'agire umano*: l'A. mostra come anche coloro che in teoria negano l'esistenza della libertà, in pratica si sono già impegnati; perciò anche se dal di fuori si possono porre mille obiezioni contro l'esistenza della libertà, sul piano pratico questi sofismi perdono ogni credibilità, perché l'agire umano non è un «problema» puramente oggettivo, ma un movimento in cui tutti siamo coinvolti. Da qui l'urgenza di «scommettere» per la libertà: infatti, chi dice di non volere nulla (*nolo velle*) propriamente vuole non volere (*volo nolle*) che, in fondo, significa una volontà narcisista consacrata al culto di sé; e lo stesso si dica in campo sociale: astenersi suppone optare a favore

delle forze collettive dominanti. Se la scommessa per la libertà è inevitabile e, d'altra parte, essa è finita, siamo obbligati (*ob-ligare*: legati) dai valori morali, cioè da quei valori che toccano il soggetto umano in quanto tale, in ciò che lo fa essere se stesso al grado più elevato, in ciò che decide il suo destino di uomo, ossia nella sua libertà; così gli obblighi non sono costrizioni aliene alla persona, ma doveri che si propongono alla libertà per liberarla.

Quanto finora considerato suggerisce la domanda sull'*essenza del valore morale e la norma della coscienza morale*, cioè sulla natura e il fondamento dei valori e sul punto di vista che il soggetto deve adottare per giudicare ciò che è bene o male e valutare così la moralità delle sue azioni. Questo è l'argomento del cap. 3, il più lungo del libro, che viene affrontato con un metodo essenzialmente sistematico e speculativo. Secondo Léonard esistono tre approcci metodologicamente possibili all'essenza del valore morale: a) quello che si fonda sul substrato della libertà (interpretazioni «archeologiche», di *arché*: principio), come l'edonismo, l'utilitarismo, il sociologismo e lo psicologismo morali. L'A. mostra che tali sistemi — sebbene abbiano il merito di sottolineare certi componenti della vita morale — non possono raggiungere l'assolutezza del valore e, conseguentemente, non risolvono il problema etico in quanto tale; inoltre non sono neanche in grado di dar ragione di certi atteggiamenti che si contrappongono ai valori proposti; per di più sono interpretazioni contraddittorie in quanto, almeno implicitamente, presuppongono certe norme etiche diverse, e più profonde, da quelle indicate esplicitamente. b) Un secondo gruppo di autori fondano il valore etico sull'autonomia assoluta della coscienza morale, sia essa individuale (etica della pura situazione, etica sartriana ed etica nietzscheana) o universale (etica kantiana); si tratta di approcci che rivendicano — benché con sfumature diverse — l'autonomia della libertà, che, però, immaginandola sradicata dalle altre componenti umane, rimane incapace di fondare il valore morale in tutte le sue dimensioni; alla fine, questi sistemi si riducono ad etiche formali, incentrate più nell'evitare il male che nel fare il bene, e che tendono al soggettivismo e al solipsismo assoluto. c) Un terzo approccio metodologico, che l'A. chiama teleologico (diverso, però dall'etica teleologica contemporanea), è quello in cui la ragione pratica si apre ad un contenuto, ossia si propone un fine (*telos*) concreto diverso dalla propria coerenza formale: l'azione deve conformarsi agli obiettivi indicati dalla retta ragione. Si armonizzano così due aspetti apparentemente paradossali: la trascendenza del valore morale che *obbliga* realmente e la sua immanenza che interiorizza il dovere ed obbliga *dal di dentro*; con ciò si raccoglie quanto esiste di positivo nelle altre due interpretazioni (quella archeologica e quella autonomista), senza cadere nei loro estremismi.

Questo approccio teleologico si fonda sull'analisi metafisica: l'essere e, in conseguenza, la libertà si generano tramite l'altro (specialmente l'Assolutamente Altro), perciò l'ideale morale più profondo è la promozione dell'altro; l'imperati-

vo categorico concreto della morale è il comandamento dell'amicizia universale. Dopo un *excursus* su Lévinas, in cui l'A. intravede una posizione etica vicina all'amicizia universale, Léonard sviluppa il passaggio dalla morale generale alla morale speciale: la retta ragione si concretizza nei diversi imperativi particolari secondo le tendenze naturali (capite non in senso fisticista) dell'essere umano, per poi proporre i valori concreti che riguardano la condotta personale, interpersonale, sociale e religiosa. Il capitolo finisce con uno schema riepilogativo, che riassume e chiarisce quanto è stato detto e, al contempo, sottolinea le mancanze delle due prime teorie della libertà, così come i loro pregi integrati e superati nell'interpretazione teleologica.

Nel cap. 4, mons. Léonard affronta il tema della *legge naturale e la coscienza personale*, come polo oggettivo e soggettivo rispettivamente della morale. Per chiarire meglio il tema della legge naturale, si sofferma a studiare il concetto di natura. A questo riguardo risulta importante sottolineare il carattere analogico del termine natura: da un suo fraintendimento sono derivati molti problemi e quasi tutti i rifiuti attuali sulla validità della legge naturale. Riferito all'essere umano il concetto di natura non designa né una condizione nativa né una riduzione deterministica: la natura umana significa la condizione di ogni uomo, la dignità delle persone umane; perciò è una natura culturale, storica e libera, che comporta sì delle limitazioni materiali e biologiche, ma che al contempo le trascende; sicché pure i filosofi e i teologi che respingono la «legge naturale» finiscono per riconoscere, in modo più o meno sottile, la realtà di una condizione umana: al di là di ogni diversità c'è qualcosa che unisce tutti gli uomini di tutti i tempi; questo qualcosa — se inteso in profondità — si rivela con un senso metafisico inglobante, che integra gli aspetti materiali e biologici con quelli spirituali, culturali e liberi. Poiché la legge naturale è la legge morale dettata dalla ragione in rapporto alle inclinazioni essenziali della natura umana, ne consegue logicamente che la legge morale ha la stessa universalità nello spazio e la stessa immutabilità nel tempo della natura umana. Tuttavia l'A. non si ferma qui, ma procede a rispondere con solerzia alle obiezioni più frequenti su questo tema: il rapporto tra universale e particolare ovvero l'importanza morale delle situazioni personali, e il mutamento delle regole morali nello spazio e nel tempo. Prima di passare al tema della coscienza Léonard spiega le relazioni tra diritto naturale e diritto positivo, e tra diritto e morale: due argomenti di gran portata sociomorale nel momento attuale.

Oltre al contenuto oggettivo della legge morale, bisogna prendere in considerazione il momento soggettivo. In primo luogo l'A. esamina i fattori che contribuiscono alla determinazione del valore morale dell'agire umano: a) oggetto, che conferisce all'atto morale il suo contenuto specifico, considerato non come *genus naturae*, ma come *genus moris*; visto in questo modo si può risolvere il problema delle *azioni intrinsecamente cattive* (Léonard discute questo assunto in

contrapposizione all'etica teleologica, al consequenzialismo e alla morale autonoma); b) circostanze; c) fine o intenzione, da cui dipende specialmente il valore morale del soggetto, senza che tuttavia possa essere disgiunto dagli aspetti oggettivi e circostanziali; qui si intravede la necessaria complementarità tra la dimensione soggettiva e oggettiva della morale. Esistono due condizioni soggettive dell'agire morale che hanno una speciale importanza: l'errore (coscienza erronea) e il dubbio (coscienza incerta o dubbiosa); l'A. esamina con accuratezza le loro implicazioni morali e il corretto modo di agire di fronte a tali quesiti. Nel concludere il capitolo, Léonard sottolinea che la vita morale armonica non si può ridurre alla giustapposizione di atti buoni, ma discontinui; necessita anche dello sviluppo di «disposizioni abituali ad agire bene», cioè ha bisogno delle virtù. Le virtù morali liberano la libertà umana in quanto facilitano l'agire buono e governano le emozioni e le passioni senza annullarle, anzi le integra nel dinamismo morale corretto.

Il cap. 5 verte sulla *moralità e la felicità*: nel chiaroscuro in cui si conosce il Bene assoluto nella vita presente, l'uomo può agire moralmente anche perché è in grado di farlo immoralmente; l'immoralità non significa soltanto assenza di moralità, ma soprattutto agire disordinato che rifluisce sull'agente in forma di male ontologico e di sofferenza; viceversa, esiste un profondo legame tra moralità e felicità, che l'A. sviluppa in tre tappe. La prima studia la volontà morale e il desiderio di beatitudine: dopo aver mostrato diverse risposte date a questo argomento, Léonard ne addita l'implicazione reciproca: da una parte la volontà morale concretizzata in virtù conduce alla felicità autentica (anche se la virtù deve essere amata per se stessa e non solo come mezzo in vista della felicità); d'altra parte la vera felicità, in quanto pieno sviluppo della natura ragionevole, è moralmente desiderabile (anche se questa bontà morale non è il motivo primo né il più importante per cui la ricerchiamo). La seconda tappa riguarda la beatitudine come sanzione del valore, che spiega il punto precedente vedendolo non come legame naturale, ma piuttosto come ricompensa; in questo senso la felicità è opera nostra nella misura in cui la meritiamo con la nostra libertà, ma è anche opera della liberalità di un altro (Dio) che colma, al di là delle proprie virtualità, la natura umana (che, d'altronde, non abbiamo forgiato noi stessi, ma ricevuto da Lui). Così si arriva alla terza tappa: l'oggetto delle beatitudine; in conformità con le quattro dimensioni della libertà umana, la beatitudine integrale dovrà consistere in una comunione spirituale con Dio, che irradia nella comunità di amicizia con tutti i soggetti personali, in un pieno autopossesso del soggetto e in un rapporto armonioso con il cosmo tramite un corpo trasfigurato.

L'ultimo capitolo sviluppa la relazione tra *morale cristiana e morale filosofica*. L'essenza della morale cristiana dipende dall'essenza stessa del cristianesimo, che consiste nella libera manifestazione della gloria di Dio come amore e, conseguentemente, nel primato del dono divino al di sopra di ogni sforzo uma-

no: Dio chiama l'uomo e lo rende capace, tramite Gesù Cristo, a vivere la sua stessa vita divina; perciò la morale occupa nel cristianesimo un posto secondario sebbene capitale, di risposta all'agire divino amoroso: ciò si intravede anche nei testi parenetici del NT, e mostra il contenuto specifico della morale cristiana, ossia amare Dio poiché Lui ci ha amati per primo; un amore che si sviluppa nelle virtù teologali integrate da quelle naturali, che sono trasfigurate per la loro asunzione nell'ordine della grazia. Tutto ciò porta per un cristiano alla questione sul senso della filosofia morale; l'A. inizia spiegando i rapporti tra grazia e natura e tra rivelazione e filosofia: le prime due non sarebbero davvero gratuite se le seconde non avessero un senso autentico e un valore proprio (benché incompleti senza la grazia); in modo analogo la morale cristiana presuppone un'esistenza morale semplicemente umana che possiede una sua consistenza intrinseca: la costituzione di questa etica filosofica, tecnicamente corretta, risulta indispensabile per ogni riflessione morale cristiana; ciò obbedisce alla logica profonda della stessa fede e apre un campo di dialogo con i non cristiani. Senza togliere niente a quanto detto, si deve però aggiungere, affinché l'etica filosofica sia una scienza pratico-pratica (cioè che diriga immediatamente l'azione nella situazione storicamente determinata), che occorre tener conto dei dati rivelati sulla concreta situazione dell'uomo: egli è un essere caduto e redento.

La lettura del libro presentato mostra che l'A. ha raggiunto l'obiettivo propostosi in un modo profondo e ben riuscito. D'altra parte sorprende positivamente la sintonia dei suoi ragionamenti con quanto — due anni dopo — pubblicherà l'enciclica *Veritatis splendor*. Tutto ciò avvalorà l'opera di mons. Léonard come un ottimo saggio sul fondamento della morale filosofica.

Enrique Colom

M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994, pp. 360.

Il prof. Martin Rhonheimer, docente di Etica e Filosofia politica presso la nostra Facoltà di Filosofia, è autore di numerosi articoli e di diversi libri. Appare adesso quest'opera, scritta originalmente in tedesco, ma che per motivi editoriali viene pubblicata prima in italiano. Con parole dell'A.: «questo libro vuole offrire un corso di base sull'etica filosofica, sviluppando contemporaneamente una posizione etica sistematica. Si tratta più precisamente di elaborare in una riflessione coerente gli elementi di un'*etica delle virtù*, prendendo coscientemente le distanze da un'etica che si comprende in prima linea come discorso di fondazione delle «norme morali»» (p. 9). Certamente si tratta di un'introduzione, non tanto panoramica o storica quanto sistematica, in cui alcuni temi troveranno un'esposi-

zione soltanto abbozzata (in questo senso ci sembra che lo studio del peccato avrebbe meritato uno sviluppo tematico, mancante nel libro).

Rhonheimer si dichiara aristotelico e tomista, senza però rinunciare agli sviluppi posteriori dell'etica filosofica: la sua intenzione è di far rientrare Aristotele e Tommaso nel presente, per mettere la tradizione classica al livello di riflessione della nostra epoca. Inoltre, sebbene il filosofo non possa prescindere dal proprio *background* culturale (in questo caso di cristiano credente), l'A. si propone di fare etica *filosofica* e, conseguentemente, usa un metodo puramente filosofico.

Il primo capitolo, molto breve, mostra come l'oggetto dell'etica non sia il dovere, ma il bene: non si tratta di rispondere alla domanda kantiana «che cosa devo fare?», ma piuttosto riflettere sul bene proprio della persona in quanto tale e cercare di metterlo in pratica. Perciò l'etica filosofica possiede un suo specifico punto di partenza, ed è dunque metodologicamente «autonoma», che non significa chiusa rispetto ad altri tipi di conoscenza: metafisica, antropologia, teologia naturale, ecc. Tuttavia, ci è sembrato che l'A. insista troppo (forse più nominalisticamente che realisticamente) sull'indipendenza dell'etica, quando di fatto (e ciò sembra anche dedursi dall'insieme del libro) essa non può svilupparsi pienamente ed arrivare a buon porto senza l'aiuto di tali scienze.

*L'agire umano e la domanda della felicità* è il tema del secondo capitolo: Rhonheimer si sofferma sul concetto di bene pratico, cioè quello che suscita intenzionalità (tendere verso, aspirare a); perciò si può chiamare etica soltanto quello studio dell'azione umana che adotta la prospettiva della «prima persona», che non guarda tanto lo stato del mondo quanto lo stato del soggetto dell'azione; ciò non significa soggettivismo, poiché è uno studio in rapporto alla piena verità dell'uomo. L'A. sviluppa poi la nozione di «atto umano»: libero (e, pertanto, qualificabile moralmente) e ragionevole (rispondente ad un certo fine in vista del quale l'atto è compiuto), che possiede un effetto immanente e trasforma colui che agisce; ne consegue che gli atti umani si realizzano al fine di perfezionare il soggetto che li compie, in modo che la propria vita riesca in quanto totalità. Questo è appunto ciò che chiamiamo felicità, non in senso edonistico di benessere, bensì di aspirazione realizzata, di appagamento della volontà; proprio perciò deve essere un volere guidato dalla ragione. Rhonheimer si domanda quale attività umana produca questa felicità piena (quale è il fine ultimo), ed esamina la risposta aristotelica e tomista. Per Aristotele esiste una duplice felicità: la contemplazione divina e la vita virtuosa; si tratta però di una risposta in qualche modo insoddisfacente, che deve essere completata da uno studio antropologico della felicità: questa si raggiunge non quando la si cerca direttamente, per se stessa, ma quando si compie l'attività migliore, la più ragionevole. Tommaso sviluppa il tema partendo dalla metafisica dell'agire e, dopo un lungo ragionamento, brevemente accennato nel libro, conclude che la beatitudine perfetta si incontra nella

visione di Dio propria della vita futura, mentre in questa vita si può ottenere solo una beatitudine imperfetta, tramite (sulla scia di Aristotele) la contemplazione e la vita pratica secondo ragione. Si tenga in considerazione, però, che, in questa vita, l'imperfezione non è contrapposta alla beatitudine, poiché questa significa vivere secondo ciò che adesso è meglio per noi, e che si configura come incoazione e condizione della beatitudine perfetta. Da qui deriva immediatamente la domanda sull'oggetto dell'etica filosofica, che il prof. Rhonheimer studia discutendo il rapporto tra «fine naturale» e «fine soprannaturale»: non si tratta di due diversi *telos* dell'uomo (cosa impensabile), ma di due diverse vocazioni donate da Dio all'uomo. Così si può anche spiegare filosoficamente il vero senso del *desiderium naturale videndi Deum* e la possibilità di un uomo puramente naturale.

Il terzo capitolo verte sulle *azioni morali e la ragion pratica*. L'A. mostra che il motivo dell'azione non può essere l'aspirazione alla felicità, bensì il giudizio della ragione su ciò che è bene fare e che, una volta raggiunto, rende felice. Rhonheimer studia poi la struttura delle azioni intenzionali: rapporta l'intenzione con l'oggetto dell'azione, introduce i concetti di azione-base intenzionale e di contenuto-base intenzionale, distingue il fine dai mezzi (in senso morale: l'azione che è ordinata verso un fine) e, correlativamente, l'intendere dallo scegliere; ma ricorda anche che una «buona» intenzione e una «cattiva» scelta significano una «cattiva» volontà. Le azioni intenzionali sono guidate, dal punto di vista conoscitivo, dalla ragione pratica, che si potrebbe descrivere come l'occhio intellettuale dell'aspirare, del tendere verso: soltanto un giudizio pratico, che è conclusione di un sillogismo pratico sovente implicito, muove l'azione. Inoltre la ragione pratica non verte soltanto sui *fatti*, ma anche sugli aspetti morali dell'azione, nella misura in cui si riferiscono all'agire dell'uomo in quanto uomo; in questo contesto l'A. spiega l'erroneità delle etiche teleologiche che vogliono distinguere (nell'agire personale) tra beni morali e non-morali e tra atti buoni e atti giusti. Esamina poi la costituzione — mediante la ragione — della differenza morale (buono/cattivo) dell'oggetto degli atti umani: l'oggetto di un'azione umana sottostà necessariamente alla differenza morale, giacché è oggetto di un aspirare della volontà guidato dalla ragione. Ne consegue che la ragione è la misura o la norma dell'agire etico: è moralmente buono ciò che è ragionevole (conforme alla ragione) ed è moralmente cattivo ciò che è irragionevole (contrario alla ragione); questo risulta evidente in quanto la ragione tende al vero e, di per sé, non può sbagliare. Tuttavia l'uomo, che non è solo ragione, può agire irragionevolmente; a quali condizioni, dunque, aspiriamo ragionevolmente al bene? Per rispondere occorre sviluppare un'antropologia dell'azione, che costituisce l'ultimo punto di questo capitolo. Qui l'A. studia le passioni, la volontà e il loro rapporto dinamico con la ragione, per arrivare alla nozione di natura umana e alla sua rilevanza etica: il concetto di natura umana non significa mera fattualità o teleologia naturali, ma include la funzione ordinativa della ragione; perciò risulta sbagliato ad-

durre la «natura umana» come norma del bene morale: l'etica non riguarda un ordine esistente di cui l'uomo può prendere atto, bensì un ordine che la ragione produce negli atti della volontà; ciò non dimentica le naturali inclinazioni umane, giacché la persona è costituita da corpo e anima: per l'uomo ragionevole la corporeità, i sensi, gli affetti, le pulsioni non sono qualcosa di estraneo, ma elementi costitutivi del suo io e principi del suo agire.

L'antropologia dell'azione umana porta l'A. a sottolineare il bisogno delle virtù morali, affinché la volontà sia veramente ragionevole; il concetto di virtù viene sviluppato nel capitolo quarto. La virtù è un *habitus* diretto al buon compimento degli atti di una facoltà umana; essa produce una connaturalità con gli atti buoni di ogni facoltà, e così risulta simile ad un istinto acquisito e, conseguentemente, rende piacevole, facile e costante l'atto virtuoso, ed inoltre sviluppa la «visibilità» di ciò che è bene per la suddetta facoltà: l'uomo virtuoso coglie con spontaneità e con sicurezza il vero bene umano. Il prof. Rhonheimer studia poi la virtù morale come medietà, il perfezionamento abituale della scelta attraverso la virtù, la connessione intrinseca tra le virtù morali, e la formazione delle virtù: questa formazione richiede un'autorità (inizialmente quella parentale) che mostri, in libertà e nella comprensione del bene, il cammino delle virtù allo scopo di abilitare il discepolo a raggiungere da se stesso un giudizio pratico di ciò che è ragionevole (conforme al bene e alla virtù). Le virtù morali non sono abiti isolati delle diverse facoltà: si deve parlare dell'organismo delle virtù morali, tra cui primeggiano le quattro virtù cardinali, su cui poggiano le altre virtù, che emergono come ambito parziale, come parte integrante o come condizione di possibilità delle virtù cardinali. L'A. dedica quindi brevi, ma profondi schizzi ad ogni virtù cardinale, per studiare i loro oggetti e i loro intrecci. L'ultimo tema del capitolo verte sul carattere interumano delle virtù: l'etica delle virtù è un'etica della «prima persona», ma non si riduce ad una morale del singolo, bensì include anche l'etica interumana o sociale; anzi soltanto l'impegno in tutte le virtù salvaguarda la possibilità della giustizia, che viene violata più dall'intemperanza e dalla mancanza di fermezza che dalla vera e propria ingiustizia. L'etica delle virtù non esclude la necessità dello Stato di diritto e delle relative istituzioni, ma indica che esse non bastano da sole: occorrono anche le virtù personali, il cui culmine umano è l'amicizia, come condizione basilare perché la società non si decomponga.

Lungo questo studio si sottolinea l'importanza della ragionevolezza nello sviluppo dell'etica; risulta logico, pertanto, dedicare un capitolo — l'ultimo e il più lungo — alle *strutture della ragionevolezza*. Rhonheimer inizia spiegando i principi della ragione pratica: sono quei fini-beni che la ragione, per natura, percepisce come beni; a questo punto l'A. sviluppa il concetto di legge naturale, che non è una legge *della* natura, ma una legge della ragione pratica, viene cioè configurata dai principi della ragione pratica dati dalla natura. Poi si sofferma sul pri-

mo principio (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*) e sui principi pratici specifici: questi sono le inclinazioni naturali che, se vengono apprese e regolate dalla ragione, perciò coincidono con i fini delle singole virtù; ciò mostra anche l'importanza delle disposizioni affettive per la conoscenza di questi principi e per il grado della loro efficacia. Dopo di che il libro tratta dell'*habitus* della scienza morale, come riflessione razionale sui principi della ragione pratica, che rende possibile oggettivare questi giudizi in enunciati normativi; tali enunciati si rapportano poi con la coscienza morale come giudizio di applicazione (diverso dal giudizio di scelta) ad un'azione da compiere o già compiuta. In tale contesto l'obbligo di questi enunciati normativi non si aggiunge ai principi pratici, ma ne è intrinseco; se poi ci domandiamo il *perché* di questi principi ed obblighi, arriviamo alla fondazione teonoma della morale: secondo Rhonheimer tale fondazione non è in se stessa necessaria per l'obbligatorietà della morale, ma ne indica il fondamento ultimo, evidenzia l'errore di un'autonomia della volontà e, al contempo, indica che l'autonomia della ragione è partecipata e si può chiamare teonomia partecipata (vedi, a questo riguardo, *Veritatis splendor*, n. 41).

Il capitolo continua con lo studio delle norme morali: spiega la loro origine concettuale e legale, per arrivare alla nozione di norma morale; essa è una formulazione linguistica dei principi pratici della ragionevolezza (cioè dei fini delle virtù). In questo senso viene accuratamente descritta la differenza tra un'etica delle norme (come azioni descrivibili esteriormente) e un'etica delle virtù (in cui le norme sono enunciati normativi sulle azioni intenzionali). Poi discute l'uso delle norme da parte degli utilitaristi, e arriva al tema delle proibizioni assolute, ossia valide *semper et pro semper*: l'etica delle virtù è in grado di mostrare la ragionevolezza di questi «assoluti morali», che sarebbero come i guardrail nel cammino della perfezione. Perciò il problema delle norme non è il problema principale dell'etica, benché sia necessaria la loro formulazione per indicare le condizioni minimali di un agire conforme all'essere umano; il tema autentico e preminente dell'etica sono le virtù, che fungono da strada e fine dell'agire morale: come è già stato indicato la domanda fondamentale dell'etica non è che cosa devo fare?, ma che cosa divento se faccio questo? A tale riguardo l'etica delle virtù riunisce in una sola volta l'essere buono della volontà (kantismo) e la giustizia dell'agire (utilitarismo), e rimanda alla verità pratica, alla razionalità morale, che consiste nella coincidenza della scelta e del fare con il giusto aspirare e che, pertanto, compie la vita buona. Da qui che esistano alcune condizioni necessarie per la giustizia fondamentale dell'agire; esse sono legate alle strutture basilari del «giusto aspirare»: conseguentemente si possono descrivere azioni concrete la cui scelta implica sempre una non-giustizia dell'aspirare, indipendentemente da ulteriori intenzioni.

Dopo di che Rhonheimer realizza una critica profonda e molto equilibrata dell'etica utilitaristica: inizia con la spiegazioni dei rapporti tra prudenza e com-

petenza, e tra fine e mezzi (può il fine giustificare i mezzi?); esamina alcuni principi per giudicare le circostanze e le conseguenze delle azioni morali; studia attentamente le azioni con conseguenze collaterali non-intenzionali (azioni dal duplice effetto), appunto per mostrare la loro differenza con il calcolo utilitaristico. Approfondisce poi gli argomenti dell'etica teleologica o consequenzialista, senza giudicare le intenzioni dei suoi rappresentanti, ma facendo una critica della loro struttura del pensare e del fondare questo tipo di etica: il punto cruciale è che essa perde l'aspetto decisivo della morale, cioè l'identità del soggetto agente come essere che aspira al bene; si mostra così come un'etica della «terza persona» e dello stato del mondo: da questo punto di vista non risulta facile spiegare «perché bisogna essere morale» e, a lungo andare, si cade nell'amoralità. Questo, ed altri paradossi sottolineati dall'A., hanno portato alcuni consequenzialisti a domandarsi se proprio per motivi utilitaristici sia giusto raccomandare pubblicamente l'utilitarismo, giacché in una società piena di utilitaristi, esso non può più funzionare. D'altra parte un'etica delle virtù è anche «teleologica», tiene conto delle conseguenze, ma parte dal presupposto che il «mondo migliore» (certo, non in senso puramente fisico) è quello che risulta *come conseguenza* dell'agire virtuoso degli uomini; perciò, come indicava lo stesso Hegel, non si può conoscere la bontà delle nostre azioni dimenticando le conseguenze e neppure guardando soltanto le conseguenze.

Il libro finisce con un breve epilogo: *dalla prospettiva filosofica della morale a quella cristiana*; sembra che la vita riuscita e la felicità, che sono lo scopo della morale filosofica, possano essere raggiunte da pochi fortunati e anche questi vi arrivino solo grazie ai favori del destino. L'unico modo di superare tale paradosso si trova nel correttivo introdotto dalla fede religiosa; tuttavia, affinché la religione non sia un placebo o una fede «funzionale», si deve trattare della *vera* religione, la sola in grado di mantenere (e di rafforzare) la ragionevolezza etica: soltanto la *vera* fede conduce effettivamente la ragion pratica alla sua perfezione. In questo senso il cristianesimo offre a *tutti* gli uomini la possibilità di una vita riuscita e di una piena felicità, non soltanto in un mondo futuro, ma già in questa vita in un modo reale benché incoato.

Il riassunto appena fatto mostra l'interesse e la profondità di questo recente lavoro del prof. Rhonheimer. Certamente ci sarebbe piaciuto un maggior sviluppo di alcuni aspetti della filosofia morale (abbiamo parlato del tema del peccato, ad esempio) e una diversa impostazione in taluni argomenti (il rapporto dell'etica con la metafisica e la teologia naturale). Tuttavia queste divergenze (forse più di scuola che di fondo) non tolgono niente al valore del libro presentato che, senza dubbio, si configura come un utilissimo contributo alla filosofia morale ed anche come una valida propedeutica per la teologia morale.

Enrique Colom

CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 3 voll., traduzione, introduzione e note di L. LEONE, («Collana di Testi Patristici», 111, 112 e 113), Città Nuova Editrice, Roma 1994, pp. 610 + 371 + 569.

Nella collana diretta dal Prof. Quacquarelli, compare per la prima volta in italiano la nota opera di S. Cirillo d'Alessandria sul Vangelo di S. Giovanni. Nonostante le controversie riguardanti la data precisa dell'opera, essa deve essere ritenuta appartenente al periodo anteriore alla polemica cristologica, che vide contrapposti Cirillo e Nestorio, e quindi precedente l'anno 429. Rientra infatti in quel gruppo di opere di natura prevalentemente antiariane, che, insieme ad altri scritti di esegesi sull'Antico Testamento, costituisce il nucleo dell'attività letteraria dell'Alessandrino prima della polemica con Nestorio. Non si troveranno pertanto degli sviluppi cristologici in funzione della discussione con il vescovo di Costantinopoli. Cirillo parla, nel commento, di argomenti cristologici, ma non è questa la sua preoccupazione prevalente.

Nel 1638, Jean Aubert pubblicò il testo greco del Commento al Vangelo di S. Giovanni nella sua edizione delle opere di S. Cirillo. Questo testo, nonostante i suoi difetti, venne riproposto nel 1863 nell'edizione curata dal Migne (volumi 73 e 74 della "Patrologia Graeca"). Nel 1872 apparve l'edizione curata da P.E. Pusey in tre volumi, anch'essa suscettibile di miglioramenti. È da augurarsi che si possa avere al più presto un'edizione critica accurata, consona con le nuove possibilità della nostra epoca.

L'opera è divisa in dodici libri. I libri VII e VIII — da Giov. 10,18 fino a 12, 47 (nel volume secondo della traduzione s'indica invece il v. 48) — purtroppo sono andati perduti. Il contenuto attuale di questi due libri procede da alcuni frammenti — la cui autenticità è in molti casi dubbia, mentre in qualche caso l'attribuzione è certamente falsa —, che sono stati presi da diverse catene. Quelli che si trovano nel volume 74, cc. 9-104 dell'edizione curata dal Migne, sono quelli che l'Aubert aveva già pubblicato (catena di Niceta d'Eraclea), ai quali vennero aggiunti altri frammenti editi posteriormente dal cardinale Mai nella sua "Nova Patrum Bibliotheca", t. 3, pp. 134-136 (Roma 1845) ed altri estratti precedenti dal Cod. Vat. 1610 (catena di Macario Crisocefalo).

Finora esisteva soltanto un'unica traduzione in lingua moderna, quella inglese, in due volumi, di cui il primo tradotto dal Pusey (Oxford, 1874) ed il secondo da T. Randell (London, 1885). Fosse solo per questo, sarebbe già da ringraziare Luigi Leone che con il presente lavoro ha messo a disposizione di un più vasto pubblico tale opera di S. Cirillo, che è stata considerata come una delle più importanti del vescovo alessandrino.

Il commento di S. Cirillo al Vangelo di S. Giovanni non cerca soltanto di difendere i suoi lettori dai pericoli delle tesi ariane, allorché sottolinea in modo

pressante la divinità del Cristo, Verbo incarnato. Sulla base di una esegesi prevalentemente letterale, che però non impedisce di attingere ogni tanto a quella allegorica, vengono affrontati anche altri argomenti che riguardano, ad esempio, la teologia dello Spirito Santo o della Eucaristia. Dal punto di vista cristologico, la discussione, imperniata attorno alle obiezioni ariane riguardanti il Cristo, si incentra sulla santità del Cristo: le sue passioni e i doni che ha ricevuto. È interessante sia vedere l'uso che della "communicatio idiomatum" viene fatto, sia notare una certa ambiguità terminologica in cristologia, che scomparirà quasi completamente col divampare, negli anni successivi, della polemica con Nestorio, ma che non ha impedito a Cirillo di rigettare già fin da allora le tendenze cristologiche dualiste.

I tre volumi vengono preceduti da una introduzione ampia e opportuna fatta dal traduttore stesso, che facilita al lettore l'inquadramento dell'autore, dell'opera e della dottrina ivi contenuta, nella teologia dell'epoca. La traduzione, fedele e scorrevole, viene arricchita con delle note in calce al testo che aiuteranno il lettore a capire meglio idee ed espressioni.

José Antonio Riestra

GREGORIO DI NAZIANZO, *Contro Giuliano l'Apostata, Orazione IV*, a cura di L. LUGARESI, («Biblioteca Patristica», 23), Nardini, Firenze 1993, pp. 456.

Sabato 15 ottobre 1994, a Firenze, presso la Biblioteca Medicea Laurenziana, la «Biblioteca Patristica» dell'editore Nardini, diretta da Mario Naldini e Manlio Simonetti, ha festeggiato i suoi primi dieci anni di vita con un convegno su «Patristica e umanesimo». Auguro di cuore lunga vita a questa iniziativa di notevole spessore culturale, giunta già al ventiquattresimo volume.

Con i suoi due più recenti volumi, quello oggetto della presente recensione ed il seguente (Teodoro di Mopsuestia, *Replica a Giuliano imperatore*), del quale darò notizia in un prossimo fascicolo, la «Biblioteca Patristica» ha dato un contributo di prim'ordine alla fioritura di studi che da alcuni decenni vanno approfondendo le problematiche connesse alla figura dell'imperatore Giuliano.

Il volume curato da Leonardo Lugaresi offre la prima delle due Orazioni contro Giuliano pubblicate dal Nazianzeno negli ultimi mesi del 364, a poco più di un anno dalla morte dell'Apostata, avvenuta il 26 giugno del 363. Il testo greco è preceduto da un'ottima introduzione ed accompagnato da una traduzione, precisa e per lo più felice, da commento, bibliografia, indici.

Le qualità del curatore emergono soprattutto nell'introduzione e nel commento; il testo greco riproduce sostanzialmente, salvo che in pochi punti, quello edito da J. Bernardi nel 1983 nella collana «Sources chrétiennes». Anche se il testo mi pare da ritoccare in alcuni passi (v. *infra*), il taglio del presente volume

non dispiace affatto; in questa fase degli studi, è soprattutto di commenti che si ha necessità, per dare un fondamento solido alla nostra comprensione dei testi antichi, magari alla nostra ammirazione per essi. E il lavoro di Lugaresi non era certo reso inutile dal precedente commento di A. Kurmann (Basel 1988), diversamente impostato.

L'Orazione IV di Gregorio Nazianzeno per lungo tempo ha messo in imbarazzo gli esegeti, per la «violenza verbale (e concettuale) che appare a fior di testo» con prepotente evidenza (Introd., p. 12), e che sembrerebbe non soltanto di cattivo gusto, visto che l'imperatore Giuliano era ormai morto, ma anche frutto di una totale incomprensione della sua figura e della sua opera, così che l'immagine datane risulterebbe del tutto inattendibile storicamente. Chi ha voluto salvare in qualche modo il Nazianzeno, lo ha fatto ricorrendo ad una spiegazione o in chiave prettamente retorica (in questa Orazione Gregorio avrebbe voluto offrire un modello di *ψόγος*) o in chiave psicologica: la violenza verbale e concettuale costituirebbe «lo sfogo di un risentimento a lungo covato o la liberazione dall'angoscia che la persecuzione giuliana aveva provocato tra i cristiani» (p. 11). Lugaresi offre invece, fra introduzione e commento, una lettura storicamente più fondata, 'giuliana' dell'Orazione, istituendo un continuo confronto fra essa e quanto sappiamo sulle azioni e sui progetti dell'imperatore dalle opere (numerose) dello stesso Giuliano e dalle altre fonti antiche, cristiane e pagane, lette con impostazione critica aggiornata. L'Orazione è così reinserita nel contesto del dibattito ideologico seguito alla morte dell'Apostata, ed appare non più esercitazione retorica o sfogo di un risentimento, ma al contrario lo sforzo, fondato su di una esatta comprensione di ciò che Giuliano aveva significato, di sciogliere una volta per tutte un nodo culturale e politico sentito profondamente ed anche dolorosamente dai cristiani di cultura, il problema del rapporto tra vocazione cristiana e cultura filosofico-letteraria pagana. Problema proposto con gran forza dalla vicenda dell'imperatore Giuliano, figura, come osserva finemente Lugaresi, dopo tutto simile a Gregorio «in molti tratti del temperamento, della cultura e della mentalità» (p. 11).

Faccio seguire alcune osservazioni specifiche su testo, traduzione e commento.

A 4. 2 *μετὰ τῶν ἄλλων ὧν ὀνομάζεται καὶ ταύτη χαίροντι τῇ προσηγορίᾳ διαφερόντως* si poteva osservare come qui Gregorio adoperi una formula di preghiera della religione antica, rinviando almeno alle analisi di E. Norden (*Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin 1913, p. 144 ss.) e di E. Fraenkel (*Aeschylus Agamemnon*, Oxford 1950, vol. II p. 99 s.). A 10. 1-2 l'interpunzione adottata spezza l'andamento sintattico del periodo; scriverei così: *ἀλλ' ἰδίαν ἴστησιν οὐκ εὔρυθμόν τινα ταύτην χορείαν οὐδὲ ἐναρμόμιον (τοσοῦτον γὰρ ἴσως εἶπεῖν καὶ αὐτοὶ δῶσουσιν), ἀλλ' ὅποιαν καὶ τίνα;* Anche a 30. 2-3 non si deve, mi pare, spezzare la corrispondenza *τὸ μὲν πολὺ ..., ἔστι δὲ ὅπη καὶ κτλ.*, così come a 47. 2 quella *οὐκ ἐπήρθη μὲν εἰς τὴν κακίαν ..., οὐ μὴν ἐπεσχέθη γε*

τῆς ὁρμῆς, κτλ. A 17. 1 εἰς ἐν ἄγων τὰ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος si dovrà tradurre non «dello Spirito stesso», ma «dello stesso Spirito», «dello Spirito che è il medesimo», «che è uno»: cfr. 12. 1 μίαν ἀναλαμβάνετε φωνήν, ἐν συναρμοσθέντες Πνεύματι. A 19. 2 non si deve espungere ὁ βραχὺς ἀριθμὸς: l'accostamento contrastivo del tipo uno/tutti, uno/molti, pochi/molti è un artificio stilistico caro alla tradizione letteraria greca e frequentemente usato anche da Gregorio di Nazianzo in questa stessa Orazione: cfr. 77. 1 τὸν ἐκ πάντων μνηστήρων ἓνα θεόν, 77. 2 εἰς πολλὰς ἓνα, 77. 3 ἐν μιᾷ νυκτὶ τὰς Θεοστίου πεντήκοντα θυγατέρας, 79. 3 ἀντὶ πάντων ἓν, 93. 2 Γαλιλαίους δέκα μία χεὶρ ἑλληνική, ed anche 83. 2 οὕτως ὀλίγον τοσοῦτου πράγματος, 83. 3 Στρατὸς ὄλος ἑνὸς τεχνάσματος. Tenendo presente questo stilema, anche a 63. 1 εἰς γε τρόπος πάντως ἡμᾶς χειρώσεται proporrei di leggere πάντας in luogo di πάντως, recuperando l'opposizione εἰς - πάντας. Nello stesso paragrafo 63. 1 espungerei ἦν prima di ἔν', pensando ad un facile errore fonico-grafico. A 45. 2 ἐλευθερίων è un errore di stampa per ἐλευθερίαν. A 62. 1 φύσιν mi pare che debba essere corretto in φύσις (l'errore sarà stato causato da πάρδαλιν che segue immediatamente). A 47. 2 proporrei di leggere ἀγαθὸν τῇ φύσει τυγχάνον <ὄν>, presupponendo un'aplografia. La traduzione di 56. 4 σεμνῶς μεταποιοῦντες τὰ ὄνόματα «trasformando gravemente il senso delle parole» non mi sembra felice: il senso di σεμνῶς è che non chiamando le cose con il loro nome si conferisce dignità, solennità, rispettabilità ad azioni che non ne hanno (cfr. σεμνοποιῆται a 72. 2). Nella traduzione di 66. 1 καμάτων λυτήριον ὃν τε καὶ κατὰ Ῥωμαίους ὀνομαζόμενον «rimedio alle pene - come è chiamato presso i Romani» si perde la sottolineatura di Gregorio ὃν τε καὶ ὀνομαζόμενον «è ed è chiamato»: non solo è chiamato nella lingua dei Romani, ma lo è realmente. A 71. 4 ὧν οὐδὲν ἐν κόσμῳ καὶ πάντα τὰ ὑπὲρ κόσμον ritengo che τὰ debba essere ritenuto una dittografia e tolto dal testo (manca del resto in parte autorevole della tradizione manoscritta: v. l'apparato dell'edizione di Bernardi). A 77. 2 si deve scrivere, se non erro, non Οὐκοῦν, ma Οὕκουν. Un errore di stampa ancora a 84. 1 (leggi ἀνεχώρησαν). A 84. 6 mi sembra che occorra un infinito aoristo, perciò non στήσεται ma στήσασθαι, con correzione minima, oppure στήσαι, presente in alcuni codici. A 90. 3 proporrei di correggere μηδὲ ὅλως in μηδὲν ὅλως: si noti la corrispondenza ὀτιοῦν λαβεῖν - μηδὲν ὅλως καταβαλεῖν. A 101. 2 Τίνες Τελχίνες ποιηροὶ καὶ βάσκανοι δαίμονες è palese la reminiscenza callimachea dal prologo degli Aitia, non notata nel commento; cfr. in part. βάσκανοι δαίμονες con il v. 17 Βασκανίης ὀλοὸν γένος. A 105. 2 Gregorio, citando alcuni esempi di lessico prettamente letterario, più che alla tendenza atticistica (fondata sull'imitazione dei prosatori attici) si riferisce alla lingua poetica epica e tragica; cfr. su questo la nota di Kurmann, p. 350. A 108. 3 τὸ πένθιμον ῥάκος, che costituisce l'inizio di un trimetro giambico, potrebbe essere citazione da una tragedia perduta (Euripide?). Ciò comunque non è un nuovo argomento a sostegno dell'espunzio-

ne di τοῖς κακοῖς, perché chi cita inserisce spesso parole proprie nel verso citato; cfr. ad es. 116. 3, dove Gregorio frammenta la citazione di Iliade 14. 348. A 112. 2, dove si allude all'aneddoto che leggiamo in Luciano (*Pisc.* 36), i *δελεάσματα προτιθέμενα* non sono, a mio avviso, «gesti mostrati», ma «cibi messi davanti, offerti»; intenderei dunque il passo nella maniera seguente, mutando la punteggiatura e magari aggiungendo un *δέ* dopo *δελεασμάτων*: «poiché anche queste si dice che imitano certi gesti umani; ma quando vengono loro offerti astutamente cibi che le attirano, da questi vengono senz'altro prese, perché la loro capacità imitativa non è in grado di raggiungere la nostra accortezza». A 115. 3 ha senza dubbio ragione Kurmann (p. 389 s.) nel rifiutare l'analisi metrica proposta da Bernardi ed accolta da Lugaresi (almeno a giudicare dalla presentazione tipografica del testo). A 118. 1, dove la traduzione è controversa, riferirei *αὐτοῖς* ai poeti, con Haeuser. A 120. 3 (*Θάπτον - παραδείγμασιν*) tradurrei così: «Con tali esempi farebbero di uomini pacifici dei violenti e di saggi folli, piuttosto che rendere, al contrario, misurati e savi uomini temerari e rozzi». A 121. 1-2 il senso che si richiede è il seguente: 'Si invitino pure gli uomini a rispettare e onorare i genitori. Ma come potranno persuaderli a ciò gli esempi di Cronos, di Zeus e gli altri esempi del genere che si leggono nei libri pagani?'. A 121. 2 si deve quindi leggere, mi pare, *Πῶς δὲ οὖν πείσει*, non *Πῶς δὲ οὐ πείσει*. Cfr. subito sotto, con lo stesso schema logico, *Τρίτον ; Πῶς οὖν κτλ.*, ed anche 122. 1 *ὁ πείθων ἐγγύς*.

Michele Bandini

JEAN-PIERRE TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994 (traduzione di Pasquale Giustiniani e Giovanni Matera), pp. 456

Da quando James A. Weisheipl scrisse nel 1974 la sua nota opera *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works*, sono passati ormai vent'anni. Durante questi anni la ricerca su S. Tommaso ha continuato avanti con ritmo veloce e con risultati tutt'altro che trascurabili. Si sentiva perciò il bisogno di un'opera che cercasse di sintetizzare i risultati di questa ricerca quasi ventennale mettendoli a disposizione di tutti. È questo che P. Torrell si è proposto di fare e possiamo dire che ci è pienamente riuscito.

Come nel caso dell'opera del Weisheipl, non ci troviamo davanti ad una mera biografia storica, in quanto la vita di S. Tommaso viene presentata insieme alla sua opera in modo che tutti e due gli aspetti aiutino a meglio capire l'uomo e il teologo Tommaso d'Aquino.

L'opera del Torrell è forse un po' più concisa di quella dello Weisheipl, in quanto quest'ultimo autore cercava anche di inquadrare i diversi aspetti da studiare nel loro contesto culturale e nelle loro radici storiche. Questo retroterra,

che rendeva quell'opera così attraente, è talvolta meno sviluppata nella monografia che stiamo recensendo in quanto non era forse il suo scopo. Si potrebbe dire che ci troviamo di fronte a due opere di quelle che fanno testo, ciascuna delle quali conserva il proprio fascino.

D'altra parte, per quanto riguarda alcune delle vedute su S. Tommaso, il Torrell aggiorna il Weisheipl e a volte, quando i risultati della ricerca più recente lo esigono o lo permettono, si disocchia da talune sue posizioni. Così, ad esempio, i due autori si trovano dissenzienti per quanto riguarda la concezione di Tommaso circa il potere temporale del Papa e la sua missione spirituale; sull'originalità di Tommaso nel proporre di organizzare la materia della teologia attorno allo schema "exitus-reditus"; circa la data di composizione della *Lectura super Matthaeum* – e di conseguenza anche della *Lectura super Ioannem* –, del *De rationibus fidei*, del *De regno ad regem Cypri*, delle Questioni disputate *De Anima*, *De Malo*, *De spiritualibus creaturis*, della *Sententia super Physicam*; sulla sopravvivenza dello *studium* fondato da Tommaso a Roma o sulla natura di quello fondato più tardi a Napoli; circa l'eventuale residenza di Tommaso a Viterbo nel 1267-1268; o sulla motivazione che diede origine al *De aeternitate mundi*.

Già questi dati servono per farsi un'idea dell'ampiezza dei temi su cui vengono ad incidere questi cambiamenti di prospettiva. Certo, in questo ribaltare alcune posizioni previe hanno avuto non poco peso i lavori della Commissione Leonina, che hanno dato luogo in questi ultimi anni all'edizione critica di diverse opere di S. Tommaso. Il lavoro di P. Torrell riflette questo sforzo della Commissione, avendo potuto inoltre giovare dei suggerimenti di due membri della suddetta Commissione, i PP. Bataillon e Gauthier. In questa linea sarebbe pure d'augurarsi la pubblicazione del lavoro di C. Le Brun-Gonancv, l'edizione critica della *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco*.

Da un'altro punto di vista, mi sembrano particolarmente suggestive le pagine che il P. Torrell dedica ad abbozzare il ritratto spirituale di Tommaso e che riflettono fra l'altro la padronanza che egli ha dell'opere dell'Aquinate, come si era già evidenziato nel suo articolo su S. Tommaso apparso nel 1991 nel vol. 15 del *Dictionnaire de Spiritualité*. È perciò che ci auguriamo che quel nuovo lavoro a cui P. Torrell allude in diverse occasioni lungo il libro possa presto vedere la luce.

Quest'opera viene anche munita in Appendice di un Catalogo delle opere di S. Tommaso stabilito da G. Emery, che si è ispirato a quello stabilito dal Weisheipl sulla scia di I. T. Eschmann. Lo stesso P. Emery ha raccolto in trentun pagine la bibliografia adoperata nel libro. Un po' scarsa ci è sembrata la bibliografia di lingua spagnola presente nell'opera, poco più di diciotto titoli.

L'edizione della Piemme è ben curata. Abbiamo rilevato pochi errori. Sarebbe poi gradito un tipo di scrittura leggermente più grande e più contrastante col fondo della pagina.

José Antonio Riestra

Pagina bianca

## LIBRI RICEVUTI

- AA.VV., *La funzione di insegnare della Chiesa. XIX Incontro di Studio. Passo della Mendola - Trento. 29 giugno - 3 luglio 1992*, Gruppo Italiano Docenti di Diritto canonico (Ed.), Glossa, Milano 1994, pp. 158.
- AA.VV., *Il vangelo della carità per le nostre chiese*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1992, pp. 160.
- AA.VV., *Prospettive etiche nella modernità*, «Quaderni di Synaxis» 10, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, pp. 136.
- GIUSEPPE ANGELINI - LINO CASATI - GIUSEPPE COLOMBO - GOFFREDO ZANCHI, *La responsabilità politica della Chiesa*, Glossa, Milano 1994, pp. 128.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El misterio de la Iglesia y La Iglesia como comunión. Introducción y Comentarios*, Palabra, Madrid 1994, pp. 194.
- CLAUDIO DELPERO, *La credibilità della Chiesa ieri, oggi, sempre*, "Dissertatio Series Romana" 9, Glossa, Milano 1994, pp. 164.
- GÉRARD-FRANÇOIS DUMONT, *Il festino di Crono. Presente & futuro della popolazione in Europa*, Ares, Milano 1994, pp. 184.
- P. GIOVANNI DI GESÙ MARIA, O.C.D., *La teologia mistica* (traduzione italiana di P. Giovanni Strina, O.C.D.), Editions Soumillion, Bruxelles 1993, pp. 234.
- P. GIOVANNI DI GESÙ MARIA, O.C.D., *Lettera di Cristo all'uomo* (prefazione e trascrizione moderna di P. Giovanni Strina, O.C.D.), Editions Soumillion, Bruxelles 1994, pp. 350.
- P. GIOVANNI DI GESÙ MARIA, O.C.D., *Scritti missionari* (traduzione italiana di P. Giovanni Strina, O.C.D.), Editions Soumillion, Bruxelles 1994, pp. 362.
- GUALBERTO GISMONDI, *Fede e cultura scientifica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1993, pp. 230.
- JOEL B. GREEN - MAX TURNER (Edd.), *Jesus of Nazareth Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Eerdmans Publishing Company - Paternoster Press, Grand Rapids (Michigan) - Carlisle (Gran Bretagna) 1994, pp. XXII-536.

- P. IOANNIS A IESU MARIA, O.C.D., *Theologia mystica* (P. Ioannes Strina criticis adnotationibus edidit), Editions Soumillion, Bruxelles 1993, pp. 320.
- STANLEY L. JAKI, *Lo scopo di tutto. Scienza, filosofia & teologia si interrogano sulla finalità*, Ares, Milano 1994, pp. 288.
- JUAN PABLO II, *Catechesis sobre los laicos*, Palabra, Madrid 1994, pp. 192.
- JUAN PABLO II, *Preparación del Jubileo del año 2000. Carta Apostólica "Tertio millennio adveniente"*, Palabra, Madrid 1994, pp. 80.
- JUAN PABLO II - John J. Billings, *El don de la vida y el amor. Regulación natural de la fertilidad*, Palabra, Madrid 1994, pp. 122.
- VALERIO LAZZERI, *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*, "Dissertatio Series Romana" 8, Glossa, Milano 1994, pp. 160.
- ANDRÉ LÉONARD, *La moral sexual explicada a los jóvenes*, Palabra, Madrid 1994, pp. 128.
- FRANCA MALAGO - PAOLO PUGNI, *Etica semplice per la famiglia. Libertà, autorità, amore*, Ares, Milano 1994, pp. 224.
- AMILCARE MANARA, *La fede e i suoi fondamenti. La teologia fondamentale oggi*, Edizioni Dehoniane, Roma 1994, pp. 436.
- FELICÍSIMO MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología de la comunicación*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994, pp. 386.
- LUCAS F. MATEO-SECO - RAFAEL RODRÍGUEZ-OCAÑA, *Sacerdotes en el Opus Dei. Secularidad, vocación y ministerio*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 330.
- LUIS RIESGO MÉNGUEZ, *Familia y Empresa, enseñanzas mutuas*, Palabra, Madrid 1994, pp. 232.
- FERNANDO MIGUENS, *Fe y cultura en la enseñanza de Juan Pablo II. Cómo anunciar el Evangelio a todas las gentes*, Palabra, Madrid 1994, pp. 300.
- JOHN HENRY NEWMAN, *Che cosa ci salva. Corso sulla dottrina della giustificazione* (a cura di F. Morrone), Jaca Book, Milano 1994, pp. 372.
- MAURO RIVELLA, *Autorità dei dottori e magistero gerarchico nella canonistica posttridentina (1563-1730)*, Glossa, Milano 1994, pp. 148.
- GIUSEPPE SEGALLA, *Evangelo e Vangeli. Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1994, pp. 400.
- RINO SGARBOSSA, *La Chiesa come mistero di comunione nei documenti del dialogo internazionale luterano-cattolico (1967-1984)*, Edizioni Messaggero, Padova 1994, pp. 384.
- P. GIOVANNI STRINA, O.C.D., *La teologia mistica del Ven. P. Giovanni di Gesù Maria Carmelitano Scalzo Calagorritano. Introduzione generale*, Editions Soumillion, Bruxelles 1993, pp. 302.
- DIONIGI TETTAMANZI, *Verità e Libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 800.
- JEAN-PIERRE TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 456.

INDICE  
Vol. 8 (1994)

«In Memoriam» di Mons. Alvaro del Portillo	3
BERMÚDEZ CATALINA Una lettura sulla dottrina della grazia nel Catechismo della Chiesa Cattolica .....	377
CARROL WILLIAM E. San Tommaso, Aristotele e la creazione .....	365
CONNOR ROBERT A. «Veritatis splendor» and Epistemology .....	339
FAZIO MARIANO Inculturazione della fede e modernità nelle conclusioni di Santo Domingo .....	119
FITTE HERNÁN - LAUS VINCENZO La struttura del mercato finanziario internazionale: problemi etici ...	83
GALVÁN JOSÉ MARÍA Il problema teologico degli attributi divini: considerazioni metodologiche (I) .....	285
ILLANES JOSÉ LUIS Disponibilità e servizio. Un breve sguardo all'opera canonica, teologica ed ecclesiale di Mons. Alvaro del Portillo .....	13

ILLANES JOSÉ LUIS

Verdad moral y dignidad del hombre ..... 315

RUIZ-RETEGUI ANTONIO

Teleología mundana de la vida moral ..... 69

TÁBET MIGUEL ANGEL

Ispirazione, Condiscendenza ed Incarnazione nella teologia  
di questo secolo ..... 235L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Un documento della  
Pontificia Commissione Biblica ..... 23

TANZELLA-NITTI GIUSEPPE

Cultura scientifica e rivelazione cristiana ..... 133

## RECENSIONI

AILLET M., *Lire la Bible avec Saint Thomas. Le passage de la littera à  
la res dans la Somme théologique* (Miguel Angel Tábet) ..... 173BASEVI C., *E saranno una sola carne* (Miguel Angel Tábet) ..... 176BATTAGLIA V., *Gesù Crocifisso Figlio di Dio* (Antonio Ducay) ..... 188CALKINS A.B., *Totus tuus. John Paul II's Program of Marian  
Consecration and Entrustment Academy of the Immaculate  
(Andrew Byrne)* ..... 216CAROL I HOSTENCH A., *Hombre, Economía y Ética* (Enrique Colom) ... 197CARRIER H., *Lexique de la culture. Pour l'analyse culturelle et  
l'inculturation* (Andrew Byrne) ..... 212CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni, 3 voll.*  
(José Antonio Riestra) ..... 426CONCETTI G., *Sindacati, lavoratori, imprenditori nella società del  
duemila* (Enrique Colom) ..... 204DIURNI G. (ed.), «*Rerum novarum*». *L'uomo centro della società e via  
della Chiesa* (Enrique Colom) ..... 201GARUTI A., *S. Pietro unico titolare del primato. A Proposito del decreto  
del S. Uffizio del 29 gennaio 1643* (Javier García de Cárdenas) ..... 403GREGORIO DI NAZIANZO, *Contro Giuliano l'Apostata, Orazione IV*  
(Michele Bandini) ..... 427

ATENEIO ROMANO DELLA SANTA CROCE

# SANTITÀ E MONDO

*Atti del Convegno teologico di studio  
sugli insegnamenti del beato  
JOSEMARÍA ESCRIVÁ*

(Roma, 12-14 ottobre 1993)

*Edizioni a cura di*

MANUEL BELDA  
JOSÉ ESCUDERO  
JOSÉ LUIS ILLANES  
PAUL O'CALLAGHAN



LIBRERIA EDITRICE VATICANA  
00120 CITTÀ DEL VATICANO

ISBN 88-209-2006-9

pp. 240

Lire 29.000

Per gli ordini relativi ai volumi indicati in queste pagine rivolgersi a: LIBRERIA EDITRICE VATICANA - 00120 Città del Vaticano - tel. ++ 39/6/69885003 - fax ++ 39/6/69884716.

JEFFREY D.L., <i>Dictionary of Biblical Tradition in English Literature</i> (Bernardo Estrada) .....	169
LAFONT G., <i>Dio, il tempo, l'essere</i> (José María Galván) .....	401
LÉONARD A., <i>Fondamenti dell'etica. Saggio di etica filosofica</i> (Enrique Colom) .....	415
MACINTYRE A., <i>Enciclopedia, genealogia, tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale</i> (Enrique Colom) .....	409
METZGER B.M. - COOGAN M.D., <i>The Oxford Companion to the Bible</i> (Bernardo Estrada) .....	395
NOLLAND J., <i>Luke 1-9:20; Luke 9:21-18-34; Luke 18:35-24:53</i> (Bernardo Estrada) .....	182
O'CONNOR J.T., <i>Land of the Living: A Theology of the Last Things</i> (Thomas J. McGovern) .....	190
PINTOR S., <i>L'uomo via della Chiesa. Elementi di teologia pastorale</i> (Enrico Borda) .....	207
PONTIFICIA ACADEMIA SCIENTIARUM, <i>Copernico, Galilei e la Chiesa. Fine della controversia (1820). Gli atti del Sant'Uffizio</i> (Rafael Martinez) .....	225
RATZINGER J., <i>Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti</i> (Juan Manuel Burgos) .....	214
REX R., <i>The Theology of John Fisher</i> (Thomas J. McGovern) .....	221
RHONHEIMER M., <i>La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica</i> (Enrique Colom) .....	420
SEGALLA G., <i>Evangelo e Vangeli</i> (Bernardo Estrada) .....	398
SHEPPARD G.T., <i>The future of the Bible. Beyond Liberalism and Literalism</i> (Miguel Angel Tábet) .....	171
STAUDINGER H., <i>Credibilità storica dei Vangeli</i> (Miguel Angel Tábet)	180
TORRELL J.P., <i>Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo</i> (José Antonio Riestra) .....	430
WHITE R.J. - ANGSTWURM H. - CARRASCO DE PAULA I. (eds.), <i>The determination of brain death and its relationship to human death</i> (Enrique Colom) .....	193