

ANNALES THEOLOGICI

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

APOLLINARE STUDI

Imprimatur: † Remigio Ragonesi
Arcivescovo tit. di Ferento
Vicegerente di Roma
Roma, 14.6.1995

ISSN 0394-8226

IL SENSO LETTERALE ED IL SENSO SPIRITUALE DELLA SACRA SCRITTURA: UN TENTATIVO DI CHIARIMENTO TERMINOLOGICO E CONCETTUALE

Miguel Ángel TÁBET

Sommario: I. *La dottrina dei sensi biblici nel CCC* - II. *La dottrina dei sensi biblici nell'IB-Ch* - III. *Il senso letterale e spirituale della Sacra Scrittura nei testi del Magistero della Chiesa fino all'enc. «Divino afflante Spiritu»*: 1. Documenti precedenti alla «Providentissimus Deus». 2. La «Providentissimus Deus» e la «Spiritus Paraclitus». 3. La «Divino afflante Spiritu» e la Lettera della PCB del 20.VIII.1941 - IV. *Le discussioni sul «senso letterale» e sul «senso pieno» della Scrittura nel periodo posteriore alla «Divino afflante Spiritu»*: 1. Alcune osservazioni sulla soluzione tommasiana alla dottrina dei sensi biblici. 2. La proposta di H. de Lubac sul senso spirituale. 3. Tipologia e allegoria. 4. Il «sensus plenior» - V. *La cost. dogm. «Dei Verbum» e il discorso di Giovanni Paolo II sull'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*: 1. La cost. dogm. «Dei Verbum». 2. Il discorso di Giovanni Paolo II sull'interpretazione della Bibbia nella Chiesa - VI. *Riflessioni conclusive*.

Nel documento pubblicato dalla Pontificia Commissione Biblica (PCB) nel mese di aprile del 1994, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*¹, rinveniamo un'esposizione breve, ma densa e ricca di suggerimenti, sulla noematica biblica, cioè sulla dottrina dei sensi della Sacra Scrittura. Essa solleva però alcuni interrogativi, soprattutto se viene confrontata con una tradizione teologica che si era largamente imposta nel corso dei secoli e che è stata confermata dal

¹ Faremo sporadici riferimenti al nostro articolo *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Un documento della Pontificia Commissione Biblica*, «Annales Theologici» 8 (1994) 23-68. Il documento della PCB verrà citato con la sigla «IBCh». Abbiamo utilizzato l'edizione pubblicata nella «Collana Documenti Vaticani».

Catechismo della Chiesa Cattolica (nn. 115-119)². Le domande suscitate dalla lettura dei due documenti citati possono essere formulate come segue: fino a che punto l'esposizione dell'IBCCh concorda con l'insegnamento, apparentemente diverso, del CCC, sui due (o sui quattro) sensi della Bibbia? Le nozioni di «senso letterale» e di «senso spirituale» proposte dal documento della PCB risultano sufficientemente plausibili, in tutta la loro dinamica, o invece esistono presupposti che bisogna chiarire e specificare? Quale è il ruolo che la teoria del duplice o quadruplice senso della Scrittura è chiamata ancora a svolgere nell'ermeneutica scientifica cattolica? Che valore hanno i concetti di «senso spirituale», «senso tipico» e «sensus plenior» che troviamo nei summenzionati documenti? Cosa possiamo dire sull'apparentemente più ovvia nozione di «senso letterale»?

Diciamo subito che il nostro studio non ha la pretesa di esaurire la questione, ma più semplicemente di stabilire uno *status quaestionis* che possa servire ad un chiarimento di una tematica nevralgica³. Cercheremo prima di capire meglio i termini del problema.

I. La dottrina dei sensi biblici nel CCC

La dottrina del CCC sulla noematica biblica è formulata in modo succinto, e permette di intravederne, fin da una prima lettura, le radici teologiche. L'insegnamento magisteriale precedente viene ripreso, ed è palese lo sforzo profuso per presentare la materia in modo completo e articolato, nei limiti dello spazio a disposizione. L'impegno programmatico del CCC si capisce meglio se si tiene conto che in tutto l'arco del Magistero anteriore non esiste una sintesi presentata come definitiva né una precisazione terminologica risolutiva riguardo alla noematica biblica nel suo insieme. Il tema non era stato affrontato direttamente neppure dalla *Dei Verbum* (DV), documento che, da molti altri punti di vista, il CCC segue molto da vicino⁴. Possiamo os-

² Impiegheremo la sigla CCC per designare il *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

³ Non minori sono le difficoltà incontrate dalla teologia protestante per definire senso letterale e senso spirituale; si veda in tal senso l'articolo di P.R. NOBLE, *The sensus literalis: Jowett, Child, and Barr*, «The Journal of Theological Studies» 44 (1993) 1-23.

⁴ Rimandiamo in proposito al nostro studio *La Sacra Scrittura nel Catechismo della Chiesa Cattolica*, «Annales Theologici» 7 (1993) 3-46.

servare che nel CCC i numeri riservati alla noematica biblica (nn. 115-119), pur trovandosi in caratteri piccoli⁵ — cosa che induce a pensare che si tratti di una esposizione dottrinale complementare⁶ —, appartengono all'unità del testo promulgato⁷; dunque, costituiscono un insegnamento sicuro e autentico della dottrina cattolica⁸. La tipologia, inoltre, riceverà un trattamento teoretico particolareggiato in altri numeri del CCC⁹. Vediamo il contenuto della sezione citata.

Rifacendosi ad «un'antica tradizione» — frase con cui viene introdotto il tema e che mette implicitamente in rilievo il profondo radicamento della dottrina del CCC nel pensiero patristico e medievale¹⁰ —, il CCC accoglie pacificamente la teoria del quadruplice senso della Scrittura, ovvero la dottrina che distingue fra «due sensi della Scrittura»: «il senso letterale e quello spirituale», a sua volta suddiviso quest'ultimo in «senso allegorico, morale e anagogico» (n. 115). Viene riproposta così la terminologia «senso letterale» / «senso spirituale» e, nel parlare di «due» sensi biblici, il CCC lascia intendere, come aveva stabilito la sintesi teologica di san Tommaso¹¹, che ambedue sono sensi propri della Scrittura, voluti dunque da Dio come veicoli della sua Parola, per meglio esprimere la verità salvifica.

Quale è la portata esatta di ciascuno dei due sensi? Il Catechismo, in tono pacato, stabilisce una per una le nozioni fondamentali. Il «senso letterale» viene definito come «quello significato dalle parole della Scrittura e trovato attraverso l'esegesi che segue le regole della retta interpretazione» (n. 116), ossia applicando armonicamente i diversi criteri ermeneutici fondati sulla *fides quaerens intellectum*. Il «senso spirituale» designa, a sua volta, quello significato dalle «realità» e dagli «av-

⁵ Va eccettuata l'esortazione finale rivolta agli esegeti, a contribuire, secondo le regole menzionate, alla più profonda intelligenza ed esposizione del senso della Sacra Scrittura (cf CCC 119).

⁶ Cf CCC 20.

⁷ Cf CCC 18.

⁸ Cf cost. apost. *Depositum fidei*, 4.

⁹ Cf CCC 128-130 e luoghi par. (cf. nn. 489; 651; 1094; 1968; 2055).

¹⁰ La storia della dottrina dei sensi biblici è stata tracciata dettagliatamente da H. DE LUBAC, nella fondamentale opera *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4v., Aubier, Paris 1959-1964. Cf anche l'ampio articolo, con abbondante bibliografia, che il DBS dedica all'argomento: *Sens de l'Écriture*, DBS 12 (1992) 424-536.

¹¹ La dottrina dei quattro sensi di san Tommaso si trova sviluppata nei seguenti testi centrali: *S.Th.* I, q.1, aa.9-10; *In Gal.* c.4, lect.7 (nn. 253-254 dell'edizione Marietti); *Qdlib.* VII, q.6, aa.14-16; *De Pot.* q.4, a.1; *IV Sent.* dist.21, q.1, a.2, ql.1. Sul pensiero dell'Aquinato torneremo più avanti.

venimenti di cui parla» il testo della Scrittura, i quali, «data l'unità del disegno di Dio», possono essere «dei segni» manifestativi di altre realtà. E ciò secondo tre categorie: allegorica, «se riconosciamo il loro significato in Cristo»¹²; morale, quando «gli avvenimenti narrati nella Scrittura possono condurci ad agire rettamente», perché scritti “per ammonimento nostro” (1 Cor 10,11)¹³; anagogica, in quanto «possiamo vedere certe realtà e certi avvenimenti nel loro significato eterno, che ci conduce (in greco “anagoge”) verso la nostra Patria»¹⁴.

Dunque, come già avveniva nell'«antica tradizione», secondo il CCC la nozione di «senso letterale» non viene stabilita in funzione della prospettiva (teologica o storico-linguistico-letteraria) in cui si colloca il lavoro esegetico; dipende piuttosto dal «significato» delle «parole», sempre che sia trovato «attraverso l'esegesi che segue le regole della retta interpretazione». La nozione di «senso spirituale», a sua volta, non è da confondere in questo schema con un certo senso teologico o mistico perché, se è nelle «parole», appartiene al senso letterale. Secondo l'insegnamento del CCC, la differenza fra «senso letterale» e «senso spirituale» radica — e ciò è essenziale — non nella «realtà significata», ma nel «significante»: se questo è costituito da parole, si tratta di «senso letterale», se da avvenimenti o da realtà di cui parla il testo, di «senso spirituale». Sono nozioni classiche, riprese dalla più antica tradizione teologica e riproposte dal Catechismo nell'ambito teologico-catechetico. La citazione del distico medievale attribuito ad Agostino di Dacia¹⁵ viene a confermare l'intenzione di inquadrare la dottrina sui sensi biblici nell'ambito della noematica tradizionale. Non c'è da meravigliarsi dunque se, come si vedrà in seguito, viene adoperata la terminologia di «senso allegorico». Non manca neppure la menzione del primato del senso letterale, con la citazione del noto testo della *S.Th.* I, q.1, a.10, ad 1. Importante è l'accento al fatto che soltanto «la piena concordanza dei quattro sensi assicura alla lettura viva della Scrittura nella Chiesa tutta la sua ricchezza» (n. 115);

¹² Il Catechismo esemplifica: la traversata del Mar Rosso è segno della vittoria di Cristo, e così del cristiano nel Battesimo (cf 1 Cor 10,2).

¹³ In calce il Catechismo segnala Eb 3-4,11, come esemplificazione.

¹⁴ L'esempio è: «la Chiesa sulla terra è segno della Gerusalemme celeste» (Ap 21,1-22,5). Nel n. 1094 del Catechismo si trovano altri esempi sui tre sensi spirituali.

¹⁵ «Littera gesta docet, quid credas allegoria // Moralis quid agas, quo tendas anagogia». La paternità fu provata da A. VACCARI, *Auctor versusum de quattuor Scripturae sensibus*, «Verbum Domini» 9 (1929) 212-214.

esortazione incamminata a motivare il rispetto dovuto al senso letterale nonché a valorizzare nell'esegesi biblica il «senso spirituale», quale parte integrante del contenuto della sacra Scrittura.

Si deve aggiungere che il CCC evita ogni allusione diretta alla questione del «sensus plenior», ignorata anche dalla sintesi tommasiana: questo senso resta incluso nella stessa definizione di «senso letterale»¹⁶. Infatti, essa va aldilà di qualsiasi visione minimalista, propria di un'esegesi che privilegia o assolutizza i criteri razionali, per offrire invece un ampio spazio al contenuto totale del testo, quale appare dall'insieme della rivelazione ed in particolare dal compimento neotestamentario dei testi scritturistici, nella misura in cui questo significato appartiene alle parole ed è stato inteso da Dio. Vengono così inclusi nel senso letterale tutti i livelli d'approfondimento del testo biblico, dal più ovvio ed estrinseco al più intimo e profondo, purché possano essere scoperti dall'indagine scientifica teologico-razionale sulle parole della Scrittura¹⁷.

II. La dottrina dei sensi biblici nell'IBCh

Nella sua esposizione, l'IBCh si è mossa su di un piano alquanto diverso da quello del CCC. Il motivo va ravvisato nell'ottica propria del documento, che si propone di intavolare un dialogo valido con lo studio scientifico storico-letterario della Bibbia, in modo tale da assumerlo, in maniera criticamente valida, nella prospettiva più ampia dell'esegesi biblica cattolica. L'IBCh avanza infatti, senza perdere la propria prospettiva, guardando alla nozione di senso biblico quale lo concepisce l'esegesi storico-critica, ma con le correzioni apportate dalle scienze del linguaggio e dalle ermeneutiche filosofiche¹⁸.

¹⁶ Come vedremo a suo tempo, nell'esegesi cattolica la riflessione sul «senso pieno» è nata in questo secolo, per diversi motivi storici ed esegetici. I primi sviluppi sono dovuti a M.J. LAGRANGE, *L'interprétation de la Sainte Écriture par l'Église*, RB 9 (1900) 141-142.

¹⁷ Nel CCC 115-116, pertanto, la nozione di «senso letterale» abbraccia, oltre al livello che corrisponde all'intenzionalità dell'agiografo, una realtà più ampia, nella linea descritta da sant'Agostino e san Tommaso: in esso sono compresi quegli strati di contenuto biblico non espressi direttamente dagli agiografi, ma sì voluti da Dio. Il fatto che nella definizione del CCC: i) si colleghi il «senso letterale» alle «parole della Scrittura» e non all'intenzionalità dell'agiografo, ii) «retta esegesi» non significhi esclusivamente esegesi critica ma l'esegesi che prende inoltre e soprattutto in considerazione la «lettura nello Spirito» (cf. n. 111), e iii) l'esposizione della dottrina dei sensi biblici segua la dottrina classica dei quattro sensi con riferimento a san Tommaso, favorisce questa nostra interpretazione.

¹⁸ Cf IBCh, pp. 70-71.

È noto come tutto lo sforzo dell'esegesi storico-critica è stato orientato a definire «il» significato preciso di un dato testo biblico nelle circostanze in cui fu composto¹⁹, ovvero, cosa intese l'agiografo quando il testo fu da lui scritto o pubblicato; cioè, l'esegesi storico-critica ha adottato, più o meno apertamente, la tesi dell'unicità di significato, secondo la quale un testo non può avere simultaneamente diversi significati. Questa tesi non si era soltanto scontrata con la mentalità patristica e medievale, che sosteneva l'esistenza di uno spazio fra l'intenzionalità dell'agiografo e quella di Dio, per cui i testi sacri erano suscettibili di molti livelli d'intelligibilità²⁰, ma, in anni più recenti, lo scontro si è presentato anche con le conclusioni delle scienze del linguaggio e delle ermeneutiche filosofiche, che affermano — nella prospettiva loro propria — una reale polisemia dei testi scritti²¹. Nell'esame degli elementi offerti dal complesso contesto esegetico-culturale odierno, l'IBCh offre le seguenti definizioni:

Senso letterale. - Viene definito come quel senso «espresso direttamente dagli autori umani ispirati»²², il quale però, «essendo frutto dell'ispirazione», «è voluto anche da Dio, autore principale»²³. Non manca dunque un preciso riferimento all'azione ispiratrice divina; si è preferito però limitare la nozione di senso letterale al primo strato di ricerca in cui il contenuto intenzionale divino si identifica con il contenuto intenzionale umano, realtà che appare come possibilità

¹⁹ Cf *Ib.*

²⁰ Sulla polisemia dei testi biblici, cf i significativi testi di sant'AGOSTINO, *De doct. christ.* 3,27; *Conf.* 12,31; *De Gen. ad litt.* 1,19; e di san TOMMASO, *S.Th.* I, q.1, a.10; *De Pot.* q.4, a.1; *IV Sent.* dist.21, q.1, a.2, ql.1, ad.3. Uno studio del tema in sant'Agostino, in C. BALSEVI, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento*, Pamplona 1979, pp. 132-138; su san Tommaso, in M. ZARB, *De ubertate sensus litteralis in Sacra Scriptura secundum doctrinam sancti Thomae Aquinatis*, in «Problemi scelti di Teologia contemporanea», Greg 1954, I 251-273.

²¹ Cf IBCh, p. 71. Da un altro punto di vista, le scienze del linguaggio e la filosofia ermeneutica hanno recuperato il dato patristico summenzionato. La differenza radica nella prospettiva dalla quale partono: l'esegesi agostiniana, come quella tommasiana, concepisce la polisemia in funzione dell'ispirazione divina, del fatto cioè che la Scrittura ha Dio come autore principale. Così afferma san Tommaso: «auctor principalis sacrae Scripturae est Spiritus Sanctus, qui in uno verbo sacrae Scripturae intellexit multo plura quam per expositores sacrae Scripturae exponantur, vel discernantur» (*Qdlib.* VII, q.6, a.14, ad 5). La prospettiva della scienza moderna, come anche dell'antica, è quella della ragione-critica.

²² IBCh, p. 71.

²³ *Ib.*, pp. 71-72.

raggiungibile dall'approccio storico-letterario assistito dai metodi sincronici. Suddetta definizione — come indica l'IBCh — si oppone: da una parte, al senso «letteralistico» propugnato dai fondamentalisti, il quale riduce l'esegesi ad una traduzione del testo parola per parola, senza ammettere la possibilità che parole e testi abbiano carattere metaforico²⁴, e senza discernere convenientemente i generi letterari dei racconti, invariabilmente incasellati nel genere storico²⁵; dall'altra, anche alla nozione dell'esegesi storico-critica, troppo riduttiva, la quale «ha avuto troppo spesso la tendenza a limitare il senso dei testi, collegandolo esclusivamente a precise circostanze storiche»²⁶.

La nozione di senso letterale che offre l'IBCh, in cui l'influsso divino appare come fattore essenziale, sembra più corrispondente alla natura divino-umana dei libri sacri, nonché ai dati della scienza moderna e, perciò, ha la capacità di orientare e riassorbire gli sforzi dei diversi metodi ed approcci dell'esegesi contemporanea. Vediamo più da vicino la sua caratterizzazione:

— «lo si discerne grazie a un'analisi precisa del testo, situato nel suo contesto letterario e storico»; utilizzando dunque «tutte le possibilità delle ricerche letterarie e storiche»²⁷. Si noti la differenza con il CCC: nell'IBCh, proprio perché si tratta del significato inteso dell'autore umano, seppur ispirato da Dio, si sottolinea innanzitutto la ricerca storico-letteraria; nel CCC si puntualizza che il criterio ermeneutico è l'«esegesi che segue le regole della retta interpretazione», in cui rientrano anche i criteri teologici, come lo indica lo stesso titolo dedicato all'ermeneutica (nn. 109-114): «lo Spirito Santo, interprete della Scrittura». E ciò perché nel CCC il senso letterale viene definito in riferimento non già all'autore umano ma al testo della Scrittura; dunque, nella sua dipendenza immediata all'autore divino;

²⁴ Cioè, il senso letterale non è sempre quello che risulta dal significato immediato delle parole, come quando si afferma: «abbiate la cintura ai fianchi» (Lc 12,35), ma a volte corrisponde all'uso metaforico dei termini, per esempio: «abbiate un atteggiamento di disponibilità». Gli esempi sono stati presi dallo stesso documento (p. 71).

²⁵ Cf *Ib.*

²⁶ *Ib.*, p. 72. Dunque, l'esegesi storico-critica non ha trascurato soltanto il senso spirituale, ma lo stesso senso letterale nella sua dimensione canonica. Questo è il senso della critica che all'esegesi storico-critica ha rivolto B. Child (cf P.R. NOBLE, *The sensus literalis...*, pp. 14-15).

²⁷ IBCh, p. 72

— non sempre è unico, come afferma l'esegesi storico-critica, e ciò per un doppio motivo: sia perché «un autore umano può voler riferirsi nello stesso tempo a più livelli di realtà»²⁸, come capita nella poesia, cosa che non disdegna l'ispirazione biblica²⁹; sia perché «l'ispirazione divina può guidare l'espressione in modo da produrre un'ambivalenza», come accadde nel caso di Caifa (Gv 11,50), la cui espressione esprimeva allo stesso tempo un «calcolo politico immorale e una rivelazione divina»³⁰. Il contesto chiarirebbe i casi suddetti. In questo modo l'IBCh lascia spazio all'intenzionalità polivalente di Dio come autore principale, di cui parla subito dopo, anche se in modo diverso da quello della sintesi agostiniano-tommasiana. Questa era basata non tanto sulle osservazioni riguardanti la psiche umana, quanto sul più ampio modo in cui Dio conosce il significato delle parole rispetto all'agiografo e può, pertanto, in una parola, capire molto di più che non l'autore umano;

— «Il senso letterale è, fin dall'inizio, aperto a sviluppi ulteriori, che si producono grazie a "riletture" in contesti nuovi»³¹, e questo per l'innata capacità dei testi, sottolineata da correnti ermeneutiche moderne — capacità «effettiva specialmente nel caso dei testi biblici, riconosciuti come Parola di Dio»³² —, di essere collocati in nuove circostanze che lo illuminano in modi diversi, aggiungendo al suo significato nuove determinazioni. Nella sintesi agostiniano-tommasiana non si accentua tanto la innata possibilità che godono i testi di subire nuove riletture, ma la intenzionalità divina — «che tutto abbraccia con la sua intelligenza»³³ — sul contenuto di essi³⁴;

²⁸ *Ib.*

²⁹ Il testo dell'IBCh parla a questo rispetto dell'«aspetto dinamico» di cui godono alcuni testi; per es., nel caso dei salmi regali, «parlando del re, il salmista evocava al tempo stesso un'istituzione reale e una visione ideale della monarchia, conforme al disegno di Dio». Di lì che il senso dei salmi regali «non dev'essere limitato strettamente alle circostanze storiche della loro produzione» (*Ib.*). Suddetta nozione non è lontana dalla *theoria* di cui parlavano i Padri antiocheni.

³⁰ *Ib.*

³¹ *Ib.*, p. 73.

³² *Ib.*

³³ «Auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit» (*S.Tb.* I, q.1, a.10, c.).

³⁴ Infatti, al dato offerto dalle correnti ermeneutiche moderne, e che valgono per qualsiasi testo, l'esegesi cattolica aggiunge un altro motivo dell'apertura del senso letterale a sviluppi posteriori: il valore perenne della Bibbia e la sua capacità d'attualizzazione, cioè,

— «non ne consegue che è possibile attribuire a un testo biblico qualsiasi significato, interpretandolo in modo soggettivo»³⁵; al contrario, «è necessario respingere come inautentica ogni interpretazione che fosse eterogenea rispetto al senso espresso dagli autori umani nel loro scritto»³⁶. Si tratta di una difesa dell'esegesi scientifica e di un rifiuto dell'arbitrarietà del soggettivismo; ambedue aspetti non lontani dal pensiero agostiniano-tommasiano, che postulava la verità conforme al testo doveva tener conto della «litterae circumstantia»³⁷;

— tenendo conto delle polemiche sul termine «eterogeneo»³⁸, l'IBCh indica che non si deve «prendere "eterogeneo" nel senso stretto, contrario a ogni possibilità di compimento superiore»³⁹. Non è da considerarsi eterogeneo, per es., il cambiamento di significato che l'illuminazione dell'evento pasquale, morte e risurrezione di Gesù, fissando un contesto storico radicalmente nuovo, fa subire ad alcuni testi antichi. I testi riguardanti la profezia di Natan — esemplifica l'IBCh —, che annunziano un trono stabile per sempre ad un figlio di Davide (2 Sam 7,12-13; 1 Cr 17,11-14), benché nelle circostanze in cui nacquero dovevano essere considerati delle iperboli, invece «devono ora essere presi alla lettera». Nell'eterogeneità che una mentalità storicista riterrà esistente nell'esempio suddetto — segnala il documento —, quelli che sono invece aperti all'aspetto dinamico dei testi non possono non riconoscere «una continuità profonda e nello stesso tempo il passaggio a un livello differente: il Cristo regna per sempre, ma non sul trono terreno di Davide»⁴⁰. Ciò

che Dio, come autore principale dei libri sacri, ha parlato con le parole rivelate a tutti gli uomini di tutti i tempi, e ha ispirato gli agiografi perché mostrassero la ricchezza contenuta nei testi ispirati precedenti.

³⁵ IBCh, p. 73.

³⁶ *Ib.*

³⁷ Nell'esegesi di san Tommaso, in effetti, questo concetto di «non eterogeneità» trova un'espressione molto adeguata nella formula «salva litterae circumstantia» (*De Pot.* q.4, a.1, c); formula che vuol dire che le interpretazioni appartenenti ad un determinato testo sacro devono rispettare le parole del testo, in sé e nel contesto in cui si trova.

³⁸ Cf le critiche fatte da R.B. ROBINSON a questa nozione in *Roman Catholic Exegesis since Divine Afflante Spiritu*, SBL, DS 111, Atlanta (Georgia) 1988 (concretamente, pp. 48-55).

³⁹ IBCh, p. 73.

⁴⁰ *Ib.*, p. 74.

che può presentare un interrogativo al lettore è l'affermazione dell'IBCh per cui «in casi di questo genere si parla di "senso spirituale"»⁴¹.

Senso spirituale.- La nozione di senso spirituale dell'IBCh, infatti, è forse ciò che più si distacca dalla dottrina del CCC sui sensi biblici. Esso viene definito come il senso «espresso dai testi biblici quando vengono letti sotto l'influsso dello Spirito Santo nel contesto del mistero pasquale di Cristo e della vita nuova che ne risulta»⁴². Qui non è più dunque la differenza fra i «significanti» — «parola» o «res» — a distinguere il senso letterale dal senso spirituale, ma il contesto di lettura in cui i testi vengono interpretati: cioè fra la comprensione del testo nel suo contesto storico-letterario e la comprensione nel contesto della «vita nello Spirito»⁴³; ovvero fra la lettura nel contesto storico immediato, con le correzioni opportune, e la lettura nel contesto neotestamentario ed ecclesiale, radicalmente nuovo; quest'ultimo, poi, implica un'analisi dell'azione dello Spirito Santo sui lettori e sui libri sacri e riconosce la centralità del mistero di Cristo. In definitiva, la nozione di «senso spirituale» viene assimilata a quella di «senso religioso-cristiano». Si capisce il perché l'IBCh possa affermare che «senso letterale» e «senso spirituale» possano essere concetti sinonimi (come accade per es. nei testi del NT); e che «senso spirituale» e «senso pieno» sono concetti quasi sinonimi nel caso in cui il senso spirituale si distingue dal senso letterale. Gli altri aspetti segnalati dall'IBCh sul senso spirituale risultano più conformi alla tradizione agostino-tommasiana: il suo fondamento sul senso letterale, la sua dimensione cristologica, l'importanza della tipologia, ecc.

Senso pieno.- La definizione di «senso letterale» adottata dall'IBCh, in cui viene privilegiata l'intenzionalità umana, spiega il motivo per cui viene affrontata la questione del «senso pieno»⁴⁴;

⁴¹ *Ib.* Non è certamente la definizione classica che, elaborata nell'esegesi patristica e medievale (cf *S.Th.* I, q.1, a.10, c; *Qdlib.* VII, q.6, aa.14-16), si trova, come vedremo, in diversi documenti del Magistero della Chiesa (cf. EB 112; 524; 552, ecc.), e che ha fatto anche sua il CCC. In questa tradizione, come abbiamo accennato, la differenza fra senso letterale e spirituale si fonda sulla distinzione fra «res» e «verba»: senso letterale è il significato delle parole; senso spirituale, il significato delle realtà e degli avvenimenti significati a sua volta dalle parole.

⁴² IBCh, 74.

⁴³ *Ib.*

⁴⁴ Cf *Ib.*, pp. 76-77.

concetto che viene descritto come «un senso più profondo del testo, voluto da Dio, ma non chiaramente espresso dall'autore umano». La sua esistenza in un testo si scopre quando esso «viene studiato alla luce di altri testi biblici che lo utilizzano o nel suo rapporto con lo sviluppo interno della rivelazione». Il suo fondamento «è il fatto che lo Spirito Santo, autore principale della Bibbia, può guidare l'autore umano nella scelta delle sue espressioni in modo tale che queste esprimano una verità di cui egli non percepisce tutta la profondità»; verità che viene «rivelata in modo più completo nel corso del tempo, grazie, da una parte, a ulteriori realizzazioni divine che manifestano meglio la portata dei testi, e grazie anche, dall'altra, all'inserimento dei testi nel canone delle Scritture. In questo modo viene creato un nuovo contesto, che fa apparire delle potenzialità di significato che il contesto primitivo lasciava nell'ombra». Si tratta dunque di una dimensione che va molto al di là delle possibilità delle sole ricerche umane storico-letterarie, benché approcci come quelli basati sulla tradizione, in particolare l'approccio canonico, possano offrire elementi di grande validità. Vedremo come questo concetto di «senso pieno» rientrasse in maniera naturale nel concetto di senso letterale agostiniano-tommasiano.

Prima di approfondire la relazione fra il CCC ed il documento della PCB e trarre delle conclusioni dobbiamo fare un passo indietro nella storia, soffermandoci sullo sviluppo della noematica biblica di questo secolo.

III. Il senso letterale e spirituale della Sacra Scrittura nei testi del Magistero della Chiesa fino all'enc. «Divino afflante Spiritu»⁴⁵

Il tema che vorrei affrontare è questo: si può parlare di una dottrina sostanzialmente omogenea, dal punto di vista terminologico e concettuale, sul «senso letterale» e sul «senso spirituale» della Sacra

⁴⁵ Per le tre grandi encicliche bibliche, *Providentissimus Deus*, *Spiritus Paraclitus* e *Divino afflante Spiritu*, utilizzeremo rispettivamente le sigle PD, SP e DAF. Sul tema cf. A. BEA, *L'enciclica «Humani Generis» e gli studi biblici*, CC 101 (1950/IV) 417-430; ID, *La scienza biblica cattolica da Leone XIII a Pio XII*, «Divinitas» 4 (1959) 599-634; R. FABRIS, *Bibbia e magistero. Dalla Providentissimus Deus (1893) alla Dei Verbum (1965)*, StPat 41 (1994) 315-340; L. PACOMIO, *La Bibbia nella teologia dai secoli XIII-XIV fino alla vigilia del Concilio Vaticano II*, in C.M. MARTINO-L. PACOMIO, *I Libri di Dio*, Torino 1975, pp. 123-

Scrittura, nei documenti del Magistero della Chiesa precedenti al CCC, particolarmente in quelli di questo secolo? Per trarre delle conclusioni cercheremo di analizzare i principali documenti del Magistero della Chiesa sul nostro tema.

1. Documenti precedenti alla «Providentissimus Deus».

Faremmo fatica a trovare la terminologia «senso letterale», «senso spirituale», nei testi del Magistero della Chiesa prima della *Providentissimus Deus*. Non era un tema che interessasse se non per il suo significato ermeneutico. Nella raccolta di documenti biblici che offre l'EB⁴⁶, la si trova per la prima volta nella Litt. Divina di Pio VI (20.IX.1779), che tratta sul senso messianico dell'oracolo dell'Emmanuele di Isaia 7,14. In essa viene respinta l'opinione di J.L. Isenbiehl (1744-1818), che escludeva «che l'oracolo profetico sulla nascita divina dell'Emmanuele da una vergine» potesse riferirsi «al parto verginale della Madre di Dio, o al vero Emmanuele, Cristo Signore; e ciò, sia secondo il senso letterale, sia secondo il senso tipologico»⁴⁷. In questo brano troviamo la classica distinzione fra i due sensi della Bibbia. Il secondo viene denominato specificatamente «senso tipologico». Si indicano così i due modi specifici in cui era considerato che l'AT annunziasse il NT: attraverso le parole profetiche (ciò che appartiene al senso letterale) o delle realtà profetiche (senso tipico). Il «senso letterale» corrisponde al senso delle parole; non però semplicemente al significato storico-letterario o al senso dell'agiografo considerato uomo del suo tempo, perché in esso viene incluso ciò che l'agiografo (il profeta) poté capire con la luce soprannaturale della profezia. Si tratta perciò di un concetto di senso

224; M. PESCE, *Esegesi storica ed esegesi spirituale nell'ermeneutica biblica cattolica dal pontificato di Leone XIII a quello di Pio XII*, ASE 6 (1989) 261-291; ID, *L'esegesi storica nella Chiesa oggi*, «La Rivista del Clero Italiano» 69 (1988) 256-267; C. THÉOBALD, *Sens de l'Écriture*. III. *Le sens de l'Écriture du XVIII^e siècle au XX^e siècle*, DBS 12 (1992) 489-503.

⁴⁶ Utilizziamo l'edizione bilingue pubblicata dalla EDB, Bologna 1993. Implicitamente il tema appare in testi magisteriali precedenti, come per es. nel Concilio di Calcedonia, quarto ecumenico, dove furono condannate alcune interpretazioni bibliche di Teodoro di Mopsuestia (cf L. PIROT, *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Roma 1913, in particolare pp. 303-325).

⁴⁷ Cf EB 74. Il libro di Johann Lorenz Isenbiehl, che fu allora condannato e proibito, portava come titolo *Neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel* (Nuovo saggio sulla profezia dell'Emmanuele), 1778.

letterale che copre una dimensione appartenente alla rivelazione strettamente soprannaturale: al senso dell'agiografo (del profeta) illuminato dall'influsso divino dell'ispirazione.

Nel Concilio di Trento non si fa menzione della distinzione fra due sensi biblici. Il Concilio, di fronte alle diverse teorie dei riformatori basate sul principio della «sola Scrittura» e del «libero esame», affronta piuttosto il tema del «vero senso» della Sacra Scrittura, prescrivendo il corretto modo d'interpretazione; stabilisce, infatti, che nessuno, fidandosi del proprio giudizio, può interpretare la Sacra Scrittura contrariamente al senso «quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctorum»⁴⁸. Non appaiono altri chiarimenti. Tre secoli dopo, in un contesto alquanto diverso, quello del razionalismo del s. XIX, il Concilio Vaticano I, nella cost. dogm. *Dei Filius* sulla fede cattolica, riprenderà e preciserà l'intenzione della formula del Tridentino: «is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit», afferma, «quello creduto e che crede la santa madre Chiesa, alla quale appartiene giudicare del senso e dell'interpretazione autentica delle Sacre Scritture»⁴⁹. Il «vero senso», dunque, è inseparabile della sua matrice ecclesiale, perché è quel significato che la Chiesa, guidata dallo Spirito Santo, crede ed insegna. Il concetto di «senso» biblico trascende perciò la dimensione meramente storico-letteraria per addentarsi in una nozione di fede e di vita cristiana.

2. La «Providentissimus Deus» e la «Spiritus Paraclitus»

Di particolare importanza nel nostro tema è l'enc. *Providentissimus Deus* (18.XI.1893)⁵⁰, documento che affronta la tematica concernente l'interpretazione dei testi sacri nel movimentato mondo culturale della fine del secolo scorso, caratterizzato principalmente, nell'ambito scritturistico, dallo scontro tra il liberalismo biblico — che usufruiva dello sviluppo di una scienza della religione compara-

⁴⁸ EB 62; cf la *Professio fidei Tridentina*: EB 73.

⁴⁹ EB 78; cf EB 108.

⁵⁰ Oltre alla bibliografia citata precedentemente, cf anche gli articoli apparsi in CBQ 5 (1943) di A.C. COTTER, *The Antecedents of the Encyclical «Providentissimus Deus»* (pp. 117-124); S. HARTDEGEN, *The Influence of the Encyclical «Providentissimus Deus»* (pp. 141-159); e di R.T. MURPHY, *The Teaching of the Encyclical «Providentissimus Deus»* (pp. 125-140). Inoltre, F. SPADAFORA, *Leone XIII e gli studi biblici*, Rovigo 1976.

ta che si considerava totalmente autonoma — e l'esegesi cattolica⁵¹, e della problematica creata all'interno della esegesi cattolica con il sorgere della «*école large*»⁵². Perciò, nella dottrina sui sensi biblici, l'enciclica ebbe una prospettiva fondamentalmente dogmatica e apologetica, e si incentrò sulla criteriologia riguardante la ricerca del «senso letterale». Non si trova però una definizione propriamente detta di tale nozione; si indirettamente, dal momento che vengono segnalate le regole ermeneutiche da applicare nel suo studio.

Il senso letterale viene delimitato da un doppio fronte: uno di ordine storico-letterario; l'altro di ordine teologico. Da una parte — segnala l'enciclica —, lo studio del senso letterale implica «soppesare quale sia il valore delle parole in se stesse, cosa significhi la concatenazione delle varie realtà, la somiglianza dei luoghi e le altre considerazioni simili», a cui si deve aggiungere «la delucidazione di elementi esterni risultante da una conveniente erudizione»⁵³; un con-

⁵¹ Nell'ambito dell'esegesi cattolica, la dimensione apologetica della dottrina dei sensi biblici si trova rappresentata da i due più importanti manuali dell'epoca: quello di J.B. GLAIRE, professore alla Sorbona, *Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* (1836), e quello di F. VIGOUROUX, *Le Manuel biblique* (1879). Di questo autore cf anche *Les Livres saints et la critique rationaliste* (1886-1890). In essi si trova la classica distinzione fra un «senso letterale» o «immediato» e un «senso spirituale» o «mistico»; si introdusse però una identificazione fra «senso letterale» e «senso storico», segno dei dibattiti dell'epoca. La critica liberale, infatti, nella sua pretesa di dominare la storia, riduceva il «senso letterale» al «senso storico-critico», tema che costituiva una preoccupazione centrale della sua esegesi. Nelle opere summenzionate si trova anche il concetto di «senso metaforico», il quale, con il «senso proprio», costituisce parte del senso letterale, come aveva fatto l'esegesi tommasiana; si segnala che questo senso metaforico è del tutto limitato ai casi dove si è obbligato ad abbandonare il senso letterale. La prima reazione del Magistero contro la critica liberale fu quella del *Syllabus* di Pio IX (8.XII.1864). Nella proposizione VII sono presenti le due questioni che occuparono la teoria dei sensi biblici lungo il periodo dell'illuminismo e che erano riemerse con il liberalismo biblico in una prospettiva storicista: l'interpretazione del profetismo e la questione del mito. Perciò il *Syllabus* condanna la tesi secondo cui «le profezie e i miracoli esposti e narrati nelle Sacre Scritture sono solo finzioni poetiche, e i misteri della fede cristiana sono una raccolta di ricerche filosofiche. Nei libri dell'uno e dell'altro Testamento sono contenute molte invenzioni mitiche: lo stesso Gesù Cristo è un mito» (EB 75). La cost. dogm. *Dei Filius*, cap. 3, can. 4, fece una condanna analoga (EB 80); se non poté occuparsi più dell'argomento fu a causa delle note complizioni internazionali.

⁵² Così denominata per il suo compromesso fra l'esegesi cattolica ed il modo come allora erano applicati i metodi della critica storico-letteraria. Centrale in questa problematica fu l'articolo di Mons. Hulst, primo rettore dell'*Institut catholique de Paris*, intitolato «La question biblique» (Le correspondant, 15.I.1893). Cf M. BRANDI, *La questione biblica e l'enciclica «Providentissimus Deus»*, Roma 1984.

⁵³ Cf EB 107.

cetto dunque che si avvicinava alla nozione di «senso letterale» utilizzato dalla critica storico-letteraria con la quale l'enciclica voleva confrontarsi, seppur nella PD⁵⁴ è il testo sacro in quanto tale ciò che viene preso in considerazione («soppesare quale sia il valore delle parole in se stesse», afferma la PD), non l'intenzionalità dell'agiografo. D'altra parte, precisa il documento — e ciò come questione più essenziale⁵⁵ —, «trattandosi di libri il cui autore è lo Spirito Santo, molte cose vi sono in essi che superano di gran lunga la forza e l'acume della ragione umana, i divini misteri cioè, e molte altre cose contenute insieme con questi, e per di più talvolta con un senso ben più ampio e recondito di quanto non sembri esprimere la parola o indicare le leggi dell'ermeneutica, e certamente lo stesso senso letterale richiama poi altri sensi, sia per illustrare i dogmi, sia per raccomandare precetti di vita pratica»⁵⁶.

La prima parte di quest'ultimo brano appena citato portò a che nell'ermeneutica cattolica si incominciasse a parlare di «sensus plenior»⁵⁷. Leone XIII, comunque, non adoperò questa terminologia. Ciò che l'enciclica voleva sottolineare è che il senso della Scrittura, proprio perché il suo autore principale è lo Spirito Santo, non è limitato soltanto agli aspetti che la forza e l'acume della ragione possono trovare nei suoi testi. Esso è «avvolto da una certa religiosa oscurità», e perciò è necessario: dapprima, nello studio del «senso letterale», risalire aldilà, per rinvenire quel «senso ben più ampio e recondito di quanto non sembri esprimere la parola o indicare le leggi dell'ermeneutica (*ampliore et reconditior sententia, quam exprimere littera et hermeneuticae leges indicare videantur*)», contenuto cioè che un'esegesi di superficie, puramente razionale, non riesce a raggiungere nei testi; e poi, snodare quegli «altri sensi» — chiaro riferimento al «sen-

⁵⁴ Utilizzeremo le sigle PD, SP e DAS per riferirci rispettivamente alle encicliche *Providentissimus Deus*, *Spiritus Paraclitus* e *Divino afflante Spiritu*.

⁵⁵ Infatti, le indicazioni sullo studio meramente storico-letterario ed erudito della Scrittura finisce con le seguenti parole: «Si badi però a non dedicare a siffatte questioni più tempo e fatica, che non per conoscere più a fondo i Libri divini, e non avvenga che le molte e affastellate cognizioni siano alle menti dei giovani più di ostacolo anziché di aiuto» (EB 107).

⁵⁶ EB 108.

⁵⁷ Inteso come senso delle parole, voluto da Dio e non compreso, al meno implicitamente, dell'agiografo. Su questo argomento torneremo più avanti. Per ciò che si riferisce al sorgere ed al primo sviluppo di questo concetto, cf F.M. BRAUN, *Le sens plénier et les encycliques*, RThom 51 (1951) 294-304; R.E. BROWN, *The History and Development of the Theory of a Sensus Plenior*, CBQ 15 (1953) 141-162.

so spirituale» della noematica tradizionale — che «lo stesso senso letterale richiama» e «che servono per illustrare i dogmi (allusione al senso tipico e anagogico) o raccomandare precetti di vita cristiana» (accenno al senso morale). Vengono così implicitamente enunciati e descritti i diversi sensi biblici. L'enciclica, per le circostanze storiche in cui nacque, non si dilunga sulla questione del senso spirituale della Bibbia. Il suo interesse era piuttosto rivolto a mostrare quale deve essere considerato il «vero senso letterale» della Scrittura e le regole a cui deve sottomettersi per essere considerato l'«autentico senso». Facendo così, presenta un concetto di «senso letterale» che copre in continuità una gamma ampia di contenuti, da ciò che può essere raggiunto dallo studio storico-letterario, rinvenibile con le regole dell'ermeneutica razionale, con cui far fronte agli avversari, fino a quei livelli più profondi che uniscono Scrittura e teologia. Sulla sua interpretazione, rinnova il principio fondamentale della lettura ecclesiale della Scrittura stabilito da Trento e dal Vaticano I. Rispetto al senso spirituale, comunque, segnala che «si guardi parimenti lo studioso dal trascurare quei passi che furono volti dagli stessi Padri a un senso allegorico o simile, soprattutto quando partono dal senso letterale e sono sostenuti dall'autorità di molti. Tale modo d'interpretare, infatti, la Chiesa lo ricevette dagli apostoli, e lo approvò essa stessa, come appare dalla liturgia, col proprio esempio; non che i Padri si studiasero per mezzo di esso di dimostrare per sé i dogmi di fede, ma perché conoscevano per esperienza quanto valesse ad alimentare la virtù e la pietà»⁵⁸. C'è dunque una menzione esplicita al senso spirituale, ad una sua dimensione (il senso allegorico o simili), al suo fondamento (sul senso letterale), e alla sua utilità (non per dimostrare i dogmi, ma per alimentare la pietà).

Fra la *Providentissimus Deus* e la *Spiritus Paraclitus* (15.IX.1920)⁵⁹ intercorre un lungo periodo, con una grande produzione e iniziative per l'incremento degli studi biblici, caratterizzata, nell'esegesi prote-

⁵⁸ EB 112.

⁵⁹ Alla bibliografia prima riferita, si possono aggiungere A. BEA, *Pius PP. XI quantope-re de studiis biblicis meruerit. In memoriam*, Bib 20 (1939) 121-130; P. HAEUSER, *Die Hieronymus Enzyklika «Spiritus Paraclitus»*, 1921; A. VACCARI, *L'enciclica «Spiritus Paraclitus» per il centenario di S. Girolamo*, Greg 2 (1921) 161-173; ID, *L'enciclica per il centenario di S. Girolamo*, CC (1920/IV) 40-44; F. VALENTE, *S. Girolamo e l'enc. «Spiritus Paraclitus»*, Roma 1921. Sui precedenti dell'enciclica, cf la controversia fra la Civiltà Cattolica — in diversi articoli: (1918/IV) 367-374; (1919/I) 278-290.364-372 — e M.J. Lagrange, RevBib 16 (1919) 593-600.

stante, dal sorgere della reazione antiliberal, che K. Barth porterà al suo culmine con la sua teologia dialettica⁶⁰; nell'esegesi cattolica, dalle discussioni riguardanti il carattere letterale-storico della Bibbia⁶¹, dal maggior interesse per il senso religioso dei libri sacri⁶² e dell'importanza della relazione fra il lettore ed il testo nel fenomeno della comprensione. Analogamente a come si era espressa la PD, la SP⁶³ distingue fra il senso letterale ed il senso spirituale; però, alla luce dell'insegnamento di san Girolamo, la SP presenta alcune particolarità: i) il «senso letterale» viene descritto in funzione più diretta dell'autore umano; perciò — afferma la SP —, nello studio della Sacra Scrittura, come faceva il santo dottore, dapprima «dobbiamo, con un esame molto attento delle parole stesse della Scrittura, assicurarci, senza alcuna possibilità di dubbio, di ciò che l'autore sacro ha scritto (*ut certo constet quidnam sacer scriptor dixerit*)»⁶⁴; ii) al di là di questo lavoro proprio di critica-letteraria, nella determinazione del senso letterale «è necessario ricercare [come insegna san Girolamo] il senso e il concetto che si nascondono sotto le parole, poiché per discutere della Sacra Scrittura ha maggior importanza il significato che la parola»⁶⁵ iii) stabilito così con certezza il «senso letterale o storico», si deve risalire al «senso divino»: «san Girolamo ricerca i sensi

⁶⁰ Il suo noto commentario alla lettera ai Romani è del 1919.

⁶¹ La problematica si acuitò a causa delle scoperte archeologiche nella Mesopotamia, nell'Egitto, nel territorio degli Ittiti, a Ras Shamra (Ugarit), nel archivio statale del re Zimrilin contemporaneo di Hammurabi (1728-1686) ed altri, che davano un'informazione finora sconosciuta del mondo antico. Sorsero così nuovi problemi nel campo dell'esegesi. I tentativi di soluzione basati su un materiale abbastanza vasto furono però necessariamente prematuri, motivi per cui la PCB diede alcune risposte indirizzate a tutelare la verità e la storicità della Sacra Scrittura.

⁶² Fin dalla prima guerra mondiale, segnala Bea, fra i cattolici, specialmente fra i giovani, ci fu un maggior interesse per i libri sacri; sorse il «movimento biblico», si fondarono diverse Associazioni bibliche, cominciarono a venir pubblicati Riviste e bollettini diocesani e parrocchiali attorno a temi biblici; anche nel settore scientifico si manifestò un maggior interesse per la teologia dei libri sacri. Un simile movimento si diede anche nel campo protestante (*La scienza biblica...*, pp. 615-616). Difatti, come segnala lo stesso biblista, «l'enciclica è un preziosissimo documento per le questioni della lettura, dello studio e dell'uso della S. Scrittura e descrive magnificamente, valendosi delle parole del S. Dottore Stridonense, il frutto della conoscenza della S. Scrittura. La parte propriamente dottrinale dell'ampio documento, assai meno estesa, si riferisce quasi esclusivamente alla questione dell'inerranza, asserita in globo anche riguardo ai racconti di storia, e difesa contro alcune false interpretazioni di certe frasi di S. Girolamo» (*ib.*, p. 608).

⁶³ Cf specialmente EB 485-486.

⁶⁴ EB 485.

⁶⁵ *Ib.*

meno ovvi e più profondi (*interiores altioresque*), per nutrire il proprio spirito d'un alimento più eletto. Egli insegna infatti a proposito dei libri dei Proverbi e consiglia più volte a riguardo di altri libri della Scrittura, di non fermarsi al puro senso letterale, "ma di penetrare più a fondo, per scorgervi il senso divino, così come si cerca l'oro nel seno della terra, il nocciolo sotto la scorza, il frutto che si nasconde sotto il riccio della castagna"»⁶⁶. La SP dunque, seguendo la mente di san Girolamo, adopera un concetto di «senso letterale» che equivarrebbe all'accertamento di ciò che è stato scritto dall'agiografo, in modo tale da scartare ogni incertezza e di valutare la forza delle parole: sarebbe il senso più immediato ed esterno del testo, il quale avrebbe come oggetto stabilire accuratamente i fatti storici narrati oppure la lettura esatta del brano biblico; e di un «senso divino», che sembra racchiudere sia il contenuto più profondo e nascosto del senso letterale (*interiores altioresque*), ciò che alcuni denomineranno «senso teologico» o forse «senso pieno»⁶⁷, sia «le trasposizioni allegoriche o altre dello stesso genere»⁶⁸. La SP osserva che, grazie al suo amore per i libri santi, San Girolamo formulò dei validi principi, fra i quali: i) l'affermazione per cui ogni passo della Scrittura ha un senso letterale o storico, «e non v'è ragione di credere che questo manchi quan-

⁶⁶ EB 486.

⁶⁷ Certamente, nella sua ricerca del «senso letterale», san Girolamo sapeva di trovarsi già con la ricchezza della Parola di Dio, benché considerasse il bisogno di rinvenire il senso spirituale. Perciò, indicando a san Paolino «la via da seguire nello studio delle Sacre Scritture», scriveva: «tutto ciò che leggiamo nei Libri divini splende invero nella sua scorza fulgida e brillante, ma è ancor più dolce nel midollo. Chi vuol gustare il frutto rompa il guscio» (citato dalla SP: EB 486).

⁶⁸ Nel descrivere il pensiero di san Girolamo, la SP non poteva non riflettere le fluttuazioni terminologiche che ancora c'erano sulla penna del santo dottore. Dal punto di vista teoretico, San Girolamo presenta una teoria dei sensi biblici in cui, oltre al senso letterale (*iuxta historiam* o *iuxta litteram*), distingue, secondo i casi, un senso tropologico (senso morale) ed un senso anagogico (escatologico); oppure un senso allegorico (*iuxta allegoriam*) e un senso escatologico (*secundum futurorum beatitudinem*); oppure un senso tropologico (*per tropologiam*) e un senso più alto o mistico (*sublimius, ut mystica quaeque cognoscamus*). Nei suoi commenti biblici però, san Girolamo distingue soltanto fra due sensi: il senso letterale ed un altro che si può qualificare globalmente come senso spirituale, il quale, secondo il contesto, può essere il senso tipico, il tropologico o l'anagogico (cf P. JAY, *Saint Jérôme et le triple sens des Écritures*, REAug 26 (1980) 214-227). In questo modo, per san Girolamo, l'interpretazione «iuxta litteram» è la lettura più esterna, che ha come finalità quella di stabilire con esattezza i fatti storici e le *realia* della Scrittura; questo senso letterale è già pieno di un significato spirituale (cf *In Mt 17,17*); il senso spirituale è la lettura più profonda. Sul tema cf M. DULAEY, *Sens de L'Écriture. Le sens de l'Écriture chez les Pères. II. Les Pères Latins*, DBS 12 (1992) 447-448.

do s'incontra un'espressione figurata, poiché «spesso la storia è intesata di metafore e usa uno stile ricco di immagini»⁶⁹; ii) dunque, l'inclusione del senso metaforico nel senso letterale; iii) l'importanza di rinvenire dapprima il senso letterale, giacché «tutti gli altri metodi per interpretare le Scritture si basano sul senso letterale»⁷⁰; iv) l'uso «modeste temperateque» del senso spirituale-allegorico. S. Girolamo, infatti, avverte la SP, benché lui a volte avesse esagerato, rimproverava «a molte interpretazioni mistiche di antichi scrittori di aver completamente trascurato di appoggiarsi al senso letterale»⁷¹.

3. La «Divino afflante Spiritu» e la Lettera della PCB del 20.VIII.1941⁷²

La *Divino afflante Spiritu* (30.IX.1943) presenta una dottrina sulla noematica biblica che riflette l'importanza accordata nell'esegesi moderna e contemporanea al senso letterale-storico. Essa si situa sullo sfondo della polemica creata da Dain Cohenel (pseudonimo di Dolindo Ruotolo), col suo attacco all'esegesi scientifica a favore di un'esegesi soggettiva e allegorica, e perciò, in sintonia con la Lettera che a questo proposito indirizzò la PCB agli arcivescovi e vescovi d'Italia con data 20.VIII.1941⁷³. La prospettiva dell'enciclica era però molto più ampia e meno polemica; e volle innanzitutto manifestare la positiva volontà del Magistero ecclesiastico riguardo allo studio scientifico della Bibbia.

Sul tema che ci interessa, la suddetta *Lettera*⁷⁴, nonostante il suo atteggiamento polemico contro un certo tipo di esegesi spirituale, riconferma la dottrina dei due sensi della Sacra Scrittura con parole

⁶⁹ EB 485. Sul modo come Pio XI promosse gli studi biblici ed in particolare l'importanza che diede al progresso delle scienze bibliche nei suoi menzionati studi, cf A. BEA, *La scienza biblica...*, pp. 608-610.

⁷⁰ EB 485.

⁷¹ EB 486.

⁷² In particolare, cf A. BEA, *Pio XII Pontifici Maximo postridie kalendas martias 1876-1956*, Città del Vaticano 1956 (soprattutto, pp. 65-80); ID, *L'enciclica «Divino afflante Spiritu»*, CC 94 (1943/IV) 212-224; ID, «*Divino afflante Spiritu*». *De recentissimis Pio XII litteris encyclicis*, Bib 24 (1943) 312-322; ID, *L'enciclica «Humani generis» e gli studi biblici*, CC 101 (1950/IV) 417-430; ID, *Pio XII summi pontificis de rebus biblicis curae*, VD 34 (1956) 128-141; ID, *Pio XII di santa memoria e la Sacra Scrittura*, Bib 40 (1959) 1-11.

⁷³ Cf EB 522-532.

⁷⁴ Cf lo studio di J. LEVIE, *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, Paris-Louvain 1958.

gravi: «è proposizione di fede da tenersi per principio fondamentale, — afferma — che la Sacra Scrittura contiene, oltre al senso letterale, un senso spirituale o tipico, come ci è insegnato dalla pratica di Nostro Signore e degli Apostoli»⁷⁵. La PCB menziona a questo riguardo i principi fondamentali che regolano il rapporto fra questi due sensi: i) il primato del senso letterale, il quale si deve cercare prima di tutto e con ogni cura; e ii) i limiti del senso spirituale, perché, oltre a doversi fondare sopra il senso letterale, la sua esistenza si deve provare seguendo le regole dell'ermeneutica cattolica: dovere dell'esegeta è «non quid ipse velit sed quid sentiat ille, quem interpretatur, exponere»⁷⁶.

La DAS si accorda, nel fondo e nella forma, con il documento della PCB⁷⁷. Quest'enciclica tuttavia contiene un insegnamento più ricco e più sfumato. L'esposizione sulla noematica segue il seguente ordine: i) viene segnalato che il più alto compito dell'esegeta è quello di «trovare ed esporre il genuino pensiero dei sacri Libri (*germanam ipsam Sacrorum Librorum sententiam*)»; ii) per questo motivo, la massima missione degli interpreti è quella «di giungere a discernere e precisare quale sia il senso *letterale*, come suol chiamarsi (*quem litteralem vocant*), delle parole bibliche», utilizzando perciò la conoscenza delle lingue, del contesto e dei luoghi paralleli: si parla dunque del senso letterale-storico; iii) «con non minore diligenza» però, i commentatori, seguendo le norme dell'ermeneutica cattolica, dovranno «mettere in vista la dottrina teologica di ciascun libro o testo», come affermava Leone XIII; viene così rivalutato ciò che si potrebbe chiamare il «senso letterale-teologico», prolungamento del «senso letterale-storico», o meglio, come afferma P.M. Beade, «l'enciclica conduce il senso letterale fino alla sua portata teologica»⁷⁸; iv) inoltre, l'esegeta, così come è «tenuto a ricercare ed

⁷⁵ EB 524.

⁷⁶ EB 525.

⁷⁷ Cf EB 550-553; 558

⁷⁸ «L'encyclique conduit le sens littéral jusqu'à sa portée théologique» (*Sens de l'Écriture*. IV. De «Divino Afflante Spiritu» à nous jours, DBS 12 (1992) 515). E aggiunge più avanti due chiarimenti: i) «On remarque donc que dans l'encyclique, le théologique est mis du côté du littéral, ce qui correspond tout à fait au reclassement que la pensée thomiste avait opéré sur les sens»; ii) «En même temps, les acquisitions contemporaines en matière de critique philologique, historique, littéraire son confortées. Et le sens littéral, qui pour saint Thomas était essentiellement mis en rapport avec Dieu, auteur principal des Écritures, et relativement peu avec les écrivains sacrés, est ici mis en rapport avec l'intention de l'auteur humain» (*Ib.*).

esporre il significato proprio o *letterale* delle parole inteso ed espresso dal sacro autore (*quam hagiographus intenderit*); così deve avere la stessa cura nella ricerca del senso spirituale, purché realmente risulti che Dio ve lo ha posto. Solo Dio difatti poté sia conoscere sia rivelare a noi quel significato spirituale»; v) il senso spirituale viene definito nei seguenti termini: «quello che nell'Antico Testamento fu detto o fatto (*dicta vel facta*), venne da Dio con somma sapienza ordinato e disposto in tal modo, che le cose passate prefigurassero le future da avverarsi nel nuovo Patto di grazia»; vi) infine, il «senso spirituale» si deve distinguere dal «senso figurativo»⁷⁹; il primo è un senso «da Dio inteso e ordinato»; il secondo, non è senso genuino della Sacra Scrittura, ma «estrinseco e avventizio», benché eventualmente possa essere utile, specialmente nella predicazione, purché si faccia con moderazione e sobrietà.

Da queste parole possiamo estrarre le seguenti conclusioni: i) la DAS ha voluto assumere la classica terminologia «senso letterale» e «senso spirituale»; ii) se è vero che l'enciclica definisce il *letterale*, come suol chiamarsi (*quem litteralem vocant*), nel suo rapporto all'intenzione formale dell'agiografo (*quam hagiographus intenderit*), riconoscendo così il valore dell'esegesi storico-critica, sembra altrettanto vero che la DAS ha voluto introdurre un concetto, che si potrebbe chiamare «senso letterale-teologico», o semplicemente «senso teologico» (*interpretationem theologicam*), in corrispondenza con quella «*ampliore et reconditior sententia*» (senso più ampio e più profondo) di cui parlava la PD; iii) ciò vuol dire che il «senso teologico» è da collocarsi come un prolungamento dentro il senso «*letterale*, come suol chiamarsi», e non nel «senso spirituale» — come opinarono alcuni autori⁸⁰ — dal quale viene distinto⁸¹; iv) dunque, il «senso letterale» propriamente abbraccia il «senso letterale-storico», che è ciò che ricerca la scienza storica, ed il «senso letterale-teologi-

⁷⁹ La manualistica lo ha anche chiamato «accomodatizio».

⁸⁰ Così F.M. BRAUN, *Le sens plénier...*, p. 297.

⁸¹ Cf EB 552. Il testo della DAS insegna, infatti, che il senso teologico, che si ricava dallo studio del testo alla luce della Tradizione della Chiesa e della analogia della fede (EB 551), è un mezzo per «ridurre al silenzio coloro, che asserendo di non trovare nei commenti biblici nulla che innalzi la mente a Dio, nutra l'anima e alimenti la vita interiore, mettono innanzi, quale unico scampo, un genere d'interpretazione spirituale e, com'essi dicono, mistica». La DAS parlerà dopo del vero significato del senso spirituale.

co», che legge i testi nel contesto più ampio della Rivelazione; v) la DAS ha evitato di identificare i termini «tipico» e «spirituale»; nel «senso spirituale», senso conosciuto soltanto da Dio (*Deus enim solummodo spiritualem hanc significationem et novisse potuit, et nobis revelare*), entrerebbe fondamentalmente a formare parte — secondo la definizione data dall'enciclica — il «senso tipico»; anche però altre specie di sensi spirituali, come suggerisce il binomio «dicta vel facta»⁸². Se alcuni interpreti come R.P. Levie hanno dedotto da ciò che la DAS non ha voluto prendere posizione sulla problematica allora esistente riguardo alla classificazione dei sensi biblici, altri, come F.M. Braun — e ciò ci pare più giusto —, considerano che si trattò semplicemente di evitare un'identificazione che non era del tutto esatta, perché il senso spirituale non si esaurisce nel senso tipico, ma ha una più grande estensione⁸³;

Come complemento della dottrina del pontificato di Pio XII conviene citare due altri documenti: L'istruzione *Sanctissimus Dominus* della PCB (13.V.1950), sull'insegnamento della Scrittura nei seminari e nei collegi dei religiosi⁸⁴ e l'enc. *Humani generis* (12.VIII.1950) su alcune false opinioni che minavano i fondamenti

⁸² Fu opinione di F.M. Braun supporre che con suddetto binomio l'enciclica voleva abbracciare oltre il «senso tipico», fondato sulle *facta* dell'AT, il «senso pieno», inteso come quel senso proprio della Scrittura, contenuto nelle parole (*dicta*) del testo sacro, voluto dunque da Dio, autore principale, non conosciuto però dall'agiografo, se non implicitamente. La DAS avrebbe dunque introdotto una peculiare classificazione prendendo come fondamento della divisione dei sensi non «il significante» — *res, verba* —, come aveva fatto la teologia che si rifà a san Tommaso, ma la conoscenza avuta dall'agiografo (*Le sens plénier...*, pp. 297-298). Questa opinione però è stata rifiutata dalla maggior parte degli studiosi, Cerfaux, P. Levie, P. Courtade, M. Nicolau, P. Ternant, Coppens (cf A. FERNANDEZ, *Sentido plenior, literal, tipico, espiritual*, Bib 34 (1953) 319-320). Non sembra neanche che nelle parole della DAS si insinuò ciò che alcuni autori hanno chiamato «sensus spiritalis verborum», terminologia adoperata da P. Patrizi (*Institutio de interpretatione Bibliorum*, Romae 1876², nn. 343), il quale adopera suddetta terminologia per designare il senso delle parole quando fanno riferimento all'antitipo. Neppure il binomio pare sia un riferimento al senso letterale-metaforico, che per alcuni potrebbe chiamarsi spirituale nel senso che, essendo inerente al testo sacro, si trova occulto sotto il significato ovvio delle parole. Meglio dunque sembra che il termine «dicta» voglia includere una specie di «tipo letterario», per es., la pietra che Nabucodonosor vide, in sogno, lanciata dal monte senza che fosse toccata da mano di uomo (Dn 2,34-35) o la porta esterna del Santuario che Ezechiele contemplò chiusa (Ez 44,1), sono state considerate figure rispettivamente del regno di Cristo e della virginità della Madonna (Cf *Catechismo Romano* I IV 10).

⁸³ Cf *Le sens plénier...*, pp. 296-297.

⁸⁴ Cf EB 582-610.

della dottrina cattolica⁸⁵. Il primo, in tono esortativo, ripropone la dottrina della DAS: adopera la terminologia «senso letterale» e «senso spirituale»; afferma che l'esegesi del «senso letterale» si basa non soltanto «sui principi critici e letterari», ma «occorre che l'esegeta sia ben versato anche nella sacra teologia, nutra un grande e sincero amore per la dottrina sacra e non separi mai il suo compito esegetico dall'intera formazione teologica»⁸⁶. L'espressione «senso letterale» rimane aperta al «senso letterale-teologico». Sul «senso spirituale» indica che questo senso deve ugualmente entrare a formare parte dell'insegnamento biblico, «purché consti debitamente che esso è inteso da Dio, secondo le sapientissime norme più volte stabilite dai sommi pontefici»⁸⁷.

L'*Humani generis* (12.VIII.1950), da parte sua, in un contesto fortemente apologetico come lo richiedevano le circostanze del momento, ribadì la dottrina della DAS sulla preminenza del senso letterale come base dell'interpretazione dei testi biblici, rifiutando la pretesa di una esegesi «simbolica e spirituale» che si costituiva con disprezzo del senso letterale⁸⁸. Come spiegava il card. Bea in un suo commento all'*Humani generis*, «i principi di ambedue le encicliche sono gli stessi; ma bisogna tener conto del fatto che la cosiddetta "Nuova Teologia" nell'anno 1943 non era ancora così sviluppata come nel 1950, e che, dall'altra parte, l'esperienza frattanto aveva mostrato certi abusi che si erano fatti dei principi esposti nell'enc. *Div. affl. Spir.*»⁸⁹. Qui entriamo in un argomento che richiede una riflessione più accurata; sorge anche una domanda: quale era quell'esegesi «simbolica o spirituale» che veniva denunciata nell'*Humani generis*, e quali erano i reali pericoli per l'esegesi che essa rappresentava?

⁸⁵ Cf EB 611-620.

⁸⁶ EB 598.

⁸⁷ EB 599.

⁸⁸ Cf EB 613. Sul tema cf in particolare gli studi del card. Bea già citati, soprattutto, *L'enciclica «Humani generis» e gli studi biblici*, CC 101 (1950/IV) 417-430

⁸⁹ *La scienza biblica...*, pp. 631-632.

IV. Le discussioni sul «senso spirituale» e sul «senso pieno» della Scrittura nel periodo posteriore alla «Divino afflante Spiritu»

1. *Alcune osservazioni sulla soluzione tommasiana alla dottrina dei sensi biblici*

Il pensiero di san Tommaso è stato ampiamente analizzato e non affronteremo una discussione dettagliata⁹⁰. Esso è servito frequentemente all'esegesi moderna come punto di riferimento; ed indubbiamente è stato presente nella dottrina magisteriale. Vorrei soltanto sottolineare alcuni elementi della sua sintesi, generalmente ammessi, per inquadrare meglio la problematica moderna.

La proposta di san Tommaso sul duplice senso della Sacra Scrittura ha radici molto antiche. Essa è erede di un pensiero che si era sviluppato durante secoli. Si può affermare che l'esegesi biblica cristiana conobbe dalla sua origine questa teoria del duplice senso della Scrittura, chiamati generalmente «senso letterale» e «senso spirituale», benché le sue definizioni oscillassero e presentassero una diversità di cui si fa eco l'esegesi odierna⁹¹. Da questa formula bipartita, derivano le altre due formule classiche, sostanzialmente identiche, quella del triplice e quella del quadruplicato senso biblico, in rapporto stretto con la menzionata divisione fondamentale. Procedono a seconda che il senso spirituale venga sviluppato in uno o più dei suoi aspetti: se il dogmatico, si ha il senso allegorico; se il pratico-morale, il senso tropologico; e se l'aspetto escatologico, il senso anagogico. Ambedue le sistematizzazioni, cioè la formula tripartita e la quadripartita, si rifanno fondamentalmente ad Origene. La formula quadripartita, però, in quanto formula schematizzata, precisa e completa, è sensibilmente posteriore, e si potrebbe far risalire a Cassiano († 435), il quale, verso il 426 scrisse: «spiritalis autem scientiae genera sunt tria, tropologia, allegoria, anagoge»⁹². Posteriormente fu ripresa da san Beda († 735), Aldhelm di Sherborn (s. VII), Rabano

⁹⁰ Una bibliografia attualizzata in M. AILLET, *Lire la Bible avec S. Thomas*, Fribourg 1993, pp. 326-343.

⁹¹ Cf. G. BENEDETTI, *La Bibbia nella Teologia patristica e medievale*, in C.M. MARTINI-L. PACOMIO, *I Libri di Dio*, Torino 1975, p. 94.

⁹² *Collatio* XIV 8: SC 54 (1958) 189-190.

Mauro († 856) e Amalario di Metz († ca 850). In questo modo, già prima di Ugo di san Vittore († 1141), il quadruplice senso costituiva la cornice abituale della riflessione teologica. Ugo di san Vittore ebbe il merito, nel suo *Didascalion*, di sviluppare le sue risorse, e dopo di lui questa dottrina fu per lungo tempo indiscussa, fornendo il quadro di pensiero all'esegesi biblica e alla teologia⁹³.

Sullo sfondo del pensiero precedente, san Tommaso elaborò una dottrina del quadruplice senso biblico, nella quale inserì, in una sintesi originale, gli elementi appartenenti all'antica tradizione⁹⁴. Alcuni degli elementi costitutivi di questa sintesi, veri principi fondamentali, sono i seguenti: i) la distinzione fra «senso letterale» e «senso spirituale» in rapporto alla distinzione fra «verba» e «res»⁹⁵; ii) la definizione di «senso letterale» come «manifestatio, quae est per verba» ovvero «illa prima significatio, qua voces significant res»⁹⁶, in modo tale che «totum id ad sensum litteralem pertinet quod ex ipsa verborum significatione recte accipitur»⁹⁷; iii) l'inclusione del senso metaforico nel senso letterale⁹⁸, stabilendo così la distinzione fra il senso letterale-proprio e letterale-metaforico, e dunque il principio dell'universalità del senso letterale, ovvero, che non vi è frase della Scrittura che non abbia un senso letterale, proprio o metaforico; iv) la preminenza dell'esegesi letterale, con la formulazione del noto principio che è venuto a chiamarsi posteriormente la «regola d'oro» dell'esegesi biblica⁹⁹: «omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex quo

⁹³ Cf H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale* I 137.

⁹⁴ I testi centrali della noematica tommasiana sono stati citati in nota 11.

⁹⁵ «Sacra Scriptura ad hoc divinitus est ordinata ut per eam nobis veritas manifestetur necessaria ad salutem. Manifestatio autem vel expressio alicuius veritatis potest fieri de aliquo rebus et verbis; in quantum scilicet verba significant res, et una res potest esse figura alterius. Auctor autem rerum non solum potest verba accommodare ad aliquid significandum, sed etiam res potest disponere in figuram alterius. Et secundum hoc in sacra Scriptura manifestatur veritas *dupliciter*. *Uno modo* secundum quod res significantur per verba: et in hoc consistit sensus litteralis. *Alio modo* secundum quod res sunt figurae aliarum rerum: et in hoc consistit sensus spiritualis» (*Qdlb.* VII, q.6, a.14; cf *S.Tb.* I, q.1, a.10, c).

⁹⁶ *S.Tb.* I, q.1, a.10, c.

⁹⁷ *Qdlb.* VII, q.6, a.15.

⁹⁸ «Sensus parabolicus sub litterali continetur: nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative, nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale: sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. In quo patet quod sensui litterali sacrae Scripturae numquam potest subesse falsum» (*S.Tb.* I, q.1, a.10, ad 3).

⁹⁹ Cf Lettera della PCB del 16.VIII.1941: EB 525.

solo potest trahi argumentum»¹⁰⁰; v) dunque, l'affermazione che il senso spirituale, in quanto senso proprio della Sacra Scrittura, si può sviluppare soltanto sul più esatto accertamento del senso letterale del brano in questione ed in conformità con il senso letterale di tutta la Scrittura¹⁰¹; vi) la delimitazione del campo dell'esegesi spirituale con due criteri fondamentali: soltanto sul senso letterale può essere stabilita una valida argomentazione teologica¹⁰²; e, la ricchezza d'insegnamento del senso spirituale si trova chiaramente contenuta in altri passi biblici in un senso letterale¹⁰³; vii) perciò, l'affermazione dell'importanza del senso spirituale non tanto per la fondazione dei dogmi della fede, ma per la loro migliore conoscenza.

Inoltre, san Tommaso affrontò con un senso profondamente critico il concetto di senso letterale. Era convinto infatti che «Sacra Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia»¹⁰⁴. Quest'obiezione non era stata affrontata così direttamente da altri autori dell'epoca, circostanza che fa palese la forza critica del pensiero dell'Aquinate¹⁰⁵. La nozione di «senso letterale» si presenta dunque in maniera molto articolata. Si tratta sì del *sensu delle parole*, però ci sono diversi livelli di profondità, a seconda che venga considerata l'intenzionalità dell'autore umano o quella, più radicale, dell'autore divino, essendo Dio l'autore principale della Scrittura. Ci troviamo di fronte ad una questione centrale. Quel primo significato delle parole secondo l'intenzionalità dell'agiografo (*quem auctor intendit*) viene denominato dall'Aquinate *sensus proprius* o *sensus principalis*¹⁰⁶, il quale è unico, e forma parte come un primo strato del *sensus litteralis*, che è ciò voluto da Dio, il quale in

¹⁰⁰ *S. Tb.* I, q.1, a.10 ad 1.

¹⁰¹ Non meraviglia che C. Spicq possa affermare che «con la sua critica razionale dei sensi spirituali si può senza esagerazione dire che Tommaso fa la figura del rivoluzionario su questo punto, con questa attenuante tuttavia, che la disaffezione dei suoi contemporanei per l'esegesi allegorica preparava questa precisazione teologica» (*Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen-Age*, Paris 1944, p. 288).

¹⁰² È il senso della formula sopra citata: «ex quo solo potest trahi argumentum».

¹⁰³ «Nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat» (*S. Tb.* I, q.1, a.10, ad1).

¹⁰⁴ *S. Tb.* I, q.1, a.10, obj.1.

¹⁰⁵ Cf M. AILLET, *Lire la Bible...*, pp. 43ss.

¹⁰⁶ Centrali sono i due seguenti testi: «In sacra Scriptura praeter principalem sensum, quem auctor intendit, possunt alii sensus non incongrue aptari. Et sic Hieronymus per adaptationem quamdam loquitur et non secundum intentionem Apostoli» (*IV Sent.* dist.21,

una parola della Scrittura capisce molto di più di quello che hanno inteso significare gli agiografi¹⁰⁷. Dunque in san Tommaso si trova una nozione di senso letterale che si fonda fortemente sul senso storico, benché abbraccia più profondi strati di significato: «totum id ad sensum litteralem pertinet quod ex ipsa verborum significatione recte accipitur»¹⁰⁸.

2. La proposta di H. de Lubac sul senso spirituale.

Ritorniamo all'*Humani generis*. La disapprovazione dell'enciclica all'esegesi «simbolica o spirituale», biasimata fra gli esegeti, particolarmente dal card. Bea, non era rivolta, come si sa, né diretta né principalmente, contro le pretese del noto opuscolo di Dolindo Ruotolo, che già era stato censurato e chiaramente riprovato dalla lettera della PCB del 20 agosto 1941 e poi da Pio XII nella DAS. Neppure era indirizzata, in genere, contro la ricerca del «senso spirituale» della Sacra Scrittura, che la DAS aveva di nuovo riconfermato come parte integrante dell'esegesi biblica e che l'istruzione *Sanc-tissimus Dominus* raccomandava perché entrasse a formare parte dell'insegnamento nei seminari e collegi religiosi. Lo stesso card. Bea lamentava, nello stesso anno di pubblicazione della HG (1950), «che la giusta e doverosa preoccupazione per spiegare e difendere il senso letterale, abbia condotto a una certa trascuranza dell'altra parte, ugualmente importante, della Sacra Scrittura, cioè la parte dottrinale e il "senso spirituale". Questa situazione — aggiungeva — non si è notata soltanto nella scienza biblica cattolica, ma ancor più presso i protestanti, tra i quali fino alla prima guerra mondiale prevalgono di gran lunga i commentari "critici"»¹⁰⁹. Il rifiuto era piuttosto

q.1, a.2, ql.1 ad 3). «Quicumque sensus ex verbis alicuius scripturae trahitur quem auctor non intendit, non est sensus proprius; quia auctor per unam scripturam non potest intelligere nisi unum, quia non contingit plura simul intelligere, secundum Philosophum. Ergo non possunt esse plures sensus proprii sacrae Scripturae» (*Qdlb.* VII, q.6, a.14, obj.5). Sul tema, cf M. ZARB, *De ubertate sensus litteralis in Sacra Scriptura secundum doctrinam sancti Thomae Aquinatis*, in «Problemi scelti di Teologia contemporanea», Greg 1954, I 257ss; M. AILLET, *Lire la Bible...*, pp. 99ss.

¹⁰⁷ «Quia vero sensus litteralis est, quam auctor intendit; auctor Sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul intellectu comprehendit...» (*S.Th.* I, q.1, a.10, ad 3).

¹⁰⁸ Ci sembra che le discussioni avute nel passato sul tema dell'unicità del senso letterale nel pensiero di sant'Agostino e san Tommaso, oggi sono state superate attraverso una considerazione più ampia del problema.

¹⁰⁹ *L'enciclica «Humani generis»...*, p. 424.

contro il sorgere di una nuova rivalutazione dell'esegesi allegorica dei Padri che, nelle peculiari circostanze in cui si trovava l'esegesi biblica cattolica alla fine degli anni '40, sembrava fosse nata in opposizione all'esegesi letterale della Sacra Scrittura, soprattutto dell'AT, e alla spiegazione elaborata dagli esegeti cattolici. Il riferimento era soprattutto indirizzato, a quanto sembra, all'opera di H. de Lubac¹¹⁰; direi, più esattamente, all'interpretazione che si poteva fare dei suoi scritti in un clima in cui l'esegesi letterale cattolica stentava a sopravvivere.

Infatti, tra gli anni '40 e '50 sorse nell'esegesi cattolica una polemica che fa ricordare momenti analoghi della storia dell'esegesi, ad incominciare dalla polemica fra la scuola di Antiochia e quella di Alessandria, dalla quale vennero certamente molti frutti dei quali ha beneficiato lungo i secoli l'esegesi cattolica. Momento centrale di questa polemica fu la pubblicazione, alla fine degli anni '50, dell'opera di H. de Lubac *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, preceduta — per ciò che a noi interessa — da alcuni articoli d'interesse, e preludio a quel capolavoro della storia dell'esegesi, in quattro volumi, intitolato *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, usciti fra gli anni 1959-1964¹¹¹. Soprattutto, nella prima di queste due opere, de Lubac intraprese l'arduo compito di riabilitare l'interpretazione spirituale-allegorica dell'antica esegesi cristiana; particolarmente quella di Origene. Come indica il titolo dell'opera, il noto teologo, assumendo Origene come modello di lettura biblica, asseriva sostanzialmente che la lettura della Scrittura doveva essere guidata dallo Spirito, attraverso un inserimento nel mistero dell'incontro di Dio con l'uomo in Cristo per mezzo della Chiesa e dentro la Chiesa. E ciò perché, non essendo la Bibbia un libro meramente «umano», non è comprensibile «umanamente», ma deve intervenire lo Spirito a farla comprendere¹¹². La «novità» di de

¹¹⁰ Sul possibile riferimento dell'*Humani generis* alla teologia di De Lubac, presa nel suo insieme, cf A. RUSSO, *Henri de Lubac*, Cinisello Balsamo 1994, pp. 167ss.

¹¹¹ Sull'opera esegetica di De Lubac, cf in particolare i recenti studi di F. BOLGIANI, *Henri de Lubac e l'esegesi spirituale*, ASE 10/2 (1993) 283-300; M. PESCE, *Un «bruit absurde»? Henri de Lubac di fronte alla distinzione tra esegesi storica e esegesi spirituale*, ASE 10/2 (1993) 301-353. Benché alcune delle loro affermazioni sarebbero da discutere, nel suo insieme costituiscono due importanti lavori della storia dell'esegesi.

¹¹² Cf F. BOLGIANI, *Henri de Lubac e l'esegesi spirituale*, ASE 10/2 (1993) 290-291.

Lubac si incentrava, dunque, non nel «canonizzare Origene con tutte le sue parti caduche, così come del resto i Padri della Chiesa nel complesso, ma richiamare quale era stato il *metodo* di lettura dei Padri, lo *Spirito*, che guidava la loro lettura»¹¹³. Con la sua proposta dunque, come indica Bolgiani, de Lubac prendeva bene le distanze da quella esegesi figurata, artificiale, soggettivistica, che apparsa negli anni '30 e '40 ritornò verso gli anni '50 e inizi dei '60¹¹⁴; d'altra parte, non era affatto sua intenzione opporsi all'esegesi scientifica¹¹⁵, sebbene ne facesse notare l'incompletezza¹¹⁶. Perciò asseriva nella sua apologia dell'opera di Origene: «se si getta uno sguardo d'insieme sulla storia della esegesi cristiana in questi ultimi secoli, si osserva che ciò che ha a lungo e ancora ieri ha sbarrato la strada al lavoro critico, non è — salvo minime eccezioni — l'interpretazione spirituale, ma è la falsa scienza, è il cattivo letteralismo [...] sono le manie di concordismo, sono le false idee concernenti l'inerranza biblica o la Tradizione. Tutte cose di cui Origene ed altri sono atti a liberare lo spirito»¹¹⁷.

Abbiamo parlato di «apologia» perché il tentativo di de Lubac di riabilitazione teoretica e soprattutto pratica dell'esegesi allegorico-spirituale, allora così originale ed insolito, e forse con un eccesso di ardore¹¹⁸, a molti sembrò un nuovo attacco all'esegesi storica che,

¹¹³ *Ib.*, p. 292.

¹¹⁴ Cf le affermazioni a questo riguardo di H. DE LUBAC, *Sens spirituel*, RSR 36 (1949) 560ss.

¹¹⁵ Dappertutto de Lubac ribadisce questo suo pensiero; così afferma per esempio: «L'interprétation spirituelle ne doit pas interférer d'une manière indiscrète ou prématurée avec le travail historique. A plus forte raison ne doit-elle pas se prendre pour de l'histoire, même religieuse, ou se substituer à l'histoire» (*Sens spirituel*, RSR 36 (1949) 563).

¹¹⁶ «Car aucune ressource de l'esprit humain, aucune méthode, aucun procédé scientifique ne suffira jamais à faire entendre "la musique écrite aux pages silencieuses des Livres saints"» (*Sens spirituel*, RSR 36 (1949) 555).

¹¹⁷ Testo citato in F. BOLGIANI, *Henri de Lubac...*, pp. 292-293. Un riassunto del pensiero di de Lubac si trova nel articolo già citato *Sens spirituel*, RSR 36 (1949) 542-576, apparso poco prima dell'*Humani generis*.

¹¹⁸ F. BOLGIANI, segnala in questo senso che nella complessiva presentazione di De Lubac «c'era molto di costruito: in certe parti la sua era una apologia appassionata, anche troppo insistita. L'Origene di de Lubac sembra quasi diventare il Padre della Chiesa per eccellenza, di cui mentre si ribadisce tutta la carica spirituale, non poche volte lo si armonizza, lo si libera di possibili contraddizioni, lo si giustifica o lo si spiega, anche là dove francamente, almeno dal punto dello sviluppo delle idee successive, Origene non si era veramente spiegato...» (*Henri de Lubac e l'esegesi spirituale*, ASE 10/2 (1993) 293-294).

grazie alla *Divino afflante Spiritu*, aveva finalmente preso l'avvio nell'esegesi cattolica. M. Pesce ha ricordato recentemente la dura critica che nel suo momento C. Spicq diresse non soltanto contro de Lubac, ma anche contro Daniélou e contro P. Claudel, in cui si fa palese la profonda diffidenza che gli esegeti cattolici di quegli anni nutrivano verso la riproposta dell'esegesi patristica¹¹⁹. Come afferma Pesce: «Gli esegeti propugnatori dell'esegesi storica avevano visto in questo risorgere dell'esegesi spirituale – proprio nel momento in cui l'esegesi storica acquistava diritto di cittadinanza nella Chiesa — un grave pericolo. E non si sbagliavano. In realtà, lo svolgimento degli avvenimenti travolse questo problema. Ora che le garanzie istituzionali permettevano l'esercizio dell'esegesi storica nella Chiesa, una immensa esigenza di razionalità e di conoscenza si liberava dando luogo a una straordinaria massa di lavoro storico-filologico che non cessa di accrescersi tutt'oggi. Ma l'esigenza difesa da de Lubac si sarebbe ripresentata dopo la chiusura del Concilio Vaticano II. La costituzione dogmatica *Dei Verbum* sanzionava, sì, definitivamente il diritto di esistenza nella Chiesa dell'esegesi storica [...], ma soprattutto riproponeva la centralità della "Parola di Dio" per la vita della Chiesa. Non soltanto la lettera delle sue affermazioni, ma soprattutto l'esigenza stessa che essa poneva richiedevano un'interpretazione teologica della Bibbia, un raccordo organico tra esegesi storica e teologia. All'esigenza di una utilizzazione pastorale della Bibbia nella vita della Chiesa, di una proposta per l'oggi della "Parola di Dio", di una teologia fondata su di essa, l'esegesi storica sembrava insufficiente. In questo clima sono risorte critiche all'esegesi storica e l'esigenza di un'ermeneutica spirituale. La proposta di de Lubac riacquistava così, nell'ultimo decennio nella Chiesa cattolica, una sua attualità e si ripresentava con forza»¹²⁰. Si è arrivati così ad un'integrazione fra i due approcci ermeneutici: quello letterale e quello spirituale.

¹¹⁹ Cf M. PESCE, *Un «bruit absurde»?...*, ASE 10/2 (1993) 323ss. Nell'Appendice (pp. 344-353) riproduce le pp. 84-93 di C. SPICQ, *Bulletin de Théologie Biblique. B. Nouveau Testament*, RScPhTh (1948) 84-105. Guardando le cose quasi 50 anni dopo, con più freddezza, sembra si possa affermare che era una polemica basata sul luogo dove si metteva l'accento: Spicq, sull'esegesi letterale storica; de Lubac, sull'intelligenza spirituale della Sacra Scrittura. Nessuno dei due però prendeva una posizione unilaterale.

¹²⁰ *Ib.*, pp. 342-343.

I capisaldi della dottrina di de Lubac sull'esegesi allegorica o spirituale¹²¹ dei Padri si possono riassumere — a nostro avviso — nei seguenti termini¹²²: i) i Padri assunsero il termine e il concetto di «allegoria» da san Paolo, non dal mondo ellenistico; e ciò già in Tertulliano ed in Origene, come risulta dalla lettura delle loro opere¹²³; ii) san Paolo non fu per Origene un nome dietro il quale celarsi: Origene — nonostante il suo parziale vocabolario platonico — sviluppò sistematicamente il procedimento paolino dell'allegoria, come fecero dopo di lui sant'Ilario, sant'Ambrogio, sant'Agostino, ecc.¹²⁴; iii) in questi autori, l'«allegoria» non fu un concetto opposto al «senso storico»; la differenza fra questi due sensi biblici si trova piuttosto fra il senso delle parole ed il senso dei fatti, come anche in san Paolo: «ubi allegoriam nominavit Apostolus, non in verbis eam reperit, sed in facto...»¹²⁵; iv) dunque, l'allegoria cristiana è «allegoria facti»; perciò fondata sulla «veritas historiae»; v) senza dubbio, Origene, come altri scrittori ecclesiastici, lesse come «figura» o «metafora» particolari che l'esegesi moderna considera storici, e, viceversa, considerò storici fatti che a volte l'esegesi moderna considera metaforici o parabolici; qui però — osserva de Lubac — bisogna avvertire il problema terminologico: Origene prende la «lettera» in un senso stretto, cioè, per lui, «manca la lettera» o la «storia» o il «corpo», laddove noi, per esprimere la stessa idea, affermiamo che il testo offre un «senso letterale figurato o metaforico»; in altri termini, Origene non conobbe la terminologia da noi impiegata di «senso letterale metaforico»¹²⁶; vi) esiste una netta differenza fra l'allegoria cristiana antica e l'allegoria greca: in quest'ultima la ricerca si incam-

¹²¹ Qui evidentemente non parliamo — come neanche faceva de Lubac — dell'«allegoria» come figura retorica, allo stesso modo in cui si può parlare delle parabole ed di altre figure del linguaggio. Si tratta dell'«allegoria» come nozione sinonima di «senso spirituale» o se si vuole di «senso tipico».

¹²² Cf in particolare *À propos de l'allégorie chrétienne*, RSR 47 (1959) 5-43. Ci riferiamo a questo articolo perché scritto alla fine del periodo di polemica e perché in esso de Lubac fa una sintesi del suo pensiero in contrapposizione particolarmente all'opera di J. PÉPIN, *Mythe et allégorie, les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958.

¹²³ Cf *À propos...*, pp. 5-9.

¹²⁴ Cf *Ib.*, pp. 9-11.

¹²⁵ Cf SANT'AGOSTINO, *De Trinitate* 15,9,1; *À propos...*, pp. 10ss.

¹²⁶ Cf *Ib.*, pp. 22-23. Perciò, afferma de Lubac, per Origene il senso allegorico non era una scappatoia per ovviare le difficoltà che il testo poteva presentare; per esempio il racconto di azioni immorali.

minava a trovare la verità nascosta nel mito, considerato storicamente inaccettabile per la sua grossolanità; nell'esegesi cristiana, invece, il fatto raccontato veniva integralmente accettato nella sua realtà storica e, a partire da esso, si cercava di scoprire il senso spirituale della storia¹²⁷; vii) dunque l'allegoria cristiana non generava, come quella pagana, due sensi che si escludevano a vicenda, come l'apparenza esclude la realtà, o la menzogna la verità, ma operava una distinzione organica, fondata sulla profonda convinzione che c'era stata nella storia l'irruzione di un fatto del tutto nuovo, il «Fait du Christ»¹²⁸, che veniva a dare un senso del tutto nuovo alla storia sacra; un fatto in cui la nuova realtà presupponeva la storia passata e la cui luce la trasfigurava, elevandola ad un piano più alto¹²⁹.

3. Tipologia e allegoria¹³⁰

La problematica sul «senso spirituale» ebbe, d'altra parte, una peculiare manifestazione nella polemica guidata rispettivamente da J. Daniélou e da H. de Lubac. Daniélou¹³¹ prese a fondo la tesi degli antiocheni, ai quali però rimproverò il fatto di aver ridotto al massimo le interpretazioni messianiche (soprattutto Teodoro di Mopsuestia). Facendo così, operò una distinzione radicale fra tipologia ed allegoria, e considerò, allo stile degli antiocheni, che la metodologia tipologica era conforme alla natura della Scrittura, mentre invece

¹²⁷ Cf *Ib.*, pp. 28ss

¹²⁸ Cf *Ib.*, p. 32.

¹²⁹ Leggiamo le parole di de Lubac: «Il s'agissait essentiellement de montrer comment l'histoire biblique rend témoignage au Christ et comment, en retour, dans la lumière du Christ, grâce à ce "sensus Christi" dont avait parlé saint Paul, elle prend tout entière une signification chrétienne. Ce n'était donc nullement une tentative faite en vue d'harmoniser, comme on l'a dit avec raison pour les interprétations "allégoriques" d'Homère, le "mythe" avec la "raison", c'est-à-dire, en pratique, avec les connaissances, les sentiments et les idéaux courants d'un âge postérieur. Les Pères de l'Église n'étaient évidemment pas moins exposés que nous au danger de cette illusion rétrospective qui nous fait parfois comprendre ou imaginer des situations anciennes d'après notre situation présente; cette illusion a pu naturellement influencer un certain nombre de leurs exégèses; mais leur herméneutique ne procédait pas d'un souci, conscient ou inconscient, de ce genre» (*Ib.*, p. 38).

¹³⁰ Sul tema, cf in particolare H. DE LUBAC, «Typologie» et «allégorisme», RSR 34 (1947) 180-226; G. DORIVAL-M. DULAËY, *Le sens de l'Écriture chez les Pères*, DBS 12 (1992) 425-453; e gli articoli di M. Pesce e F. Bolgiani già citati.

¹³¹ Cf *Qu'est-ce la typologie?*, in *L'Ancien Testament et les chrétiens*, Paris 1951, pp. 199-205.

l'allegoria rappresentava un'infiltrazione dell'ellenismo nel seno del pensiero cristiano; la tipologia dunque sarebbe legittima, l'allegoria invece non sarebbe un vero senso biblico: sarebbe una rappresentazione biblica della filosofia e della morale cristiana, così come gli stoici rappresentavano le loro credenze sotto una veste omerica.

A quest'opinione si oppose de Lubac, affermando a sua volta le seguenti tesi: i) nella teologia patristica preantiochena non ci fu una vera distinzione fra «tipologia» e «allegoria», ambedue i termini servivano per designare il metodo per cui l'interprete deve scoprire nella Scrittura il mistero di Cristo e delle realtà cristiane; ii) in genere si adoperò il termine «allegoria»¹³², sia in senso ampio, per designare qualsiasi senso spirituale della Scrittura, sia come sinonimo di «tipologia», come si trova in san Paolo¹³³; iii) l'allegoria cristiana sviluppata da Origene non ha la sua origine nell'ellenismo alessandrino, essa è di origine paolina e arriva ad Origene attraverso la tradizione cristiana; perciò il termine è anche largamente presente in scrittori occidentali prima di Origene come Tertulliano ed Ippolito; iv) l'allegoria cristiana dunque non si oppose, neppure in Origene, alla realtà storica della Bibbia; v) è vero che Origene ricevette un influsso di Filone nell'estensione tropologica dell'allegoria, però il senso tropologico in Origene è molto diverso dalla tropologia di Filone: in Origene è cristocentrica e si basa sulla tipologia, inoltre, gli influssi filoniani non intaccano sostanzialmente la struttura del pensiero di Origene; vi) la polemica degli antiocheni contro gli alessandrini fu un conflitto artificiale¹³⁴: gli antiocheni adoperarono il termine

¹³² De Lubac segnala che il primo autore pagano che applica il termine «allegoria» all'interpretazione di testi fu Plutarco (47-120 dC). Perciò sembra che l'uso esegetico di questo termine sia nato in ambito giudeo e cristiano: da san Paolo (Gal 4,5.21-24) e da Filone.

¹³³ Questo doppio senso del termine «allegoria» perdurerà ancora nel medioevo. Ciò si vede per es. in san Tommaso, il quale, nel suo commento al testo di Gal 4,21-24 scrive: «sed attendendum est, quod allegoria sumitur aliquando pro quolibet mystico intellectu, aliquando pro uno tantum ex quattuor qui sunt historici, allegoricus, mysticus et anagogicus, qui sunt quattuor sensibus sacrae Scripturae [...]. Et ideo secundum quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae, est sensus allegoricus» (c.4, lect.7, nn.253-254).

¹³⁴ Su questo risultano molto giuste le osservazioni di J. GUILLET, *Les exégèses d'Alexandrie ou d'Antioche, conflit ou malentendu?*, RSR 34 (1947) 257-302. Guillet afferma che fra ambedue le scuole ci fu un accordo di fondo; le differenze provenivano soprattutto dal punto di vista in cui venivano considerati i libri sacri e dall'atteggiamento, segno di due temperamenti diversi.

«theoria»¹³⁵ della tradizione platonica e diedero al termine «allegoria» un senso peggiorativo, come interpretazione che svuotava il senso letterale; ciò però non era il concetto degli alessandrini¹³⁶; vii) Origene diede un ampio spazio all'esegesi tipologica; se a volte sembra scivolare sulla tipologia per interessarsi all'applicazione morale e spirituale è perché la tipologia faceva parte dell'insegnamento catechetico ed era conosciuta da tutti; inoltre si deve tenere conto del carattere pastorale delle sue Omelie; infine, viii) de Lubac considerava per tutto ciò inaccettabile ridurre l'esegesi spirituale all'esegesi tipologica, perché si sarebbero perse delle ricchezze spirituali contenute nei libri sacri.

G. Dorival ha voluto completare questa risposta in due punti. In primo luogo, seguendo a H. Crouzel, segnala che non si può ridurre l'allegoria alla tipologia, conservando soltanto la dimensione orizzontale della storia, e ciò perché la Scrittura si riferisce ad un mondo superiore, dove il Logos si trova presso Iddio; dunque c'è posto per un'allegoria verticale la quale, sul modo analogico e simbolico, porta il suo sforzo sulla conoscenza di Dio e delle verità trascendenti¹³⁷. Il secondo punto concerne il carattere aritmico dell'allegoria, che H. de Lubac ammette senza discussione; tuttavia il me-

¹³⁵ Questo concetto è stato accuratamente analizzato da A. VACCARI, *La Θεωρία nella scuola esegetica di Antiochia*, Bib 1 (1920) 3-36.

¹³⁶ Spiega Vaccari che «gli Antiocheni, amando la precisione e l'esattezza, usavano il termine *allegoria* nel senso classico di *metafora continuata*, secondo la celebra definizione dei retori; perciò essa per definizione doveva escludere il senso letterale storico. Gli Alessandrini, invece, come più idealisti, allegoria chiamavano qualunque trasporto di una locuzione o discorso da un oggetto (sia reale o no) ad un altro in forza di una somiglianza, reale o ideale, tra di essi» (*Ib.*, p. 13).

¹³⁷ Cf H. CROUZEL, *La distinction de la «typologie» et de l'«allégorie»*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 65 (1964) 161-174. L'autore conclude: «On peut distinguer dans l'interprétation spirituelle traditionnelle une double dimension, horizontale et verticale, et même, dans une étude restreinte aux formes littéraires, essayer de déterminer la plus apparente. Il serait cependant artificiel et superficiel de les séparer en deux formes d'exégèse; à plus forte raison d'en accepter une comme chrétienne et de faire de l'autre un fait culturel étranger introduit plus ou moins légitimement dans le Christianisme. La dimension verticale est aussi nécessaire que l'horizontale et on ne peut réduire à une pure influence hellénique un effort de spiritualisation et d'intériorisation, essentiel à la pensée chrétienne» (p. 174).

todo allegorico obbedisce a leggi, le quali sfuggono all'arbitrio dell'interprete. Le regole dell'allegoria cristiana sono però poco conosciute¹³⁸.

4. Il «sensus plenior»

Parallelamente al ricupero dell'esegesi spirituale preconizzato da autori come Daniélou, per quanto si riferisce al senso tipico, e de Lubac, con la sua articolata proposta ermeneutica, fra gli anni '25 e '70 si sviluppò un'altra grande proposta, questa volta sulla scia del senso letterale, incamminata perciò al ricupero di tutta la sua virtualità, che ebbe, negli anni '50, in J. Coppens¹³⁹ e R.E. Brown¹⁴⁰ i più convinti assertori, e nei teologi come G. Courtade¹⁴¹ i più forti oppositori.

La denominazione di «sensus plenior», come è noto, è molto recente nella storia dell'esegesi. Essa fu introdotta da A. Fernández¹⁴² attorno all'anno '25, e fu ripresa poi da molti autori¹⁴³, sia pure con diversità anche notevoli nelle loro formulazioni. La teoria riguardante il «sensus plenior» veniva ad asserire sostanzialmente

¹³⁸ Cf. *Sens de l'Écriture. Le sens de l'Écriture chez les Pères. I. Les Pères latins*, DBS 12 (1992) 440-441.

¹³⁹ Cf. le sue opere: *Les harmonies des deux Testaments: Essai sur les divers sens des Écritures et sur l'unité de la révélation*, Tournai-Paris 1949; *Nouvelles réflexions sur les divers sens des Saintes Écritures*, NRTTh 74 (1952) 3-20; *Le problème du sens plénier*, EThL 34 (1958) 5-20

¹⁴⁰ I suoi principali scritti sul tema sono: *The History and Development of the Theory of a Sensus Plenior*, CBQ 15 (1953) 141-162; *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, Baltimore 1955 (rist. 1960); *The Sensus Plenior in the Last ten Years*, CBQ 25 (1963) 261-285; Posteriormente, Brown si mostrò sempre più critico davanti a questa nozione, senza abbandonarla, come lo precisò nella sua conferenza pronunciata a richiesta di J. Coppens in un incontro biblico a Lovaino: *The Problems of the Sensus Plenior*, ETL 43 (1967) 460-469.

¹⁴¹ Cf. il suo articolo *Les Écritures ont-elles un sens plénier?*, RSR 38 (1950) 481-499.

¹⁴² *Hermeneutica*, in *Institutiones Biblicae*, Roma 1925, n.79. Il P. A. Fernández motiva il senso pieno con queste parole: «Deus per varios prophetas varia descripsit lineamenta futuri regni messianici [...] (Sed) prae oculis habere oportet integra regni messianici imago, ut plenus singulorum lineamentorum sensus percipiatur [...] Porro prophetiae dabantur non pro iis tantum, qui regnum messianicum exspectabant, sed etiam pro iis, qui illud conspecturi erant. Iamvero, cum quis prophetiam videt adimpletam, multa, quae in illa erant obscura, longe clarius intelligit, et illius sensum plenius percipit. Quin vero Deus hunc sensum pleniorum intenderit et verbis hagiographi exprimere voluerit nullum potest esse dubium. Hunc vero sensum illis sententiis subesse nos concludimus non tantum ex verbis ipsis, sed ex multis aliis textibus inter se collatis».

¹⁴³ Oltre i citati, meritano di essere nominati M. Bourke, P. Benoit, C. Charlier, A. Kerrigan, M. Nicolau, J.J. O'Rourke.

l'esistenza di un senso più profondo del testo biblico (cioè, al di là di ciò che poteva essere raggiunto dalla critica letteraria e storica), voluto da Dio, ma non chiaramente espresso dall'autore umano; che sarebbe notificato dalla rivelazione posteriore o del suo sviluppo nella Tradizione viva della Chiesa.

Ancor oggi però non mancano le discussioni sull'esatta natura del «sensus plenior»: sulla necessità o meno che l'autore umano conoscesse, seppur vagamente, la totale portata delle sue affermazioni; la sua distinzione con il senso letterale-storico ed il senso spirituale; i criteri per stabilire sua esistenza¹⁴⁴. In linea di massima si può affermare che la maggior parte degli studiosi ha ammesso che l'agiografo avrebbe dovuto percepire in qualche modo, pur con una certa oscurità, il «senso plenior»¹⁴⁵; cioè, che non si tratta del fatto che Dio abbia voluto esprimere un senso letterale svincolato da ciò che è stato inteso dall'agiografo, ma di un senso più ampio e profondo, con una maggiore ricchezza di contenuto, prolungamento del contenuto voluto dall'agiografo, in una linea di continuità o uniformità¹⁴⁶. Questo non contraddirebbe la condizione dell'agiografo come vero autore, giacché non viene richiesto in nessun modo dai principi filosofici e teologici che lo Spirito Santo, autore principale della Bibbia, non possa illuminare l'autore umano nella scelta delle espressioni in

¹⁴⁴ Queste discussioni costituiscono la parte centrale dell'articolo di R.E. Brown, *The Sensus Plenior in the Last ten Years*, CBQ 25 (1963) 261-285. Brown rettificò posteriormente alcune delle sue opinioni, e ciò in base al suo atteggiamento critico riguardo alla nozione tradizionale di profezia (come annuncio totale o parziale di eventi futuri) e alla nozione d'ispirazione formulata in base ai principi della causalità strumentale; nonché in base alle sue riflessioni sulla compatibilità fra la teoria del «sensus plenior» e l'ermeneutica del linguaggio siccome è stata proposta dalla Nuova Ermeneutica (E. Fuchs, G. Ebeling) e da H.G. Gadamer. Su questi presupposti, Brown si è mosso nella direzione di un esclusivo interesse sul testo come tale (lasciando da parte la problematica riguardante la conoscenza dall'agiografo). Facendo così, distingue tre diversi livelli di significato: un originale significato storico, il significato canonico, ed il significato che il testo ha oggi per noi (sull'evoluzione del concetto di senso pieno in R.E. Brown, cf R.B. ROBINSON, *Roman Catholic Exegesis...*, pp. 29-55).

¹⁴⁵ Non sono mancati esegeti, come Benoit, e posteriormente lo stesso Brown, per cui la nozione di senso pieno implicherebbe necessariamente una totale mancanza di conoscenza da parte dell'agiografo (cf *The Sensus Plenior...*, pp. 263-269; *The Problems...*, p. 462-466).

¹⁴⁶ Perciò segnalava Brown «it is not simply a new sense but the homogeneous *approfondissement* of the literal sense» (*The Problems...*, p. 460).

modo tale che queste esprimano una verità che l'agiografo non percepì in tutta la profondità. L'azione dell'agente principale va sempre molto al di là delle possibilità dell'autore strumentale; nel caso della Sacra Scrittura l'oltrepassa senz'altro in misura molto maggiore¹⁴⁷. Oggi, comunque, considerata la difficoltà di poter determinare l'esatta comprensione che ne poteva avere l'autore umano, gli autori preferiscono definire il «sensus plenior» partendo da ciò che il testo comunica nel loro contesto: man mano che si allarga il contesto abbracciando tutta l'economia salvifica, le parole acquistano una profondità di significato che non era presente nel contesto immediato. Sui criteri fondamentali per determinare il «sensus plenior», si è coinciso nel segnalare basilaramente questi due: l'omogeneità con il senso letterale e l'evidenza, fondata sulla rivelazione o lo sviluppo della rivelazione, che Dio intese effettivamente quel determinato significato. Nella pratica tuttavia il concetto di «omogeneità» risulta non sempre facile da applicare.

Così inteso, si può affermare che la nozione di «sensus plenior» fu conosciuta nell'antichità cristiana. I Padri della Chiesa, infatti, parlarono frequentemente di un contenuto più profondo dei testi al di là della «lettera». Lo stesso pensarono i teologi scolastici. San Tommaso si fece eco di questa dottrina quando afferma: «quia mens prophetae est instrumentum deficiens, etiam veri prophetae non omnia cognoscunt, quae in eorum visio aut verbis aut factis Spiritus intendit»¹⁴⁸. Sono parole che si possono applicare analogicamente al carisma dell'ispirazione e che parlano di uno spazio esistente fra l'intenzione e la conoscenza dell'autore umano e quella dell'autore divino.

Due motivi favorirono nel nostro secolo il recupero teologico dell'aspetto più profondo della Parola di Dio scritta, e la sua catalogazione sia come parte del senso letterale in conformità con la tradizione

¹⁴⁷ G. Courtade, uno dei più forti oppositori della nozione di «sensus plenior», fonda la sua critica proprio su questo punto. Nega infatti che si possa stabilire una distinzione fra senso inteso dallo Spirito Santo e senso inteso dall'agiografo; negativa basata su una molto discutibile comprensione della collaborazione dell'uomo con Dio nella composizione dei testi sacri e del suo fondamento filosofico (cf *Les Écritures ont-elles un sens plénier?* RSR (1950) 460ss.).

¹⁴⁸ *S.Tb.* II-II, q.173, a.4.

scolastica, sia come un senso speciale con significato compreso fra il senso letterale riferito all'intenzione dell'agiografo ed il senso spirituale.

i) Il primo fu *l'insegnamento del Magistero della Chiesa sulla natura dei libri sacri e sull'ermeneutica cattolica* a partire dall'enc. *Providentissimus Deus*. L'enciclica aprì una profonda riflessione sui temi biblici. Riguardo alla dottrina dei sensi scritturistici, come abbiamo visto, Leone XIII affermava che era necessario nello studio del «senso letterale» rinvenire quel «senso ben più ampio e recondito di quanto non sembri esprimere la parola o indicare le leggi dell'ermeneutica (*ampliore et reconditior sententia, quam exprimere littera et hermeneuticae leges indicare videantur*)»¹⁴⁹. Fu proprio in base a questo testo che sorse per la prima volta, proposta da M.J. Lagrange, una terminologia per designare l'idea di un senso più profondo della Bibbia contenuto anche nelle sue parole, però che un'esegesi puramente razionale non poteva raggiungere. Lagrange gli diede il nome di «senso sopraletterale»¹⁵⁰.

ii) Un secondo motivo, collegato strettamente al precedente, che favorì ugualmente lo sviluppo della dottrina del senso letterale pieno, fu *la crescente presa di coscienza da parte dell'esegesi cattolica del fatto che lo stesso Gesù, gli apostoli, gli agiografi del Nuovo Te-*

¹⁴⁹ «[Liberorum sacrorum] verbis, auctore Spiritu Sancto, res multae subiiciuntur, quae humanae vim aciemque rationis longissime vincunt, divina scilicet mysteria et quae cum illis continentur alia multa; idque nonnumquam ampliore quadam et reconditior sententia, quam exprimere littera et hermeneuticae leges indicare videantur: alios praeterea sensus, vel ad dogmata illustranda vel ad commendanda praecepta vitae, ipse litteralis sensus profecto adsciscit» (EB 108).

¹⁵⁰ Così commentava il P. Lagrange le parole di Leone XIII: «Ces paroles semblent faire allusion à un sens en quelque sorte supra-littéral qui ne peut être déterminé que par une autorité compétente [...], par l'autorité de l'Église, dépositaire de toute la Révélation. Elle seule -après le Christ et les Apôtres -peut donner à un texte ce sens supra-littéral». Ed aggiungeva: «Du moment qu'on croit à l'inspiration des Écritures il faut admettre qu'elles contiennent plus que le sens obvie et purement littéral; en tous cas l'auteur de toute l'Écriture étant le même, on peut expliquer une de ses pensées par une autre. On peut aller plus loin. Le Révélateur de la tradition est le même que l'Auteur de l'Écriture, la pensée de l'Écriture peut donc être commentée par les vérités de la Tradition. Mais le saint Père nous le fait remarquer: il peut arriver que cette interprétation dépasse de beaucoup le sens obvie tel qu'il résulterait des règles de l'herméneutique [...] Mais une pareille exégèse ne peut émaner que de l'autorité de l'Église, dépositaire de toute la Révélation» (*L'interprétation de la Sainte Écriture par l'Église*: RB 9 (1900) 141-142). Ci sembra a questo proposito interessante riportare la constatazione di A. Bonora, per cui «l'esegesi post-conciliare ha ormai ammesso con universale consenso che l'intenzione dell'autore non è coestensiva a tutte le potenzialità di senso dell'opera letteraria» (*Vent'anni dopo...*, p. 301).

stamento e la Tradizione della Chiesa, riconoscevano nei testi dell'Antico Testamento, nonché del Nuovo, un significato che andava molto aldilà di ciò che offriva l'esame del testo sottomesso all'analisi storica e letteraria. Alcuni di questi testi venivano citati come fondamenti biblici delle verità di fede. È noto, per esempio, come i dogmi dell'Immacolata Concezione della Madonna e della sua Assunzione in cielo siano stati considerati dalla costante tradizione patristica e magisteriale, verità presenti nel testo della Gn 3,15, benché l'esegesi critica non sembra poter giungere ad un simile contenuto con i suoi soli metodi e mezzi a disposizione.

Davanti a questi ed altri casi, l'esegesi cattolica si è sentita mossa a parlare di un senso pieno, inteso da Dio, autore divino, non conosciuto o conosciuto solo oscuramente dall'agiografo, che viene alla nostra conoscenza considerando i testi alla luce di altri testi biblici che lo utilizzano o nel contesto più ampio di tutta la rivelazione.

V. La cost. dogm. «*Dei Verbum*» e Il discorso di Giovanni Paolo II sull'interpretazione della Bibbia nella Chiesa

1. La cost. dogm. «*Dei Verbum*»

Questo documento non contiene direttamente un insegnamento sulla noematica biblica. Furono altre le preoccupazioni dei Padri conciliari¹⁵¹. Questa dottrina non poteva però non venir accennata nel quadro delle questioni riguardanti l'ispirazione e la verità della Bibbia (DV 11), e della sua interpretazione (DV 12), nonché nel quadro tracciato della storia della salvezza contenuta nei libri dell'AT e del NT (particolarmente DV 15 e 16).

Se dalla lettura dei brani accennati della DV si può concludere con P.M. Beaude che la DV non ha apportato grandi cambiamenti¹⁵², si deve invece affermare che essi mettono in rilievo alcuni aspetti importanti che erano trattati più diffusamente nei precedenti documenti, e prima di tutto sul «senso letterale». A questo senso fa riferimento la DV 11 quando, nel paragrafo dedicato alla verità della

¹⁵¹ Cf R. LAURENTIN, *L'enjeu du Concile. Bilan de la troisième session*, Paris 1965.

¹⁵² Cf *Sens de l'Écriture...*, DBS 12 (1992) 516.

Bibbia, e come principio su cui si fonda tale proprietà, asserisce che «tutto ciò che gli autori ispirati, cioè gli agiografi, asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo», alludendo dunque al senso dei testi secondo l'intenzione dell'agiografo¹⁵³. Affermazione però che accentua, d'altra parte, che se il «senso letterale» è necessariamente vincolato all'intenzione dell'agiografo, non lo è meno all'intenzione divina. Al senso letterale si ritorna nella DV 12. In questo numero si mette in rilievo l'intimo nesso esistente fra ciò che si può chiamare il «senso letterale-storico» ed il «senso letterale-teologico». Ambedue sono infatti legati essenzialmente all'intenzionalità divina; si definiscono cioè in riferimento a ciò che Dio ha voluto comunicarci per mezzo delle parole; benché il senso letterale-storico dipenda anche direttamente dall'intenzionalità dell'agiografo. Dal senso letterale-storico, infatti, si parla nel seguente contesto: «Poiché Dio nella Sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana, l'interprete della Sacra Scrittura per venire a conoscere ciò che egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi realmente hanno inteso indicare e che cosa a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole» (DV 12). È importante sottolineare che per la DV la ricerca di ciò che l'agiografo ha inteso ed espresso in determinate circostanze è anche la ricerca di un senso divino, cioè del senso di ciò che Dio ha voluto manifestare; considerazione tanto più fondamentale quanto la stessa DV stabilisce che non è possibile scoprire «con esattezza il senso dei testi sacri» se non si bada «con non minore diligenza» alla cornice teologica in cui si situa il testo sacro, costituita dallo studio attento del contenuto e dell'«unità di tutta la Scrittura, tenendo debito conto della viva Tradizione della Chiesa e dell'analogia della fede».

Quest'ultima procedura porta verso la conoscenza del «senso letterale-teologico», che appare così come guida che orienta la ricerca del senso letterale-storico, il quale, a sua volta, serve di sicuro ap-

¹⁵³ Difatti, la commissione incaricata della redazione del testo conciliare dichiarò esplicitamente che in questo numero si parlava del senso letterale, lasciando per più avanti (alla seconda parte della DV 12) quanto si riferiva al «senso teologico». Leggiamo il testo. Alla richiesta: «Unus Pater proponit ut, loco "omne id quod auctor inspiratus... asserit", scribatur: "omne id quod Sacra Scriptura... asserit", quia *in interpretatione theologica* S. Scripturae praevalenter respiciendum est ad eius totalitatem», rispose: «Agitur hic de sensu *litterali*: de sensu theologico ex professo agitur ad n.12 (*in ultima parte*)» (cf AS IV V 707-708).

poggio. Non può non darsi, infatti, che ciò che Dio ha voluto manifestare per mezzo degli agiografi non sia profondamente intrecciato con ciò che lo stesso Spirito manifesta nella cornice più ampia di tutta la Scrittura e la viva Tradizione. Sottolineare questo intreccio è — ci sembra — il principale apporto della DV alla teoria dei sensi biblici, perché è l'affermazione, in definitiva, del nesso inseparabile fra esegesi e dogmatica.

Sul «senso spirituale», la DV, come aveva fatto la DAS, si interessa specialmente al senso tipico. L'affermazione centrale si trova in un contesto molto appropriato: lì dove si precisa l'importanza dell'AT per i cristiani e l'unità esistente fra ambedue i Testamenti: «L'economia dell'Antico Testamento era ordinata soprattutto a preparare, ad annunziare profeticamente e a indicare attraverso varie figure (*variis typis significare*) la venuta di Cristo redentore dell'universo e del suo regno messianico» (DV 15). L'espressione «*variis typis significare*» con il riferimento a 1Cor 10,11 è un palese riferimento alla teoria del senso tipico. Non mancano però accenni agli altri aspetti del senso spirituale nell'impostazione delle relazioni esistenti fra Sacra Scrittura e vita della Chiesa (DV 21 e 23).

2. Il discorso di Giovanni Paolo II sull'interpretazione della Bibbia nella Chiesa

In questo discorso¹⁵⁴, Giovanni Paolo II inquadra in modo originale la questione del senso letterale e spirituale della Scrittura. Lo fa infatti all'interno di un concetto di fondamentale importanza teologica: il dinamismo dell'Incarnazione. Esso viene assunto come chiave d'interpretazione del messaggio biblico della PD e della DAS. La piena consapevolezza del significato di codesta realtà — afferma il Pontefice —, fece sì che esistesse, al di là delle loro differenze, una profonda unità ermeneutica nei due documenti chiave del Magistero della Chiesa di questo secolo in materia biblica: la *Providentissimus Deus* e la *Divino afflante Spirito*¹⁵⁵. L'una e l'altra enciclica — concretizza — «si riuniscono perfettamente a livello più profondo. Esse, sia l'una che l'altra, rifiutano la rottura tra l'umano

¹⁵⁴ Cf EB 1239-1258.

¹⁵⁵ Cf EB1241-1244.

e il divino, tra la ricerca scientifica e lo sguardo della fede, fra il senso letterale e il senso spirituale. Esse si mostrano su quel punto pienamente in armonia con il mistero dell'Incarnazione»¹⁵⁶.

Nel nostro studio risulta di particolare significato l'osservazione riguardante l'unione fra «il senso letterale e il senso spirituale». Una conclusione che procede dall'attento esame dell'atteggiamento assunto dai due documenti segnalati. Né la PD, di fronte alle questioni sollevate dell'esegesi liberale, prese la strada di nascondersi dietro l'esegesi spirituale; né la DAS, dovendo far fronte agli abusi di una certa esegesi mistica, enfatizzò unilateralmente l'esegesi storico-letterale. Giovanni Paolo II segnala infatti come «contro le offensive dell'esegesi liberale, che presentava le sue affermazioni come delle conclusioni fondate su dati acquisiti dalla scienza, si sarebbe potuto reagire lanciando un anatema sull'utilizzazione delle scienze nell'interpretazione della Bibbia e ordinando agli esegeti cattolici di attenersi a una spiegazione "spirituale" dei testi»¹⁵⁷. La PD non intraprese questa strada, «al contrario, l'enciclica invita insistentemente gli esegeti cattolici ad acquisire un'autentica competenza scientifica in modo da superare i propri avversari sul loro stesso terreno»¹⁵⁸. Nel caso della DAS, essa si trovò davanti al bisogno di «rispondere agli attacchi giunti da parte dei sostenitori di un'esegesi cosiddetta "mistica"»¹⁵⁹, che cercavano di far condannare dal Magistero gli sforzi dell'esegesi scientifica»¹⁶⁰. L'enciclica rispose con ampia accuratezza. Essa non si limitò in effetti «a sottolineare l'utilità e finanche la necessità di questi sforzi per la difesa della fede, il che avrebbe favorito una sorta di dicotomia fra l'esegesi scientifica, destinata all'uso esterno, e l'interpretazione spirituale, riservata all'uso interno. Nella *Divino afflante Spiritu*, Pio XII ha deliberatamente evitato di procedere in questa direzione. Egli ha al contrario rivendicato la stretta unione fra i due procedimenti, da una parte sottolineando la portata "teologica" del senso letterale, metodicamente definito¹⁶¹, dall'altra, affermando che, per poter essere riconosciuto quale senso di un testo biblico, il senso spirituale deve presentare delle garanzie

¹⁵⁶ EB1244.

¹⁵⁷ EB 1242.

¹⁵⁸ EB 1243.

¹⁵⁹ EB 552.

¹⁶⁰ EB 1244.

¹⁶¹ EB 551.

di autenticità. Una semplice ispirazione soggettiva non è sufficiente. Si deve poter dimostrare che si tratta di un senso “voluto da Dio stesso”, di un significato spirituale “dato da Dio” al testo ispirato¹⁶². La determinazione del senso spirituale appartiene dunque, anche essa, al campo della scienza esegetica»¹⁶³.

Nel discorso di Giovanni Paolo II rinveniamo dunque una rivalutazione di ambedue i sensi biblici. Una valorizzazione che si è presentata come l'unica compatibile con il mistero dell'Incarnazione, «mistero d'unione del divino e dell'umano in un'esistenza storica assolutamente determinata»¹⁶⁴. Ciò che implica, nel caso della Scrittura, accogliere tutta la ricchezza divino-umana dei testi biblici in coerenza con la fede della Chiesa e le esigenze del concetto d'ispirazione¹⁶⁵. Ossia, attribuire, allo stesso tempo, una grande importanza allo studio storico-letterale della Bibbia, che non può essere squalificato senza un «grave danno per l'esegesi cattolica»¹⁶⁶, ed intraprendere in modo giusto, senza concedere spazio al soggettivismo, la «determinazione del senso spirituale». Tutto ciò implica una lettura dei testi sacri da parte dell'esegeta in cui «il suo lavoro intellettuale venga sostenuto da uno slancio di vita spirituale»¹⁶⁷, ossia, portato avanti sotto la guida dello Spirito Santo. A questo proposito, conviene notare come Giovanni Paolo II segnali che la docilità allo Spirito Santo implichi una lettura ecclesiale, dal momento che i testi non sono stati dati al singolo ricercatore per soddisfare la curiosità o fornire materia di studio, ma «sono stati affidati alla comunità dei credenti, alla Chiesa di Cristo, per alimentare la fede e guidare la vita di carità»¹⁶⁸. Perciò la vera esegesi deve «situarsi risolutamente nella corrente della grande Tradizione che, sotto la guida del Magistero, assicurato di 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»¹⁶⁹. Ci troviamo di fronte ad una rivalutazione della «necessità di

¹⁶² EB 552-553.

¹⁶³ EB 1244.

¹⁶⁴ EB 1246.

¹⁶⁵ Cf EB 1248-1249.

¹⁶⁶ Parole della DAS (EB 560) riprese dal discorso di Giovanni Paolo II (EB 1247).

¹⁶⁷ EB 1248.

¹⁶⁸ EB 1250.

¹⁶⁹ EB 1251.

interpretare ogni testo biblico come facente parte del canone delle Scritture riconosciuto dalla Chiesa», e all'esortazione ad essere «più attenti agli apporti dell'esegesi patristica»¹⁷⁰.

VI. Riflessioni conclusive

1. Dallo studio storico-terminologico abbozzato, una prima conclusione che possiamo trarre è questa: il Magistero della Chiesa, sia in epoca antica che recente, ha adoperato in modo abituale la terminologia «senso letterale», «senso spirituale». Ciò è stato anche l'uso di un settore ampio della teologia, nonostante le sue esitazioni, come consta chiaramente dal documento della PCB sull'*Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*; documento che redatto da una commissione di esperti, molto qualificata, ha riproposto in maniera pacifica la terminologia summenzionata. Tale terminologia si è conservata dunque, sia a livello magisteriale che a livello teologico-scientifico, nonché a livello pastorale e di diffusione della fede, come consta dalla lettura del CCC.

2. È vero però che le definizioni di «senso letterale» e di «senso spirituale» appaiono da un documento all'altro in maniera alquanto differente. Si potrebbe parlare sostanzialmente di due tradizioni diverse: una, più in conformità con la teologia agostino-tommasiana, distingue ambedue i sensi in conformità con la distinzione fra «verba» e «res»; l'altra, stabilisce la divisione dei sensi biblici in funzione del rapporto esistente fra ciò che si potrebbero chiamare il «senso esterno» ed il «senso interno» della Scrittura. Per la prima tradizione ermeneutica, il «senso letterale» è definito come la manifestazione della verità per mezzo delle parole; il «senso spirituale», il significato della realtà espressa dalle parole. Questa distinzione la troviamo concretamente nella *Providentissimus Deus*, benché non del tutto esplicita, e nella *Divino afflante Spiritu* applicata alla relazione senso letterale/senso tipico, ed è quella che ha seguito il CCC.

Per la seconda, il «senso letterale», in definitiva, sarebbe ciò che l'autore sacro ha scritto; senso rinvenibile primariamente attraverso la collocazione del testo nel suo ambito storico-letterario; il

¹⁷⁰ EB 1250.

«senso spirituale», invece, il senso meno ovvio e più profondo, frutto da una ricerca guidata dallo Spirito nel contesto più ampio della rivelazione. È la definizione seguita sostanzialmente dalla SP, in conformità al pensiero di san Girolamo; ed è anche quella che ha favorito l'IBCh, la quale definisce il senso spirituale come «il senso espresso dai testi biblici quando vengono letti sotto l'influsso dello Spirito Santo nel contesto del mistero pasquale di Cristo e della vita nuova che ne risulta»¹⁷¹.

3. La prima definizione, cioè quella agostino-tommasiana — presente nella PD, nella DAS e nel CCC —, considera il «senso letterale» nel suo rapporto fondamentale all'intenzionalità divina, e perciò abbracciando tutti i livelli di intelligibilità del testo sacro. San Tommaso afferma esplicitamente che «sensus litteralis est, quem auctor intendit; auctor autem sacrae Scriptura Deus est»¹⁷²; perciò asserisce: «totum id ad sensum litteralem pertinet, quod ex ipsa verborum significatione recte accipitur»¹⁷³. In questa prospettiva, dunque, al senso letterale viene attribuito tutto ciò che è possibile far emergere rettamente dalle parole del testo sacro, dal senso più ovvio agli strati più profondi; letto il testo sia nel suo contesto storico più immediato sia nel contesto di tutta della Bibbia nonché della Tradizione viva della Chiesa e dell'analogia della fede. Con questo coincide il CCC quando definisce il «senso letterale» come quel «significato dalle parole della Scrittura e trovato attraverso l'esegesi che segue le regole della retta interpretazione»¹⁷⁴.

Anche la PD e la DAS adoperano sostanzialmente questa definizione, ma qui bisogna fare un chiarimento. Già apparteneva all'esegesi più antica la distinzione, nella loro mutua armonia, fra il senso inteso da Dio ed il senso inteso dall'agiografo. San Tommaso individuava concretamente nel «sensus litteralis» il «sensus principalis» o «sensus proprius», quest'ultimo definito come il «sensus hagiographi»¹⁷⁵. Nella PD e nella DAS troviamo una eco di questa dottrina: la terminologia «sensus litteralis» viene applicata in un pri-

¹⁷¹ IBCh, p. 74.

¹⁷² *S.Th.* I, q.1, a.10, c; cf *De Pot.* q.4, a.1.

¹⁷³ *Qdlb.* VII, q.6, a.14.

¹⁷⁴ CCC 116.

¹⁷⁵ *IV Sent.* dist.21, q.1, a.2, ql.1, ad 3.

mo momento al senso raggiungibile dall'arte critica che tenta di definire il senso dell'agiografo nel contesto letterario e storico, tuttavia l'espressione è stata allargata fino a significare il «contenuto teologico» ottenuto dall'applicazione delle regole teologiche dell'ermeneutica. Qualcosa di analogo rinveniamo nella DV.

4. Diverso è però il concetto di «senso letterale» dell'esegesi storico-critica e, fino ad un certo punto, dell'IBCh, la quale problematizza, nell'ambito proprio dell'esegesi scientifica, il concetto dell'esegesi storico-critica. La terminologia «senso letterale» si vincola in ambedue all'intenzione dell'agiografo; con l'avvertimento, nell'IBCh, che l'agiografo è ispirato e, dunque, si tratta anche di un senso voluto da Dio. L'IBCh afferma esplicitamente, infatti, che «il senso letterale della Scrittura è quello espresso direttamente dagli autori umani ispirati»¹⁷⁶; volendo però mettere l'accento sull'espressione «autori umani», aggiunge che il discernimento del senso letterale è compito dell'«analisi precisa del testo, situato nel suo contesto letterario e storico». L'esegesi storico-critica, da parte sua, nel modo come è stata intesa tradizionalmente, si è racchiusa completamente in quest'analisi, senza interessarsi ad altro, essendo il suo scopo quello di mettere in luce, soprattutto in modo diacronico, «il» senso dell'autore [umano], che sarebbe «l'unico» senso¹⁷⁷. L'IBCh, invece, ha fatto notare che il «senso letterale» possiede una struttura più complessa, e che pertanto risulta insufficiente la sola applicazione del metodo storico-critico; e ciò per motivi di ordine psicologico, linguistico ed ermeneutico; motivi che fanno sì che il «senso letterale» non possa essere considerato di dominio esclusivo della critica storico-letteraria.

Questi motivi sono principalmente¹⁷⁸: i) il fatto che un autore umano può voler riferirsi nello stesso tempo a più livelli di realtà, come avviene in poesia (si può parlare di una realtà come simbolo di un'altra, o in modo tale che essa venga idealizzata oltrepassando le concrete circostanze storiche); ii) la capacità che hanno i testi scritti di essere collocati in nuovi contesti che lo illuminano in modo diverso, aggiungendo al suo significato nuove determinazioni, sicché il

¹⁷⁶ IBCh, p. 72.

¹⁷⁷ *Ib.*, p. 71.

¹⁷⁸ Cf *Ib.*, pp. 72-73.

senso letterale può essere, fin dall'inizio, aperto a sviluppi ulteriori, che si producono grazie a riletture in contesti nuovi; iii) a queste due ragioni, l'IBCh ne aggiunge un'altra che deriva da ciò che il contesto mette in evidenza, per es., che l'ispirazione divina ha guidato in qualche caso «l'espressione in modo da produrre un'ambivalenza», come occorre con la frase di Caifa in Gv 11,50, la quale esprimeva allo stesso tempo un calcolo politico immorale e una rivelazione divina. Se l'esegesi storico-critica sembra mostrarsi reticente ad accettare come senso letterale ciò che proviene dell'applicazione di questi criteri, l'IBCh non ha dubbi nell'affermare che in tali casi si può trattare di un vero senso letterale, purché l'interpretazione sia messa in evidenza e non sia eterogenea rispetto al senso espresso dagli autori umani nel loro scritto. Si potrebbe aggiungere che la nascita dei nuovi metodi e approcci dell'esegesi biblica corrisponde alla consapevolezza che il metodo storico-critico non riesce a sfruttare tutto il senso letterale della Scrittura; anzi, che la sua sola applicazione costituisce una perdita di molti strati del testo, perché «lascia necessariamente nell'ombra numerosi aspetti degli scritti che studia»¹⁷⁹, come sono, per es., gli aspetti che l'analisi narrativa, retorica e semiotica riescono a mettere in evidenza per la sua maggior attenzione all'unità interna dei brani biblici; oppure, quelli che gli approcci basati sulla tradizione svelano, appunto perché considera che i testi fanno parte di un insieme di testimonianze appartenenti ad una grande Tradizione giudaico-cristiana, ecc.

In altri termini. Ciò che abbiamo sopra detto è che l'esegesi storico-critica e l'IBCh hanno preso, benché con le proprie sfumature, una definizione di senso letterale che corrisponderebbe al «sensus principalis» della teologia tommasiana, seppur la metodologia utilizzata nel loro studio sia notevolmente diversa: nel caso dell'esegesi antica, la metodologia era più limitata all'analisi del testo alla luce del contesto biblico, prossimo e remoto, e dei passi paralleli; nel caso della esegesi moderna, si fa enfasi sul valore ermeneutico che ha l'inserimento del testo nel contesto storico-letterario in cui nacque, completato poi — secondo la mente dell'IBCh — dai dati apportati in particolare dalla linguistica e dall'ermeneutica filosofica moderna.

¹⁷⁹ *Ib.*, p. 36.

Detto ciò, ci sembra si possa affermare che più propriamente l'esegesi critica in quanto tale cerca il «senso della lettera» (ossia, ciò che il testo sottomesso al processo di critica storica e letteraria realmente vorrebbe dire, ovvero quel che può essere ricostruito al di là del testo preso come fonte), non il «senso letterale» (inteso come senso voluto dall'autore considerato nella sua dinamica psicologica personale), seppur certamente non il senso «letteralistico»¹⁸⁰.

5. Riguardo al senso spirituale, abbiamo considerato come nonostante il rifiuto fatto dall'esegesi critica all'esegesi spirituale, questa è riuscita a sopravvivere e ad essere accettata sia al livello magisteriale sia al livello teologico, esegetico e pastorale¹⁸¹. Abbiamo anche accennato già ai due modi in cui viene inteso il senso spirituale: come opposto al senso letterale secondo la relazione «res»/«verba», o come prolungamento del senso letterale-storico (IBCh), quando cioè i testi «vengono letti sotto l'influsso dello Spirito nel contesto del mistero pasquale di Cristo e della vita nuova che ne risulta»¹⁸². In questo secondo caso, il «senso spirituale» viene identificato, da una parte, con il «senso letterale», quando il testo biblico (anche dell'AT) si riferisce direttamente al mistero pasquale di Cristo e alla vita nuova che da esso nasce; altrimenti si distinguono, ed in questo secondo caso, il senso spirituale non sarebbe se non un altro modo di designare il «sensus plenior»¹⁸³.

6. Si può notare concretamente come le tre dimensioni del senso spirituale (allegorico, tropologico e anagogico) dell'esegesi classica sono state riproposte nel rinnovamento dello studio moderno della Scrittura. Il CCC ha potuto affermare perciò che «la piena concordanza dei quattro sensi assicura alla lettura viva della Scrittura nella Chiesa tutta la sua ricchezza» (n. 115). In particolare, il ter-

¹⁸⁰ «Senso letteralistico», come abbiamo indicato, è il senso sul quale si basano i fondamentalisti, e che proviene di una traduzione del testo biblico parola a parola; senza tener conto dunque delle convenzioni letterarie del tempo e del genere letterari (cf IBCh, p. 71). Sulla nozione di «senso letterale» nell'esegesi storico-critica, cf l'articolo citato di P.R. NOBLE, *The sensus literalis...*

¹⁸¹ Perciò che si riferisce al senso tipico, anche l'esegesi protestante, con le proprie sfumature, ha tentato di recuperare questa nozione. Vid le interessanti osservazioni al rispetto di G. von RAD, *Typological Interpretation of the Old Testament*, *Interpr* 15 (1961) 174-192.

¹⁸² *Ib.*, p. 74.

¹⁸³ Cf *Ib.*, pp. 73-76.

mine «allegorico», per designare il senso tipico, è riuscito a sopravvivere, nonostante gli stessi difensori del senso spirituale, come H. de Lubac, mostrassero a suo tempo dei seri dubbi circa la convenienza di tale terminologia¹⁸⁴

7. Quanto alla lettura tipologica della Scrittura, si può constatare concretamente il largo uso che il Magistero e la teologia ne hanno fatto negli ultimi decenni. Questo aspetto dei libri sacri fu saggiamente delineato dalla DAS e, posteriormente, dalla DV 15, la quale ricorda come l'economia dell'AT, non soltanto preparava ed annunciava profeticamente, ma inoltre indicava attraverso diverse figure (cf 1Cor 10,11) il mistero di Cristo, redentore dell'universo e del suo regno messianico. Il ruolo svolto dalla tipologia nel CCC, per illuminare i diversi aspetti della fede cristiana — Cristo, Maria, la Chiesa, i sacramenti, le realtà escatologiche¹⁸⁵ —, come già prima nel *Catechismo Romano*¹⁸⁶, è molto consistente. Al CCC dobbiamo una sintesi essenziale della dottrina riguardante la tipologia: la sua natura, le sue origini biblici e patristici, la sua finalità insostituibile per illustrare i misteri della fede cristiana, e le regole per la sua corretta interpretazione e applicazione¹⁸⁷. L'IBCh ha segnalato come la tipologia, in quanto senso delle realtà espresse dal testo, basata sul modo in cui la Scrittura descrive la realtà antica (cf Gn 4,10; Eb 11,4; 12,24), costituisca uno degli aspetti del senso spirituale, un senso proprio dunque della Sacra Scrittura¹⁸⁸.

In particolare, l'interesse su questo aspetto dei libri sacri nel periodo posteriore al Vaticano II è dovuto in una larga misura al dialogo intrapreso con speciale intensità fra il mondo ebraico e cristiano, in cui si è valorizzata la continuità fra ambedue le economie salvifiche, la vetero e la neotestamentaria, come successivi momenti dell'unico disegno salvifico di Dio, nonché il significato cristiano e cristologico dell'Antico Testamento, dal momento che «Dio, attraverso tutte le parole della Sacra Scrittura, non dice che una sola Parola, il suo unico Verbo, nel quale dice se stesso interamente»¹⁸⁹. Di-

¹⁸⁴ Cf *Typologie et allégorisme*, RSR 34 (1947) 180-226.

¹⁸⁵ Cf CCC 58; 359; 388; 411; 489; 507; 539; 845; 1094; ecc.

¹⁸⁶ *Catechismo Romano* I III 5; I III 6; I IV 9; I IV 10; I V 14; I X 18; I X 19; ecc.

¹⁸⁷ Cf CCC 128-130.

¹⁸⁸ Cf IBCh, p. 75.

¹⁸⁹ CCC 102.

versi documenti magisteriali recenti presentano su questa materia una riflessione di grande rilievo¹⁹⁰.

8. Riguardo agli altri aspetti del senso spirituale, soprattutto il senso tropologico o morale, l'esegesi cattolica più recente non ha avuto più esitazione nel concedergli carta di cittadinanza, benché, evidentemente, ha riesaminato più accuratamente le regole per la sua retta interpretazione e applicazione. L'IBCh ha osservato come in genere il senso spirituale «scaturisce dalla relazione del testo con certi dati reali che non gli sono estranei, l'evento pasquale e la sua inesauribile fecondità, che costituiscono il vertice dell'intervento divino nella storia di Israele, a vantaggio di tutta l'umanità». Se si mantiene in questa prospettiva, la lettura spirituale «fatta comunitariamente o individualmente scopre un senso spirituale autentico»; «vengono allora messi in relazione tre livelli di realtà: il testo biblico, il mistero pasquale e le circostanze presenti di vita nello Spirito». Sono considerazioni valide in qualsiasi modo venga presa la definizione di senso spirituale.

Questa lettura spirituale della Bibbia è stata inoltre raccomandata dall'IBCh, nel contesto del suo insegnamento sull'attualizzazione ed inculturazione della Bibbia. Il documento asserisce, infatti, che l'interpretazione della Bibbia, «anche se compito particolare degli esegeti, non è tuttavia loro monopolio poiché essa comporta, nella Chiesa, degli aspetti che vanno al di là dell'analisi scientifica dei testi. La Chiesa, infatti, non considera la Bibbia semplicemente un insieme di documenti storici concernenti le sue origini; l'accoglie come Parola di Dio che si rivolge ad essa, e al mondo intero, nel tempo presente»¹⁹¹. La porta all'arbitrarietà è stata chiusa dal momento che si segnala che l'interpretazione della Bibbia è un compito ecclesiale, e perciò non può non tenere conto dei complessi rapporti che esistono nella Bibbia cristiana fra l'Antico ed il Nuovo Testamento, nonché del dinamismo della Tradizione vivente della comunità di fede¹⁹².

¹⁹⁰ Sul tema, cf F. ROSSI DE GASPERIS, *Lettura ebraica e lettura cristiana dell'Antico Testamento*, nel volume curato dall'ASSOCIAZIONE AMICIZIA EBRAICO-CRISTIANA DI ROMA, *Ebrei ed ebraismo nel Nuovo Testamento*, Roma 1989. Cf anche l'intervento dal card. J. RATZINGER alla prima conferenza internazionale tra ebrei e cristiani, Gerusalemme 1-4.II.1994 (tr. it. in «Catholica» 15.III.1994, pp. 2-3).

¹⁹¹ IBCh, p. 104.

¹⁹² Sui principi che regolano l'attualizzazione e l'inculturazione della Bibbia, cf IBCh, pp. 104-110.

9. Per ciò che si riferisce al «sensus plenior», non sono mancati anche autori protestanti che, considerato il concetto di senso letterale introdotto dall'esegesi storico-critica, hanno rivalutato tale nozione¹⁹³, consapevoli della sua importanza teologica e la sua sintonia con le riflessioni dell'ermeneutica filosofica moderna. Il concetto era stato implicitamente riconosciuto dall'ermeneutica classica — si può ricordare l'affermazione di san Tommaso: «totum id ad sensum litteralem pertinet quod ex ipsa verborum significatione recte accipitur»¹⁹⁴, che implica la possibilità di un contenuto delle parole non conosciuto dall'agiografo, almeno esplicitamente — ed il Magistero di questo secolo lo aveva accennato. L'IBCh, con le proprie sfumature, ha considerato la sua possibilità non soltanto nell'ordine teoretico ma anche pratico, offrendo dei criteri per il suo rinvenimento. Segnala infatti che si tratta «o del significato che un autore biblico attribuisce a un testo biblico a lui anteriore, quando lo riprende in un contesto che gli conferisce un senso letterale nuovo, o del significato che una tradizione dottrinale autentica o una definizione conciliare dà a un testo della Bibbia». In ambedue i casi, infatti, ci troviamo davanti ad un significato del testo primitivo che va al di là di ciò che l'agiografo avrebbe potuto concepire senza una speciale rivelazione divina incamminata a fargli conoscere tutte le virtualità del testo. Come esempi, l'IBCh segnala: «il contesto di Mt 1,23 dà un senso pieno all'oracolo di Is 7,14 sulla *'almah* che concepirà un figlio, utilizzando la traduzione dei Settanta (*parthenos*): «La vergine concepirà». L'insegnamento patristico e conciliare sulla Trinità esprime il senso pieno dell'insegnamento del Nuovo Testamento su Dio il Padre, il Figlio e lo Spirito. La definizione del peccato originale da parte del Concilio di Trento fornisce il senso pieno dell'insegnamento di Paolo in Rm 5,12-21 circa le conseguenze del peccato di Adamo per l'umanità»¹⁹⁵.

10. In questo contesto la Bibbia si presenta ai nostri giorni non senza un riconoscimento ecclesiale di tutta la sua ricchezza salvifica, riaprendosi un dialogo molto costruttivo fra l'esegesi e la teologia

¹⁹³ Cf J.M. ROBINSON, *Scripture and Theological Method: A Protestant Study in Sensus Plenior*, CBQ 27 (1965) 6-27.

¹⁹⁴ *Qdlb.* VII, q.6, a.15.

¹⁹⁵ IBCh, p. 76.

dogmatica e morale, nonché fra la Bibbia e la vita cristiana¹⁹⁶. Non è possibile entrare in una tematica così vasta, basta pensare però alla presentazione della Bibbia nella liturgia¹⁹⁷, che avalla il senso spirituale di non pochi testi, nonché la pratica rinnovata della «*Lectio divina*»¹⁹⁸, la quale, come «lettura, individuale o comunitaria, di un passo più o meno lungo della Scrittura accolta come Parola di Dio e che si sviluppa sotto lo stimolo dello Spirito in meditazione, preghiera e contemplazione»¹⁹⁹, ha come compito quello di suscitare e alimentare un amore effettivo e costante per la Sacra Scrittura, di favorire una migliore comprensione della liturgia e di assicurare un posto importante negli studi teologici e nella preghiera.

Tutto ciò potrà servire a dare una nuova spinta alla riflessione dell'esegesi biblica moderna e a una rinnovata intelligenza delle inesauribili ricchezza che Dio ci ha offerto attraverso i libri sacri.

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

¹⁹⁶ Cf *Ib.*, pp. 98-103.

¹⁹⁷ Cf L. BOUYER, *Liturgie et exégèse spirituelle*, «Maison-Dieu» 7 (1946) 27-50.

¹⁹⁸ La *Lectio divina* si rifà ad una pratica antica della Chiesa attestata, come pratica collettiva, dal secolo III.

¹⁹⁹ IBCh, p. 112.

FEDE E SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

Antonio MIRALLES

Sommario: I. *L'attuale contesto teologico e pastorale* - II. *Le ragioni addotte per sostenere che la fede è costitutiva del sacramento del matrimonio* - III. *La fede è supposta dal sacramento* - IV. *La fede è espressa nella celebrazione del matrimonio* - V. *Operatività della fede nel sacramento del matrimonio*

I. L'attuale contesto teologico e pastorale

Dalla fine degli anni '60 vi è stata una progressiva presa di coscienza della situazione anomala rappresentata dalla celebrazione in chiesa del matrimonio di quei cattolici che in pratica si manifestano non credenti. Non che abbiano formalmente abbandonato la Chiesa, ma la loro pratica religiosa è apparentemente nulla e, se desiderano la celebrazione religiosa del matrimonio, ciò sembra dovuto più a ragioni di consuetudine sociale che non a una vera convinzione di fede. Di qui l' acceso dibattito teologico sviluppatosi negli anni '70, con due posizioni chiaramente differenziate e opposte tra di loro: da una parte i difensori della prassi tradizionale di ammettere tali cattolici di fede molto imperfetta alla celebrazione ecclesiale del matrimonio; dall'altra parte i sostenitori di una nuova proposta pastorale di asten-

¹ Un'ampia informazione su questo dibattito e sulle sue implicazioni teologiche e pastorali la si può trovare in: T. RINCON PÉREZ, *Implicaciones doctrinales del matrimonio civil de los católicos*, «Ius Canonicum», XIX-38 (1979), 77-158; G. B. GUZZETTI, *Il nesso*

sione dalla celebrazione religiosa, sostituita dal matrimonio civile, da riconoscere come vero matrimonio benché non sacramentale¹.

A favore della prassi tradizionale vi era l'insegnamento chiaramente ribadito dai Pontefici Romani Pio IX, Leone XIII e Pio XI, secondo cui tra i cristiani non ci può essere un vero matrimonio che non sia al contempo sacramento². Se ai cattolici imperfettamente preparati per quanto concerne la fede non fosse concessa la celebrazione religiosa del matrimonio, resterebbe loro preclusa ogni possibilità di sposarsi veramente, e sarebbero privati del diritto naturale a contrarre matrimonio.

Dal canto loro, i fautori della nuova proposta pastorale insistevano su un argomento poco esaminato nel secolare dibattito sull'esistenza o meno di veri matrimoni non sacramentali tra i battezzati, sviluppatosi nei secoli XVI a XIX e risolto dai succitati interventi magisteriali. Tale argomento riguardava il rapporto tra fede e sacramento del matrimonio: i cattolici non credenti — sostenevano in un modo o in un altro — non sono in grado di celebrare un matrimonio sacramentale, perché la fede è costitutiva del sacramento e senza di essa il sacramento non esiste.

Nell'assemblea ordinaria del Sinodo dei Vescovi del 1980, sia la questione pastorale del matrimonio dei cattolici di fede imperfetta sia il dibattito teologico sviluppatosi attorno ad essa trovarono una vasta eco. La successiva esortazione apostolica *Familiaris consortio*, pubblicata un anno dopo (22.11.1981), dedica l'intero numero 68 a questo problema pastorale; esso porta il titolo significativo: «Celebrazione del matrimonio ed evangelizzazione dei battezzati non credenti».

La risposta del Papa sviluppa soprattutto diverse ragioni della prassi tradizionale: «La fede, infatti, di chi domanda alla Chiesa di sposarsi può esistere in gradi diversi ed è dovere primario dei pastori di farla riscoprire, di nutrirla e di renderla matura. Ma essi devono anche comprendere le ragioni che consigliano alla Chiesa di ammettere

contratto-sacramento nel matrimonio dei battezzati in un recente dibattito, «La Scuola Cattolica», 110 (1982), 211-253; D. BAUDOT, *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage. La discussion après le Concile Vatican II*, Università Gregoriana, Roma 1987.

² Cfr. PIO IX, Alloc. *Acerbissimum*, 27.9.1852: *Pii IX Acta*, p. I, vol. I, pp. 392-393; LEONE XIII, Enc. *Arcanum*, 10.2.1880: Dz.-Sch. 3145-3146; PIO XI, Enc. *Casti connubii*, 31.12.1930: Dz.-Sch. 3713. A tale insegnamento si era adeguato il CIC del 1917, can. 1012 § 2.

alla celebrazione anche chi è imperfettamente disposto». Tra queste ragioni il Papa sottolinea il fatto che la decisione di sposarsi secondo il progetto originario divino «al principio» è già una certa manifestazione di fede: «la decisione cioè di impegnare nel loro irrevocabile consenso coniugale tutta la loro vita in un amore indissolubile ed in una fedeltà incondizionata, implica realmente, anche se non in modo pienamente consapevole, un atteggiamento di profonda obbedienza alla volontà di Dio, che non può darsi senza la sua grazia».

Un altro genere di ragioni offerto dal Papa deriva dai gravi rischi di assumere il grado di fede dei nubendi come criterio di ammissione alla celebrazione del matrimonio in chiesa. Primo rischio, «quello, anzitutto, di pronunciare giudizi infondati e discriminatori». Come si può misurare il grado di fede? E continua il Papa: «il rischio, poi, di sollevare dubbi sulla validità di matrimoni già celebrati, con grave danno per le comunità cristiane, e di nuove ingiustificate inquietudini per la coscienza degli sposi». Se la validità del matrimonio richiedesse un certo grado di fede, l'eventuale maturazione nella fede dopo anni di matrimonio potrebbe destare dei dubbi sull'esistenza del proprio matrimonio a causa di una fede che ci si accorge era stata molto imperfetta, nel momento delle nozze, vista alla luce della sua posteriore crescita. E infine un altro rischio di non poca rilevanza ecumenica: «si cadrebbe — aggiunge il Papa — nel pericolo di contestare o di mettere in dubbio la sacramentalità di molti matrimoni di fratelli separati dalla piena comunione con la Chiesa cattolica, contraddicendo così la tradizione ecclesiale».

Il Papa non esamina, però, le ragioni addotte da diversi autori che applicano al matrimonio la tesi secondo cui i sacramenti, essendo sacramenti della fede, esigono che essa sia presente in chi li celebra e vi partecipa. Può essere perciò teologicamente proficuo prendere in esame tali ragioni, per poi considerare in che modo si verifica che il matrimonio è sacramento della fede.

II. Le ragioni addotte per sostenere che la fede è costitutiva del sacramento del matrimonio

Il modo di sviluppare il ragionamento varia a seconda degli autori. La spiegazione più moderata è quella proposta da J.-M. Aubert, il quale sostiene che l'assenza di fede sarebbe come un *obex*

impedente al battesimo di esplicitare il suo ruolo di trasformare la realtà umana dell'amore coniugale in sacramento. Siffatto matrimonio resterebbe a livello di materia sacramentale, con la peculiarità che il carattere battesimale avrebbe come una «virtualità di sacramentalizzazione» impedita dalla mancanza di fede. Tali matrimoni sarebbero in potenza prossima di diventare sacramenti, a differenza dei matrimoni dei non battezzati che si troverebbero in potenza remota³.

L.-M. Chauvet è più radicale e identifica nella fede l'elemento differenziatore tra il matrimonio-realtà naturale e il matrimonio-sacramento, assegnandole il ruolo di elemento costitutivo del sacramento⁴. Sulla stessa scia si muove un gruppo di lavoro guidato da H. Denis: il matrimonio ha la sua verità piena e completa soltanto se avviene l'incontro tra la libertà dell'impegno umano e la libertà dell'atto di fede⁵. In modo simile si esprime R. Didier: se è la realtà umana dell'amore e del progetto matrimoniale ciò che deve diventare sacramento, soltanto mediante la fede si può cogliere il senso nuovo del consenso, ripreso e reinterpretato da due cristiani che si sposano nel Signore⁶.

Più recentemente M. G. Lawler ha proposto una variante di queste ragioni: l'*opus operantis* del soggetto è necessario per trasformare l'*opus operatum* in segno efficace dell'azione di Dio in Cristo, ossia in un valido sacramento; altrimenti il sacramento offerto resterebbe a livello generico come significativo dell'azione salvifica di Dio in Cristo, ma non sarebbe un segno concreto, efficace, sacramentale per questo soggetto. Il matrimonio diventa sacramento non come effetto giuridico del battesimo, ma a causa della fede attiva dei due che si sposano⁷.

³ Cfr. J.-M. AUBERT, *Foi et sacrement dans le mariage. À propos du mariage de baptisés incroyants*, «La Maison-Dieu», 104 (1970), 140.

⁴ Cfr. L.-M. CHAUVET, *Le mariage, un sacrement pas comme les autres*, «La Maison-Dieu», 127 (1976), 104-105.

⁵ Cfr. H. DENIS (dir.), *Le mariage, un sacrement pour les croyants?*, Cerf, Paris 1990, p. 175.

⁶ Cfr. R. DIDIER, *Mariage, baptême et foi*, «La Maison-Dieu», 127 (1976), 122.

⁷ Cfr. M. G. LAWLER, *Faith, Contract and Sacrament in Christian Marriage: A Theological Approach*, «Theological Studies», 52 (1991), 719-721.

Anche l'intenzione di realizzare il sacramento — secondo alcuni fautori della nuova proposta pastorale — sarebbe necessariamente condizionata dalla mancanza di fede degli sposi. La teologia, nel difendere che tra i cristiani non ci può essere un vero matrimonio che non sia al contempo sacramento, aveva già chiarito che l'intenzione sacramentale è implicita nell'intenzione di sposarsi come fanno tutti. Contro questa spiegazione, Manzanares ragiona così: se i sacramenti sono essenzialmente *signa fidei* e celebrazioni del mistero di Cristo, non si vede come può esistere una vera intenzione sacramentale che non scaturisca in qualche modo dalla fede. Se poi si considera la peculiarità del matrimonio, con la sua entità e valore naturali, soltanto mediante la fede lo si può intendere come sacramento e non è sufficiente l'assenza di una intenzione prevalente contro la sacramentalità⁸.

Ma non era una conclusione ormai acquistata dalla teologia, che la mancanza di fede del ministro non impedisce necessariamente l'intenzione di fare almeno ciò che fa la Chiesa? Il battesimo amministrato in caso di necessità da un pagano, era un argomento assai convincente. Aubert affronta questo punto e non accetta l'analogia con il caso del pagano che amministra il battesimo in caso di necessità su richiesta del soggetto. Spiega che a costui basta avere l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa, perché non impegna se stesso nell'atto religioso di colui che è battezzato. Il caso del matrimonio è diverso, perché coloro che si sposano sono ministri del proprio matrimonio e s'impegnano personalmente nell'atto che compiono⁹.

Forse la più chiara presentazione di questo argomento è quella proposta dal gruppo di lavoro guidato da H. Denis: se il matrimonio, come impegno di uomini e di donne adulti, suppone una lucidità, coscienza, e libertà senza le quali non vi è contratto, il matrimonio come gesto di fede suppone altrettanta coscienza di questa fede, lucidità sul rapporto personale con Gesù Cristo, libertà di scelta e di adesione¹⁰.

⁸ Cfr. J. MANZANARES, *Habitudo matrimonium baptizatorum inter et sacramentum: omne matrimonium duorum baptizatorum estne necessario sacramentum?*, «Periodica», 67 (1978), 63-64.

⁹ Cfr. J.-M. AUBERT, o. c., 128.

¹⁰ Cfr. H. DENIS (dir.), o. c., p. 170.

Anche M. G. Lawler sostiene che senza fede non è possibile la retta intenzione sacramentale. Il consenso — l'intenzione di sposarsi, intenzione di fedeltà, indissolubilità e apertura ai figli — può realizzare il matrimonio come istituzione secolare, ma soltanto la fede, il «sì» personale alle realtà salvifiche e cristiane, può fare del matrimonio un sacramento¹¹. Senza fede non ci può essere retta intenzione¹².

III. La fede è supposta dal sacramento

Il percorso da seguire per un'adeguata trattazione del rapporto tra fede e sacramenti, anche per ciò che concerne specificamente il matrimonio, è indicato dal Concilio Vaticano II laddove insegna: «I sacramenti (...). Non solo suppongono la fede, ma con le parole e le cose sensibili (*verbis et rebus*) la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono; perciò vengono chiamati sacramenti della fede»¹³. Come si verifica questo nel caso del matrimonio celebrato da cattolici con una fede molto imperfetta?

La fede è supposta, innanzitutto, perché senza di essa non ci si accosta al sacramento, e poi, perché se manca non può essere espressa, nutrita e irrobustita. Che dire dunque dei cattolici che chiedono il matrimonio in chiesa mentre si manifestano increduli e completamente non praticanti? Si può supporre una fede che sembra inesistente?

La fede come dono abituale, come virtù ricevuta nel battesimo, appartiene all'intimità dell'anima e resta al di là della esperienza empirica; nondimeno possiamo in qualche modo riconoscerla dai suoi

¹¹ Cfr. M. G. LAWLER, o. c., pp. 722-723.

¹² A questo punto Lawler cita san Tommaso: «*fides intentionem dirigit, et sine ea non potest esse... intentio recta*» (*In Sent.* IV, d. 6, q. 1, a. 3, s. 1, ad 5). Egli però avrebbe dovuto notare che il dottore Angelico non sta parlando del ministro del battesimo, bensì del soggetto, e che si riferisce alla *recta intentio* che *requiritur ad consequendam rem sacramenti*, cioè la grazia. Nella soluzione san Tommaso distingue tra la *perceptio sacramenti* e la *perceptio rei sacramenti*; e dice che la fede è necessaria per la seconda, non per la prima; si veda anche l'ad 3. Poi, nella seconda soluzione, tratta dell'eretico e dell'infedele che battezzano, e spiega che possono amministrare un vero sacramento. Il fatto che Lawler dia il riferimento senza menzionare la soluzione (s. 1) e non l'abbia tenuto in considerazione, fa pensare che abbia citato san Tommaso di seconda mano, senza avere letto la frase nel suo contesto prossimo e remoto.

¹³ Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 59a.

effetti, dalla sua dinamicità. Se la persona non è praticante — come si è soliti dire —, se non frequenta la chiesa e si manifesta estranea alla dottrina cattolica, sembra non dare segni di fede, quasi fosse inesistente. A questo punto il Papa capovolge il filo del discorso, facendo considerare che la richiesta della celebrazione ecclesiale del matrimonio, se corrisponde a una sincera volontà di sposarsi, è proprio un segno di fede: «Il sacramento del matrimonio ha questo di specifico fra tutti gli altri: di essere il sacramento di una realtà che già esiste nell'economia della creazione, di essere lo stesso patto coniugale istituito dal Creatore "al principio". La decisione dunque dell'uomo e della donna di sposarsi secondo questo progetto divino, la decisione cioè di impegnare nel loro irrevocabile consenso coniugale tutta la loro vita in un amore indissolubile e in una fedeltà incondizionata, implica realmente, anche se non in modo pienamente consapevole, un atteggiamento di profonda obbedienza alla volontà di Dio, che non può darsi senza la sua grazia. Essi sono già, pertanto, inseriti in un vero e proprio cammino di salvezza, che la celebrazione del sacramento e l'immediata preparazione alla medesima possono completare e portare a termine, data la rettitudine della loro intenzione»¹⁴.

L'elevazione del matrimonio a sacramento ha rispettato e assunto i valori umani insiti nel matrimonio «dal principio», i quali fanno parte del ricco contenuto della fede della Chiesa circa questo sacramento. Perciò la volontà di sposarsi veramente, ossia di unirsi secondo un reciproco dono che corrisponde al disegno originale divino, è segno di accettazione di tale disegno, benché forse a livello poco consapevole, e quindi è segno di attività di fede, la quale sembra trovarsi in stato latente, quasi covando sotto le ceneri, ma è vera fede, ben diversa dalla sua assenza.

Se invece rifiutassero un matrimonio indissolubile o, per dirlo più in generale, escludessero positivamente un elemento o proprietà essenziale del matrimonio, la loro volontà non sarebbe quella del vero consenso coniugale e non vi si potrebbe ravvisare, almeno sotto il profilo del matrimonio, una vera fede, benché imperfetta. Una tale volontà, però, non darebbe luogo al matrimonio naturale nemmeno presso i non battezzati.

¹⁴ *Familiaris consortio*, 68c.

IV. La fede è espressa nella celebrazione del matrimonio

I sacramenti esprimono la fede e ciò vale anche rispetto al matrimonio. Infatti, in ogni sacramento vi è un incontro tra fede e annunzio evangelico. Il sacramento suggella l'annunzio evangelico, perché per suo mezzo vengono comunicati i beni salvifici annunziati, e dal canto suo la partecipazione al sacramento esprime la fede che accoglie tale annunzio. Il sacramento esprime perciò la fede sia in senso oggettivo (la fede annunziata) che in senso soggettivo (la fede che accoglie l'annunzio). Vi è dunque un intimo legame tra evangelizzazione e sacramenti.

Nel Nuovo Testamento siffatto legame appare assai esplicitamente per quanto concerne il battesimo. Possiamo considerare in primo luogo la missione data dal Signore agli Apostoli, così come è riferita alla fine dei vangeli di Matteo e Marco: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (Mt 28,19); «Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato» (Mc 16,15-16). Il vangelo annunziato viene come suggellato con il battesimo, per mezzo del quale è comunicata la salvezza oggetto dell'annunzio evangelico. Il battesimo è come il punto d'incrocio della parola e della fede che accoglie la parola; in esso non solo il soggetto manifesta tale accoglienza di fede, ma anche vi si racchiude come in sintesi tutto ciò che gli Apostoli debbono proclamare; esso è pertanto espressione adeguata, esatta della fede, intesa tanto in senso soggettivo — sia il soggetto sia la Chiesa confessano la loro fede — quanto in senso oggettivo — il mistero racchiuso nel sacramento è ciò che si deve credere —.

Il battesimo come punto d'incontro tra l'annuncio evangelico e la fede che accoglie la parola emerge anche negli Atti degli Apostoli. Dal giorno di Pentecoste il battesimo appare come il mezzo scontato di partecipare all'opera di salvezza realizzata da Cristo e che viene annunziata dai predicatori del vangelo. Basta ascoltare la risposta di Pietro alla domanda di coloro che accolsero il suo annuncio di Cristo: «Che cosa dobbiamo fare, fratelli? E Pietro disse: "Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati; dopo riceverete il dono dello Spirito

Santo»» (At 2,37-38). Lo stesso schema dottrinale riappare in passi successivi degli Atti¹⁵. Questi testi manifestano che nella Chiesa apostolica avveniva la realizzazione esatta del comandamento del Signore riportato alla fine dei vangeli di Matteo e di Marco: l'oggetto della fede, che è quello dell'annuncio evangelico, vi appare come realtà di salvezza resa effettiva, come condensata, nel battesimo, il quale al contempo diventa fede professata.

Questo rapporto tra fede e sacramento non è esclusivo del battesimo. San Tommaso, più di una volta nella *Summa Theologiae*, lo estende agli altri sacramenti, affermando in termini generali che i sacramenti sono *fidei protestationes*¹⁶. *Protestatio* ha il senso di dichiarazione formale di qualcosa e l'espressione *protestatio fidei* sembra oltrepassare il senso di semplice confessione di fede: questa vuol dire esternazione della fede mediante le parole, mentre la *protestatio* implica assieme alle parole anche tutto l'agire; ed è proprio ciò che accade nei sacramenti. Tutta l'attività di coloro che, in un modo o nell'altro, intervengono nella liturgia dei sacramenti — ministro, soggetto, l'intera comunità — è in se stessa attività credente, espressione viva di fede. La ripetizione meccanica di gesti e di parole è antitetica rispetto a ciò che sono i sacramenti e al loro scopo.

Ecco dunque l'interrogativo: il consenso matrimoniale può essere ripetizione meccanica, vuota, di gesti e di parole? Essendo un atto di reciproca donazione che costituisce una comunità di tutta la vita tra l'uomo e la donna, non può essere parola vuota¹⁷. Inoltre, poiché manifesta il reciproco dono di sé di due cristiani, esprime *oggettivamente* il mistero sponsale tra Cristo e la Chiesa al quale ap-

¹⁵ «Quando cominciarono [gli abitanti di Samaria] a credere a Filippo, che recava la buona novella del regno di Dio e del nome di Gesù Cristo, uomini e donne si facevano battezzare» (At 8,12). «C'era ad ascoltare anche una donna di nome Lidia, commerciante di porpora, della città di Tiatira, una credente in Dio, e il Signore le aprì il cuore per aderire alle parole di Paolo. Dopo esser stata battezzata...» (At 16,14-15). «Molti dei Corinzi, udendo Paolo, credevano e si facevano battezzare» (At 18,8).

¹⁶ Cfr. *S. Th.* III, q. 61, a. 4 c; q. 66, a. 1, ad 1; q. 70, a. 1 c; q. 72, a. 5, ad 2.

¹⁷ Stiamo considerando il caso dei battezzati che veramente vogliono sposarsi, costituendo pertanto una comunità di vita realmente coniugale almeno sul piano umano. Se il loro reciproco dono non corrisponde ai connotati essenziali che caratterizzano il matrimonio «da principio», se non è un dono totale, ma parziale, allora non si unirebbero in matrimonio nemmeno nell'ipotesi che non fossero battezzati, darebbero luogo a un altro genere di associazione tra uomo e donna, limitata e provvisoria, comunque non coniugale.

partengono, in quanto battezzati, e che assume in sé l'unione che stabiliscono. Costituisce perciò espressione della fede della Chiesa, la quale è sempre fede viva. La Chiesa crede il mistero che significano i due sposi, unendosi in matrimonio, e ne trae la forza vitale, vive di esso, perché è il mistero della sua esistenza. Tale vitalità di fede non manca mai nella Chiesa, nella quale sempre ci sono molti fedeli con fede formata dalla carità, che per opera dello Spirito Santo pervade tutte le membra vive del corpo mistico di Cristo. Sotto questo profilo, il matrimonio di due cristiani è sempre sacramento della fede.

Alla espressione oggettiva del mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa può non corrispondere altrettanta consapevolezza credente da parte di chi si sposa. In questo caso, il contenuto oggettivo di fede espresso dal consenso matrimoniale è assunto soltanto parzialmente, e cioè limitatamente agli elementi del matrimonio della creazione. Una simile discordanza tra il contenuto di fede espresso oggettivamente e la sua assunzione parziale sotto il profilo soggettivo impedisce forse che vi sia vero sacramento? Negli altri sacramenti tale discordanza non impedisce la loro valida realizzazione, perché il ministro agisce *in persona Christi et Ecclesiae*, ed è la fede della Chiesa ad essere espressa dal gesto e dalle parole sacramentali del ministro. Nel matrimonio, però, coloro che si sposano agiscono in nome proprio per realizzare il dono di se stessi; donde la specificità dell'interrogativo in riferimento al matrimonio¹⁸.

Sempre vi è una certa discordanza, perché soggettivamente gli sposi non riescono mai ad assumere appieno il contenuto di fede espresso oggettivamente dal consenso e creduto dalla Chiesa. Ciò di per sé non è un problema, perché appartiene alla legge del soprannaturale: il mistero cristiano sempre eccede l'accoglienza del credente, il quale è appunto chiamato a una continua crescita nella fede.

Il problema diventa acuto laddove, per quel che riguarda la fede, essa è talmente imperfetta da rendere infruttuoso il sacramento del matrimonio. In questo caso la persona non si trova in grazia di Dio: l'orientamento radicale della sua vita non è verso Dio come fine ultimo; non è la carità a informare le sue disposizioni di spirito. Ciò nonostante, è ancora possibile il sacramento del matrimonio,

¹⁸ Come abbiamo visto sopra, J.-M. Aubert sottolineava questa specificità: gli sposi s'impegnano personalmente in ciò che fanno, poiché si tratta del dono delle loro persone.

perché esso è il segno efficace (segno e partecipazione) del mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa. Ed è tale segno fondamentalmente in forza di ciò che i due sono e diventano: sono due appartenenti, in quanto battezzati, al mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa (unione annodata nel grembo di Maria e nella Croce), che si uniscono (diventano sposi) e restano uniti coniugalmente, con una unione inserita nello stesso mistero. Poi la loro condotta dovrà modellarsi secondo questa realtà come esigenza tra l'altro di autenticità, ma la significazione sacramentale è anteriore alla condotta coniugale.

Se il sacramento del matrimonio fosse *essenzialmente* il sacramento dell'amore coniugale, del comune progetto di vita¹⁹, allora senza una fede consapevole del riferimento del loro amore e progetto di vita al mistero di Cristo, la sacramentalità resterebbe qualcosa di vuoto, di inerte. In altre parole, se il matrimonio consistesse nell'agire come coniugi — amarsi intimamente, realizzare un comune progetto di vita — e non nel diventare (*in fieri*) ed essere coniugi (*in facto esse*), allora non ci sarebbe sacramento senza il riferimento di tale agire, attraverso l'attività intellettuale e volitiva — cioè l'atto credente —, al mistero dell'amore tra Cristo e la Chiesa. Il matrimonio, però, non è l'amore coniugale, benché lo debba (dovere morale) supporre e ne esiga (dovere pure morale) la cura e lo sviluppo; e i due sposi non sono semplicemente due innamorati. Sono molto di più.

Il matrimonio è l'unione di un uomo e una donna costituente un *consortium totius vitae* ordinato al bene della prole e dei coniugi. È un vincolo di mutua appartenenza, e non soltanto la coincidenza di due volontà in un reciproco affetto. I due formano una unità che affonda le sue radici nella natura — nella naturale complementarità tra l'uomo e la donna — e viene attuata dalla libertà: unità scaturita da un'alleanza che attua ciò che è radicato nella natura umana. Tale unità viene inserita nel mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa, divenendone una particella, e per ciò stesso esprime tale mistero, ne è il segno. La coppia di sposi diventa segno di questo mistero e partecipa ad esso in forza di ciò che loro sono, e anche in forza di ciò che fanno, ma come conseguenza di ciò che sono.

¹⁹ Sono espressioni usate de J.-M. Aubert e da R. Didier.

Di qui anche la risposta circa il ruolo della fede nella intenzione sacramentale. Non occorre necessariamente una intenzione che implichi un sovrappiù in aggiunta al consenso che fa nascere il matrimonio come realtà umana, un sovrappiù che dovrebbe essere dato dalla fede pervenuta a un certo grado di perfezione. Naturalmente è auspicabile, anzi moralmente doveroso, che l'intenzione sia informata dalla fede soggettiva e sia consapevole della sacramentalità del matrimonio, ma non è necessario affinché possa nascere il matrimonio sacramento, basta la sola intenzione di sposarsi come si sposano i cristiani.

V. Operatività della fede nel sacramento del matrimonio

Se i sacramenti, oltre ad esprimere la fede, la nutrono e la irrobustiscono, ciò vuol dire che la fede è operante e non resta a livello di fede oggettiva (*fides quae*) manifestata. Questo è valido anche riguardo al matrimonio nel suo momento formativo, nella sua celebrazione: la fede espressa è anche attiva, sia la fede della Chiesa che la fede degli sposi.

Sull'efficacia operativa della fede della Chiesa rispetto ai sacramenti, san Tommaso d'Aquino è assai esplicito. Essa non toglie nulla alla oggettività di tale efficacia, enunciata con la formula *ex opere operato*. La fonte della grazia è Cristo, non la Chiesa; ma, come insegna il Concilio Vaticano II rispetto alla liturgia — e i sacramenti ne sono l'asse portante —, «in quest'opera così grande, con la quale viene resa a Dio una gloria perfetta e gli uomini vengono santificati, Cristo associa sempre a sé la Chiesa»²⁰.

San Tommaso attribuisce l'efficacia dei sacramenti alla fede della Chiesa, in quanto essa collega il segno sacramentale alla fonte della sua forza santificatrice, la passione di Cristo²¹. Tale collega-

²⁰ Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 7b.

²¹ «Principale et per se agens ad iustificationem est Deus sicut causa efficiens, et passio Christi sicut meritoria. Huic autem causae continuatur sacramentum per fidem Ecclesiae quae instrumentum refert ad principalem causam, et signum ad signatum» (*In Sent.* IV, d. 1, q. 1, a. 4, s. 3). Nell'ad 3 aggiunge: «fides dat efficaciam sacramentis, in quantum causae principali ea quodammodo continuat, ut dictum est. Et ideo fides passionis, a qua immediate et directe sacramenta efficaciam habent, sacramentis efficaciam largitur».

mento avviene perché i gesti e le parole sacramentali sono *protestationes fidei*, gesti e parole di fede, della fede della Chiesa. Non è la materialità dei gesti e delle parole a costituire il segno come segno sacramentale, esso è un'azione della Chiesa e per questo diventa atto di fede. Anche se tra coloro che partecipano alla celebrazione del sacramento può capitare che alcuni manchino di fede, mai succede che il sacramento diventi un segno vuoto²², poiché nella Chiesa sempre ci sono molti fedeli con fede formata dalla carità, la quale per opera dello Spirito Santo pervade tutte le membra vive del corpo mistico di Cristo.

Tutto questo si verifica anche nel caso del matrimonio. Esso è sempre sacramento della fede, e di fede viva, pur quando la fede degli sposi è morta. È sacramento della fede viva della Chiesa.

È attiva la fede della Chiesa nella celebrazione del matrimonio, ed è resa pure attiva la fede degli sposi. Qui è da ricordare la dottrina generale del ruolo attivo della fede del soggetto nei sacramenti. San Tommaso attribuisce alla fede, insieme al sacramento, il contatto fra la passione di Cristo e il soggetto, quel contatto che supera la distanza spazio-temporale²³. Tuttavia il modo in cui la virtù della passione di Cristo, anzi del mistero pasquale, si continua per mezzo dei sacramenti è diverso dal modo in cui si continua per mezzo della fede²⁴.

La santa umanità di Cristo è lo strumento unito alla divinità nell'opera della nostra santificazione e i sacramenti ne prolungano fino a noi l'operatività salvifica, la loro efficacia deriva da quella di Cristo, dal suo mistero pasquale.

Il contatto con il mistero pasquale di Cristo per mezzo della fede è di un genere diverso di quello per mezzo dei sacramenti. È un contatto reciproco con Cristo sia in quanto Dio che in quanto uomo. In quanto Dio, Egli ci dà la grazia santificante, rendendoci con

²² S'intende il sacramento davvero esistente, ossia validamente realizzato, con la dovuta materia e la forma.

²³ «Passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita. Et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur: scilicet per fidem et fidei sacramenta» (S. Th. III, q. 48, a. 6, ad 2).

²⁴ «Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen: nam continuatio quae est per fidem, fit per actum animae; continuatio autem quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum» (S. Th. III, q. 62, a. 6 c).

la sua infinita efficienza partecipi della sua natura²⁵, cioè della sua vita intima; e al contempo è il fine della nostra vita, del nostro operare, quale fine conosciuto e amato da noi. Avviene così il contatto reciproco: Dio tocca l'anima causando in essa la grazia e l'uomo in qualche modo tocca Dio con la conoscenza e l'amore.

Il mutuo contatto riguarda anche l'umanità di Cristo, perché l'azione divina deificante passa attraverso l'umanità di Cristo, si prolunga nei sacramenti e giunge a noi. Nello stesso tempo la nostra fede in Dio è anche fede in Gesù Cristo; ci uniamo a Dio unendoci a Cristo.

Il movimento dell'anima verso Dio è effetto della grazia che Egli ci infonde per mezzo del sacramento. La grazia è principio di vita soprannaturale; chi la riceve comincia immediatamente a vivere di essa; e se si tratta di un aumento della grazia, ciò significa una crescita di vitalità e quindi maggiore operatività della fede, quale primo atto vitale.

La fede diventa perciò particolarmente attiva nella partecipazione ai sacramenti: 1°) perché danno o accrescono la grazia, ossia il principio di vita soprannaturale; 2°) perché in quanto segni fanno conoscere l'azione di Cristo in noi ed esigono l'attività della fede che accoglie la notificazione divina; tale attività può mancare da parte del soggetto del sacramento, ma non da parte della Chiesa, per cui il sacramento non diventa mai segno non percepito da nessuno.

Nella celebrazione del matrimonio, l'inserimento dei due sposi in quanto coppia coniugale nel mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa li rende partecipi dei doni sponsali coi quali Cristo ha arricchito la Chiesa e accresce quindi la loro vita in Cristo. Sono toccati dal mistero e orientati verso di esso, perciò la loro fede viene nutrita e irrobustita, perché essa è sempre alla radice di ogni atto soprannaturale. La fede inoltre è resa attiva, affinché attraverso il loro consenso riconoscano il mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa, di cui sono diventati un richiamo permanente.

Se a causa della loro fede difettosa e insufficiente, appartengono al mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa come membra morte, privi della grazia santificante e della carità, l'inserimento della loro

²⁵ «(...) ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina» (2 Pt 1,4).

unione coniugale nel mistero di Cristo non li rende partecipi della vita soprannaturale che ne sgorga, ma tale unione significa il mistero e ne diventa partecipe allo stesso modo che essi continuano ad essere membra del Corpo mistico, pur rimanendo inattiva la loro fede. La loro appartenenza a Cristo diventa un continuo appello alla conversione e, quando essa avverrà e si riconcilieranno con Dio per mezzo del sacramento della penitenza, avverrà anche la reviviscenza del sacramento del matrimonio.

Tutto ciò può forse far pensare a un eccessivo automatismo sacramentale, come se il matrimonio nascesse dal semplice fatto del battesimo al margine della intenzione dei due che si sposano. In realtà il matrimonio non nasce (e non può nascere) indipendentemente dalla volontà degli sposi, perché è la loro reciproca donazione a farlo nascere. Che poi essa implichi una intenzione sacramentale senza averne esplicita consapevolezza deriva dalla natura stessa del sacramento del matrimonio.

Non vi è certamente un automatismo totalmente al margine della volontà degli sposi, ma una certa misura di automatismo la si può riconoscere ed essa fa parte dell'oggettività dell'ordine sacramentale. D'altronde esso non è in contrasto con la libertà umana e la responsabilità che ne nasce. Basta pensare che è proprio della condizione umana il fatto di contrarre dei legami che impegnano la libertà, senza intervento di una propria libera scelta, e questo non solo all'origine della esistenza — il bambino non sceglie i suoi genitori, né la nazione di appartenenza con i relativi condizionamenti culturali, e molti altri legami —, ma anche da adulti nel pieno esercizio della propria libertà: una persona si trova, ad esempio, ad essere cognata del marito di sua sorella, con tanti impegni che ne derivano, senza una sua scelta personale, bensì come risultato della scelta dei due che si sono sposati.

Gli sposi, rispetto al loro matrimonio, sono ben lungi da tale automatismo, ma la considerazione di siffatte vicende umane allontana il pericolo di voler concepire la libertà umana entro schemi disincarnati e idealistici, come principio assoluto, incondizionato del proprio stato personale. Infatti, l'unione coniugale non è completamente riconducibile alla libertà degli sposi: si sposano, se vogliono, ma l'unione che stabiliscono è già predeterminata dal disegno originale divino, che si manifesta nella naturale complementarità tra uo-

mo e donna, e dalla loro condizione di appartenenti al mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa.

In conclusione, l'imperfezione della fede dei cristiani che si uniscono in matrimonio, non impedisce che esso sia sacramento della fede, fede supposta, espressa e resa attiva.

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

MARRIAGE AS A SACRAMENT OF SANCTIFICATION

Cormac BURKE

Sommario: I. *Matrimony: a "transient" or a "permanent" sacrament?* - II. *Signification and efficacy* - III. *Nature and Grace* - IV. *The Specific Graces of Marriage*

A strong case can be made for holding that Chapter Five of *Lumen Gentium* presents the most important and innovative, and even the most revolutionary doctrine of the Second Vatican Council. Under the title of «The Universal Call to Holiness», a totally personalized message is presented to each member of the Church. Each in effect, whatever his or her position in life, is called to sanctity, to the fullness of friendship and intimacy with God. To help each one become truly aware of what this implies and to help each to see and use the ways and means of responding effectively to this personal call from God, remains a top priority in the ongoing work of ecclesial renewal.

The call to holiness can appear discouraging, and an effective response to it impossible, if people measure the enterprise in terms of their own strength alone. There must certainly be a personal response and effort on the part of each one; but it is God who gives the strength — the grace — to answer effectively and to achieve the goal.

All of us need constant reminders of the generosity and power with which God meets our efforts not only to avoid sin but to persevere and grow in prayer and in all the virtues characteristic of christian life. In particular we need to be reminded of the special

power to be found in the sacraments — those “masterworks of God”¹ —, where he communicates his grace in unique power and efficacy.

It seems particularly important to relate this latter point to those sacraments which have a special “constitutional” value: i.e. which confer a character that configures the person to Christ in a unique and unrepeatable way, and thus give a permanent title to continuing graces necessary to live according to one’s Christ-like configuration. The life of each one in accordance with his or her state (lay person, religious or priest) should be marked by constant reference to these sacraments and reliance on the specific sacramental graces they offer. In practice one sees a major pastoral problem in the fact that many Christians live their lives with little or no awareness of or reference to the graces accruing to them from the “constitutional” sacraments².

As regards Baptism, for instance, insofar as many Christians think about their own Baptism at all, they often see it as something which involves them in obligations rather than as a source of strength. I think it is true that they seldom note or recall the day they were baptized, and this is probably even truer of Confirmation. Perhaps these remain as important moments of grace received *in the past*; but are seldom recalled as occasions when a source of grace *for the present* was opened in one’s life.

With regard to Ordination, it is no doubt easier for a priest to avoid this pitfall, and to recall that his *whole* activity is specified by a priestly mission and identity. Paul’s words to Timothy: Stir up the grace that is within you (cf. II Tim. 1,6), are more likely to keep striking his consciousness and be a source of strength. Should one not expect something similar in the case of the sacrament of Matrimony? Does one often find it? How is it that many married Christians, who perhaps celebrate their wedding anniversary in joy and gratitude, seldom seem to be motivated by a consciousness of sacramental graces once received and constantly operative? If there appears to be something inadequate in the way they understand this

¹ *Catechism of the Catholic Church*, no. 1116.

² We regard matrimony as a “constitutional” sacrament; not of course in the sense of conferring sacramental character, but in that of constituting a person in a special state of life: a human state that by divine will is also a sacramental state.

sacrament, could it be because it has often been presented to them in a way that is not totally adequate either? These are points which have prompted the considerations that follow.

I. Matrimony: a “transient” or a “permanent” sacrament?

All the sacraments, applying the merits of the Passion of Jesus, communicate or restore Christ’s life to the soul, or increase this life in it. One notes the difference between the three sacraments of Baptism, Confirmation and Order, which impress a permanent *character* — a special configuration to Christ’s priesthood — , and the other four which do not. A difference not to be confused with that between sacraments which can be called “transient” (because their effect does not of itself go beyond the moment of their making or “confection”; it is there only “in usu”) and those that have an aspect of “permanence” about them because, after the sacrament is made or confectioned (and not only *in usu*), a sacramental reality remains. In the first case, the natural realities utilized are endowed with efficacy only in actual “use”; in the latter, they are substantially affected or changed, and the sacramental reality remains after the sacrament itself has been confectioned or conferred.

Baptism, in *this* sense, is a “transient” sacrament; for, in its conferral, a particular use of natural realities — ablution by water — has the immediate effect of washing away Original Sin, and the permanent ontological effect of making a person into a child of God. But once the sacrament is conferred, the natural reality used — the water — retains no supernatural virtue.

The Eucharist is the most significant example of a “permanent” sacrament. In its confection, natural realities — bread and wine — are used. They are however not merely endowed with a supernatural efficacy just in the moment of use, they are substantially changed. After the sacrament has been effected, the reality that remains is wholly supernatural, although it continues to be accompanied by the appearances — no more — of the natural realities that were used. The natural realities are in fact no longer there.

There has been a lot of theological discussion in the past on whether matrimony constitutes a “transient” or a “permanent” sacrament. A line of thought going back to Scotus would see

sacramentality as properly applying just to the moment of the actual celebration of marriage (matrimony *in fieri*); in consequence, only the moment of consent and perhaps that of consummation would confer grace *ex opere operato*. According to St. Thomas not just matrimonial consent, but the *bond* established by it, is the sacrament of matrimony, which thence becomes a continuing source of grace (he says that the bond is “dispositively ordained to grace”³). Bellarmine expresses the same opinion: “The sacrament of matrimony can be regarded in two ways: first, in the making, and then in its permanent state. For it is a sacrament like that of the Eucharist, which not only when it is being conferred, but also while it remains, is a sacrament; for as long as the married parties are alive, so long is their union a sacrament of Christ and the Church”⁴.

Pius XI, in *Casti Connubii*, quotes this passage from Bellarmine⁵. John Paul II, in *Familiaris Consortio*, says: «The gift of Jesus Christ is not exhausted in the actual celebration of the sacrament of marriage, but rather accompanies the married couple throughout their lives. This fact is explicitly recalled by the Second Vatican Council when it says that Jesus Christ “abides with them so that, just as he loved the Church and handed himself over on her behalf, the spouses may love each other with perpetual fidelity through mutual self-bestowal” (*Gaudium et Spes*, no. 48.)...»⁶.

Therefore, according to this opinion⁷, it is not consent alone, not just the act of marrying, but the conjugal bond too — the married state — that is a sacrament, a sign and cause of grace.

It may be objected that the term “permanent sacrament” is improperly applied to matrimony⁸. More acceptably, one could place it among what may be called *consecratory* sacraments. This thesis, already suggested by theologians such as Scheeben, Karl

³ «Actus exteriores et verba exprimentia consensum directe faciunt nexum quendam, qui est sacramentum matrimonii; et huiusmodi nexus ex virtute divinae institutionis dispositive operatur ad gratiam» (*Suppl.* q. 42, art. 3 ad 2).

⁴ *De Sacramento Matrimonii*, cap. 6; Thomas Sánchez holds the same: *De sancto matrimonii sacramento*, (Lugduni 1739), lib. II, disp. V, p. 121, n. 7.

⁵ AAS 22 (1930) 583.

⁶ *Familiaris Consortio*, no. 56.

⁷ One which Piero Barberi holds to be as the common opinion today: cf. *La celebrazione del matrimonio cristiano*, Rome 1982, pp. 26ss.

⁸ As it is no doubt to Baptism, Confirmation or Order: cf. E. BOISSARD, *Questions théologiques sur le mariage*, Paris 1948, p. 66.

Adam or Dietrich von Hildebrand, was clearly, though qualifiedly, proposed in *Casti connubii* where Pius XI, having stated that spouses are “strengthened, sanctified and in a manner *consecrated*” by ‘the sacrament of matrimony, went on to say that «as St. Augustine teaches, just as by Baptism and Holy Orders a man is set aside and assisted either for the duties of Christian life or for the priestly office and is never deprived of their sacramental aid, almost in the same way (although not by a sacramental character), the faithful once joined by marriage ties can never be deprived of the help and the binding force of the sacrament»⁹.

Recent magisterium strengthens this view. The Second Vatican Council says: «Christian spouses have a special sacrament by which they are fortified and receive a kind of consecration in the duties and dignity of their state. By virtue of this sacrament, as spouses fulfill their conjugal and family obligations, they are penetrated with the Spirit of Christ, who fills their whole lives with faith, hope and charity. Thus they increasingly advance towards their own perfection, as well as towards their mutual sanctification, and hence contribute jointly to the glory of God»¹⁰. The new *Catechism of the Catholic Church* quotes this passage in putting Matrimony alongside Order as involving a “particular consecration” (no. 1535). Canon 1134 of the 1983 Code of Canon Law says: «in christian marriage the spouses are by a special sacrament strengthened and, as it were, consecrated for the duties and the dignity of their state».

A “continuing” right to sacramental graces derives from certain sacraments whose effect is to constitute a person in a state of life: the state of a Christian, of a priest, of a married person. Matrimony is like Order, in that by it a person enters on a new state. Yet it is also singularly different, in that while there is no natural unsacramental priesthood to which the sacramental priesthood corresponds or on which it is based, there is a natural matrimonial covenant; and it is this precisely which is sacramentalized. Matrimony is unique among the sacraments, in that only in it is a natural reality itself

⁹ AAS 22 (1930) 555; cf. G. BALDANZA, *La grazia matrimoniale nell'Enciclica "Casti connubii"*, «Ephemerides Liturgicae» 99 (1985), pp. 43-46.

¹⁰ *Gaudium et Spes*, no. 48.

raised to the permanent dignity of a sacrament¹¹. This natural reality, which is at the basis of the sacrament, is the covenant between the spouses; it is, in other words, the natural marital relationship which is sacramentalized.

The “transient” concept, which would place the sacrament just in the exchange of consent, seems less than satisfactory. The parallel with the Eucharist can help. In the Eucharist, the words of consecration can be called “sacramental words” — in the sense that they give rise to the sacrament; but these words are not *the* Sacrament. The Sacrament remains after the words by which it is effected have passed. The words of matrimonial consent can similarly be described as sacramental words: by which the sacrament itself, which remains, is constituted¹². And this sacrament also remains even after the moment of consent has passed (and even if consent were subsequently withdrawn).

II. Signification and efficacy

There are good reasons today to consider that a re-focus and development of ideas about the working of sacramental grace in marriage are in order. It is natural that liturgical reflection, while respecting the essential substance of each sacrament as instituted by Christ, should pay special attention to modes of perfecting the symbolic rites, so that they express and intensify faith-filled celebration by the worshipping people. Theological and ascetical reflection, however, center more on the ultimate purpose of each sacrament, its sanctifying effect¹³. For sacramental theology what is most important is that a sacrament is an effective symbol even more than a symbolic action; it effects what it signifies.

So, dogmatic treatises on the Eucharist reflect on its value — for the individual and the community — in bringing about a real participation in Christ’s life and sacrifice; in effecting conformation to Christ. This is generally true of theological reflection on the other

¹¹ «Marriage is the only one of the sacraments which transforms a human institution into an instrument of divine action»: J. LECLERCO, *Le mariage Chrétien*, Paris 1950, p. 32.

¹² Both examples naturally presume that the words are accompanied by the necessary intention.

¹³ Cf. St. Thomas’ dictum that a sacrament «est signum rei sacrae in quantum est sanctificans hominem» (III, q. 60, art. 2).

sacraments; dwelling more on what each does and effects than on what it signifies. But, peculiarly, this has not been the case with the sacrament of matrimony.

Theological reflection on the sacramentality of marriage has centered almost exclusively on its sign-function — christian matrimony as a signifying a great supernatural reality (union of Christ and the Church) — and has largely neglected investigation of its effect on the recipients.

If it is true then that theological reflection on the sacrament of matrimony has lagged behind consideration of its moral, canonical and pastoral aspects¹⁴, a development would seem to be called for. To my mind it should seek above all to correct the imbalance just noted: the much greater attention given to the signifying role of the sacrament than to its sanctifying effect; and the limited analysis in practice which has been made of the relation between the two.

In the case of the other sacraments, the sign aspect is related very directly, though in clear subordination, to the sanctifying effect. The *res sacra* of which the sacrament is a sign, is not only contained in the sacrament, but is applied by it to the recipient, with sanctifying effect. It is this effect above all which matters; the sign simply illustrates or clarifies the particular nature of the effect. So, the sign of cleansing in Baptism, or that of nourishing or of a common meal in the reception of the Eucharist, serves to illustrate to the human understanding the mode of sanctification that takes place in the individual and among the community.

With marriage, as we have said, it has been different. The sign aspect — the union of husband and wife representing the union of Christ and his Church — has tended to occupy theological reflection, while the sanctifying effect has been given rather scant attention. The mainstream of Catholic thought has always resisted theses (such as expounded by Durandus), holding that matrimony is different to the other sacraments, being a sign without sanctifying efficacy¹⁵. Nevertheless that same mainstream theology has made

¹⁴ Cf. BARBERI, *op. cit.*, pp. 6ss.

¹⁵ E.g. «Quamvis aliter sit in hoc sacramento et in aliis sacramentis: nam in aliis res sacra cuius est signum non solum est significata, sed et contenta; in matrimonio autem res sacra cuius est signum est solum significata et non contenta»: DURANDUS OF SAINT POURÇAIN († 1334); *Super quattuor Sententiarum*, lib. IV, q. III, art. 1.

only very tentative approaches in suggesting in what way the *res sacra* sanctifies the spouses. Bellarmine, who severely criticizes Durandus's view, is one of those who pays most attention to the grace specifically contained in this sacrament. He too however relates these graces to the objective (could we say "static"?) holiness of what is signified by married union, rather than to the subjective holiness progressively and dynamically achieved by the living out of married life itself. With reference to Ephesians 5, he dwells on the demonstrative meaning and goes on: «Marriage could not signify that [the union of Christ and the Church], unless between husband and wife, over and beyond the civil contract, there were also a spiritual union of souls... If God joins man and woman for this purpose, that by their spiritual union they should signify the spiritual union of Christ and the Church, he then doubtlessly gives them the grace without which they could not achieve that spiritual union»¹⁶.

It may well be that theologians, unaccustomed — at least until our days — to regard marriage as involving a specific call to holiness, have passed too lightly over matrimony as a *sacrament of sanctification*¹⁷. It does seem that there is an imbalance here calling for correction, above all in the light of the Vatican II teaching on the universal call to holiness, to the holiness of married people no less than of other Christians¹⁸.

If we turn to Scripture, I think we can find support for this view precisely in Ephesians 5:21-33. The exegesis of this passage has tended to dwell on the pauline presentation of the sign aspect of matrimony — image of the loving relationship and union between Christ and his Church. It has perhaps not given sufficient attention

¹⁶ «Non potest autem coniugium id significare, nisi inter virum et uxorem praeter civile contractum, sit etiam unio spiritualis animorum... Quod si Deus virum et foeminam coniungit ad hunc finem, ut spirituali sua unione, unionem spiritualem Christi et Ecclesiae significant, sine dubio gratiam illis largitur, sine qua spiritualem illam unionem non habent»: *De Matrimonio sacramento*, cap. II, p. 500.

¹⁷ St. Thomas, in affirming that matrimony «minimum habet de spiritualitate» (III, q. 65, art. 2 ad 1), is not denying its sanctifying effect (on the contrary), but simply giving a reason why it is generally listed last among the sacraments.

¹⁸ Cf. along with *Lumen Gentium*, Ch. V (nos. 39-42), *Gaudium et Spes* (nos. 48ss). Blessed JOSEMARÍA ESCRIVÁ, a precursor of Vatican II in so many ways, was particularly such in this point. See his "Marriage, a Christian Vocation", in *Christ is Passing By*, pp. 43-53. Cf. also: C. BURKE, "Love and the Family in today's World", *Homiletic and Pastoral Review*, March 1995, pp. 26-28.

however to the fact that this truth is presented by Paul in a preeminently practical context, where his main concern is pastoral exhortation and catechesis. Paul's teaching that marriage signifies the union of Christ and his Church appears as a *consequence* of his reflections on the conjugal call to mutual love, sacrifice and fidelity. «Husbands, love your wives, as Christ loved the church... Even so husbands should love their wives... For this reason a man shall leave his father and mother and be joined to his wife, and the two shall become one. This is a great mystery, and I mean in reference to Christ and the church; however, let each one of you love his wife as himself, and let the wife see that she respects her husband» (vv. 25; 31-33).

In this passage, Paul clearly sees the husband as figuring Christ, and the wife, the Church. Perhaps the subordination which this might be taken to imply has been overstressed, and insufficient attention given to the pauline comment about «no one hating his own flesh» (cf. Eph 5:28-29), underlying which one can find the idea that marital love is intended to be in some way a purified form of self-love. Christ is really the model for *both* spouses. In quoting Ephesians 5:21 «Be subject to one another out of reverence for Christ», the new Catechism (no. 1642) applies it to the married relationship without any distinction¹⁹.

Paul in any case is drawing attention not just to the significance of the sacrament of marriage, but also to its sanctifying power, to its efficacy. It seems not only legitimate but obligatory to read into Paul's exhortations to married love and union, a promise that the conjugal covenant confers special graces, sacramental graces, for this end. The balance of Paul's thought would seem to be: a) the *signifying* aspect of matrimony as a sacrament is that conjugal union images Christ's love for his Church; b) the *sanctifying* aspect is that,

¹⁹ One finds at times slight hints at this in scholastic writing; e.g. Gulliermus van der Linden (1525-1588): «Proinde illum in mutuam corporum copulationem consensus, qui et matrimonium efficit, et est sacramentum, ita semel divino constringit animorum nexu, ut se mutuam quasi suam quisque carnem amet, ut alter superstitute altero, coniugem alium non desideret quod sane non naturali sed coelesti efficitur amore. Neuter denique in universis matrimonii sive actibus sive officiis spectet aliud, quam Christum Dominum, quae copulationem ecclesiae, utque duo sint ipsi in carne una, sicuti Christus cum sua sponsa corpus facit unum» *Panoplia Evangelica* (Paris, 1564), lib. IV, cap. XCIV.

in loving one another with the help of sacramental grace, spouses become conformed to Christ in the generous dedication of his love. Thus both aspects are stressed²⁰. St. Thomas, it will be remembered, rejected the opinion of those who saw *only* the sign aspect of matrimony, and denied its efficacy in causing grace²¹.

The particular suitability of marriage having been raised to the dignity of a sacrament is not so evident if one makes its «raison d'être» that of imaging Christ's sacrificial love for his Church; one could argue that this imaging is better done in the Eucharist. It is more from the angle of its efficacy than of its signification that the unique importance of the sacramentality of marriage appears. The special fittingness of marriage being a sacrament is seen in how it is directed to sanctifying the highest form of human community; conferring grace so that the fruitful union of the sexes, made in the trinitarian image of God, can infuse supernatural love into the conjugal and family relationship between Christians.

Along the same lines we can note that while all the sacraments are sacraments of union, Eucharist and Matrimony are specially so. The Eucharist makes each individual one with Christ; Matrimony makes two individuals one with one another, identifying them at same time with Christ. The love and union of persons is the whole scope and purpose of existence; its paragon is in the Blessed Trinity. Christ comes to incorporate all of us into this loving union. But, for us, such a union can only be achieved through self-giving that entails generosity, i.e. through sacrifice. So Christ unites himself to his Church. While the priesthood also mirrors Christ's sacrificed love for his Church, Paul does not dwell on that but rather on Matrimony, the common way of Christians. He knows that love and union between married persons, is difficult, but is also saving. Surely his point is that, in the present state of mankind and in the plan of salvation, the love and union of persons must be sacrificial.

A further consideration of a very practical nature can be made here. Though the sign aspect of matrimony provides broad horizons

²⁰ It is not a question of ignoring the sign-value, nor of denying that it is the origin and key to the sanctifying effect, but of analysing the graces which this sign (and Paul's comments) indicate.

²¹ «Quidam dixerunt quod matrimonium nullo modo est causa gratiae, sed est tantum signum. Sed hoc non potest stare» *Suppl.*, q. 42, art. 3.

for theological reflection, it offers little by way of motivating the majority of christian couples in the actual living of their married lives. In these times when the renewal of married life is being so urgently sought, theology could render notable service if it dwelt more on that particular aspect of the sacrament of marriage that can easily inspire properly instructed spouses: i.e. its effect in communicating graces which enable them to live unitedly in faithful, fruitful and growing conjugal love, so as to beget Christ in each other²² and to beget children in Christ.

St. Thomas, as we have seen, clearly places the sacrament not in consent, but in the *bond* deriving from it; in other words, he places sacramentality mainly in the *in facto esse* aspect of matrimony. After *Casti connubii* most theologians came to regard this as the common opinion²³. It seems to me that the Vatican II presentation of marriage reinforces this view of the *whole* of the married covenant — marriage *in facto esse* as well as marriage *in fieri* — being sacramental. It is not just a momentary meeting of wills which matrimony as a sacrament is designed to sanctify, but a relationship, a state. The natural relationship acquires a continuing supernatural power.

III. Nature and Grace

The sacrament of Matrimony is an outstanding example of “grace perfecting nature”: ordinary realities being supernaturally transformed from within. Christian marriage does not create new obligations substantially distinct from those characterizing non-christian marriage²⁴, but simply provides the spouses with help and strength, to fulfil their natural conjugal obligations and achieve their christian goal. As Pius XI teaches in *Casti connubii*, spouses are «not fettered but adorned, not hampered but assisted by the bond of the

²² St. Bonaventure makes the point that while Christians, through the Eucharist, are each first united more to Christ, and in consequence to one another, in Matrimony, the spouses are first united more to one another, and hence to Christ: cf. *Sent. Lib. IV*, d. 26, art. 2, q. 2 (Ed. Quaracchi, vol IV, p. 668).

²³ P. PALAZZINI, *Il Sacramento del Matrimonio*, in *I Sacramenti*, Roma 1959, pp. 755-756; cf. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, München 1957, § 289.

²⁴ The obligation of sanctity, common to all Christians (cf. Mt 5:48), derives from Baptism not from marriage.

sacrament»²⁵. If pastors were to dwell more on this truth, they might be better able to dispel the prejudices which some Christians have against “sacramental” marriage. When marriage is considered as a means and source of grace, its demands are seen as positive, exhibiting such greatness of purpose as to appear worthwhile on a totally new level and in a totally new light.

Our exposition here needs to maintain a proper balance. If grace builds on nature, then we should not only stress the privilege and richness of the sacramental graces of christian marriage, but do so on the basis of a renewed appreciation of the natural goodness and attraction of marriage itself. Only then can the undoubted demands of marriage — sacramental or non-sacramental — be faced up to with optimism and determination.

Marriage is one of God’s striking gifts to mankind. Any particularised analysis of its goodness centers necessarily on three values: the exclusive character of the faithfulness which the spouses promise each other; the unbreakable nature of the bond they establish between themselves; their readiness to share together their procreative power, to beget children that will be the fruit of their union and love. Here we have the three *bona*, first enunciated by St. Augustine²⁶ in order to demonstrate the basic goodness of the institution of marriage.

The current stress on a peculiarly christian personalist philosophy is specially helpful to our analysis. The basic Gospel rule of “losing oneself so as to find oneself” is equivalently found in that axiom of Vatican II which expresses the essence of christian personalism: «man can fully discover his true self only in a sincere giving of himself»²⁷. A main natural force drawing the human person out of self-centeredness and self-isolation is to be discovered in marriage and in what can rightly be called the conjugal instinct²⁸.

Conjugal love, as well as being natural to man and woman, is the most intimate form of human relationship, with its urges, satisfactions and difficulties. Conjugal self-donation is therefore a

²⁵ AAS 22 (1930) 555.

²⁶ Cf. *De bono con.* c. 24, n. 32 (CSEL 41, 227); *De nupt. et conc.* I, c. 17, n. 19 (PL 44, 424); *De Gen. ad litt.*, lib. IX, 7, (CSEL 28, 275), etc.

²⁷ *Gaudium et Spes*, no. 24.

²⁸ An instinct that is super-added on the human level to the mere sexual instinct. Animals seek a mate. Man and woman, if they understand their own nature, seek a spouse.

great act of love —independently of the presence of feelings and sentiment or their absence. But it demands self-giving, involving a commitment that draws the person out of solitude and isolation, setting his or her life on a course of concern for another and for others, wishing them well, desiring what is “good” for them: which, according to St. Thomas, is the very essence of love²⁹.

It is natural for husband and wife to wish to deepen the love which first drew them to choose each other as spouse. While perseverance and growth in that love demand a constant effort, it would be unnatural for couples to conclude that the first onset of difficulties marks the end of love, or that the effort to maintain and strengthen it is not worthwhile. The more human sense of marriage has always seen it as involving a commitment for “better or for worse”... In the worse moments, there is therefore a natural basis on which one can evoke a call to be faithful. It is pastoral wisdom to remind people that such reactions of the “conjugal instinct” are no less natural and noble than the similar dispositions to be found in parental love or instinct. There is something deeply unnatural, and even denaturalized, in the reaction of a father or mother who calmly loses love for his or her children, or does not care if he or she is no longer being loved by them. It is equally unnatural, from the conjugal point of view, not to want to protect and revive love for one’s partner, at the first sign that it may be running into danger.

Christians, like non-Christians, marry because they are attracted by the good things it offers: love, companionship, support, a stable home, children... These are great values, to be received and to be given. But they are values that are always threatened by individual selfishness, and today in particular receive no support — rather the opposite — from the prevailing atmosphere in society. Such a life-long intimate relationship is not possible without developing an open and generous heart, which is a condition of human and supernatural charity. This, in our present state, can only be achieved with a particular help of God. The divine logic of matrimony being raised to the level of a sacrament can be perceived in reflecting on this. In marrying, Christians, perhaps without realizing it, receive

²⁹ «Amare est velle alicui bonum»: I-II, q. 26, art. 4.

graces — gifts³⁰ — to strengthen them to live marriage in the fullness of the conjugal commitment and so to achieve its true ends.

IV. The Specific Graces of Marriage

Conjugal and family self-giving appear therefore as a way of achieving union with God. In loving each other and their children, married people learn to love God. Any genuine love — response to values — leads a person to God. So the new Catechism says: «Charity upholds and purifies our human ability to love, and raises it to the supernatural perfection of divine love»³¹.

In what follows we suggest some possible specifications of the graces that this sacrament offers, without wishing to set forth their content in any depth:

— The first grace is naturally enough designed to reinforce the couple's love, so that it does not give way under the inevitable difficulties of a lifelong commitment, but is strengthened and grows with the passage of the years. «This grace proper to the sacrament of Matrimony is intended to perfect the couple's love and to strengthen their indissoluble unity. By this grace they help one another to attain holiness in their married life...»³²

— Love means loving the other as he or she is; i.e. as a real person with defects. The hardest tests of married life come when romance wanes and couples begin to discover the extent of each other's defects. The sacrament must offer special and particularly strong graces for living through such moments, learning to forgive, to ask for forgiveness, to develop the aptitude for dwelling on one's partner's positive characteristics and avoiding obsessions with those that appear negative: in a word, to keep loving one another in a truly self-sacrificial, Christ-like, way³³.

³⁰ «Sacraments are first and foremost Christ's free offer of grace. As such, they are gifts before they are choices»: SUSAN WOOD, *The Marriage of Baptized Nonbelievers: Faith, Contract, and Sacrament*, «Theological Studies» 48 (1987), p. 292.

³¹ *Catechism of the Catholic Church*, no. 1827.

³² *Ib.* 1641.

³³ «Learning to love each other with one's defects», was one of Blessed Escrivá's most constantly repeated advice to married couples; cf. C. BURKE, *Homiletic and Pastoral Review*, *op. cit.* pp. 23-24.

— One might legitimately suggest that matrimonial grace is further specified in the way it strengthens each spouse in sexual identity and donation: helping the man develop his distinctive spousal self-gift in a masculine mode and dedication, and the woman equally in feminine mode and dedication. The unity of marriage after all is not just indissoluble, nor simply interpersonal; it is intersexual. It calls for a growth in sexual identity, so threatened today by those who seem to belittle God's gift of sexual differences, character and function³⁴.

— A particular task of married love — for which the sacrament provides grace — is to purify the sexual relationship between husband and wife of the elements of selfishness and of possible exploitation which, in the present state of human nature, can affect it. The new Catechism is quite explicit about the dangers here: «This experience [of evil] makes itself felt in the relationships between man and woman. Their union has always been threatened by discord, a spirit of domination, infidelity, jealousy and conflicts that can escalate into hatred and separation...» (no. 1606). «According to faith the disorder we notice so painfully does not stem from the *nature* of man and woman, nor from the nature of their relations, but from *sin*. As a break with God, the first sin had for its first consequence the rupture of the original communion between man and woman. Their relations were distorted by mutual recriminations; their mutual attraction, the Creator's own gift, changed into a relationship of domination and lust...» (no. 1607).

The effect of Original Sin is to make man and woman become too immediately absorbed with the exterior physical aspects and attraction of sex, preventing them from reaching, "seeing" and understanding the inner meaning and real substance and value of sexual differences and complementarity; and especially to share in the full meaning of conjugal-sexual self-giving.

The sacrament of matrimony therefore provides special graces for living conjugal chastity. This chastity calls for a certain strength and restraint as between husband and wife, born of their vigilance as regards the tendency not to honor the mystery of their reciprocal

³⁴ Cf. the author's essay: *Sexual Identity in Marriage and Family Life*, «The Linacre Quarterly», vol. 61/3 (1994), pp. 75-86.

sexuality, and not to act according to the laws which their mind discovers in it: a tendency which is a temptation to use, and not to respect, the other. It is natural to each person to be aware of the presence of a selfish element in the realm of sexuality, just as it is natural for a married couple to want to free and purify their mutual love from the self-seeking which can be present in their intimate relations. Little is said today of conjugal chastity; and yet its absence leads to the undermining of the mutual respect which should characterize the love of the spouses, as well as of the true freedom with which their reciprocal spousal donation should be made³⁵. Marital chastity is an essential safeguard for the strength and permanence of conjugal love. But it is not likely to be attained without the help of special graces. «To heal the wounds of sin, man and woman need the help of the grace that God in his infinite mercy never refuses them. Without his help, man and woman cannot achieve the union of their lives for which God created them “in the beginning”»³⁶.

The abundance of pleasure in marital intercourse is surely meant to correspond to the joyous sense of mutual spousal surrender and possession. But if spouses allow pleasure to matter too much to them, if they act as if nothing in their mutual physical relationship calls for restraint, or as if their mutual love is in no way endangered by the element of selfishness which habitually threatens sexuality, then they are in danger of taking rather than of giving, and of so losing the sense and reality of mutual donation. Conjugal chastity will help them keep the truly personalist values of physical sexuality paramount in their minds: i.e. the reaffirmation of their conjugal gift and acceptance of one another by means of sexual intercourse which, in its sharing of open-to-life procreativity, expresses the uniqueness, totality and exclusiveness of their self-giving³⁷.

— The married couple usually and naturally become a family.

³⁵ «...that interior freedom of the gift, which of its nature is explicitly spiritual and depends on a person's interior maturity. This freedom presupposes such a capacity of directing one's sensual and emotive reactions as to make self-donation to the other possible, on the basis of mature self-possession...» JOHN PAUL II, *General Audience*, November 7, 1984: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 2 (1984), p. 1174-1175.

³⁶ *Catechism of the Catholic Church*, no. 1608.

³⁷ Cf. the author's *Covenanted Happiness*, Ignatius Press, San Francisco 1990, pp. 35-41.

Spousal love is normally meant to become parental love, and the sacrament of marriage undoubtedly offers particular graces for the unfolding of personalities, redirection of affections and acquisition of new abilities involved in this gradual and vital process, so powerfully geared to the maturing of persons.

— It is a particular mission of parents to mediate God's paternal and maternal love. The sacrament of matrimony should therefore grant spouses special graces to grow in parental identity and love; so that each learns to be a true father or mother, as the case may be. A sanctified marriage means a marriage where the partners have learned to be holy spouses and holy parents.

— From the purely natural viewpoint, the family, with its unique functions of humanizing and socializing, is rightly called the first vital cell of society. From the christian point of view, married couples with their children are called also to be a gospel leaven in the world. The sacramental graces peculiar to the married state must be designed to give powerful apostolic stimulus and strength. If a couple are not aware of these graces — if they are not often reminded of them, in pre- and post-marriage preaching and catechesis — they may fail to activate them or rely on them, and so miss a large part of the christian evangelizing mission which is so peculiarly theirs. Nothing can so contribute to bringing the world to God as the example of married couples who, in keen awareness of the graces coming to them from the specific sacrament they have received, are living their conjugal and family life in active reliance on these graces.

These are some of the graces that the sacrament of marriage offers. Theological reflection, and in particular preaching and pastoral attention, can help married couples understand the powerful way God wishes to work in their lives through this specific sacrament with its peculiar graces, in order to help them fulfill the aspirations of their natural conjugal love, being carried on by and through it both to personal growth and maturity in Christ, as well as to the realization of the evangelizing potential of their calling.

Tribunal of the Roman Rota
Palazzo della Cancelleria
00186 ROME

Pagina bianca

TOMMASO D'AQUINO E LE ORIGINI DELLO SPIRITO LAICO*

Josep-Ignasi SARANYANA

Sommario: I. *Stato dell'arte e termini della questione* - II. *Il decreto gelasiano e la sua successiva interpretazione* - III. *Tommaso d'Aquino e i suoi due trattati politici* - IV. *I rapporti tra i due poteri secondo il "De regno"* - V. *Le origini dello spirito laico* - VI. *La Bolla "Unam Sanctam"* - VII. *Considerazioni finali.*

I. Stato dell'arte e termini della questione

La manualistica ripete solitamente che il punto di partenza della dottrina politica medievale, costituita quasi completamente dai rapporti tra l'*Imperium* e il papato, è un passo di San Luca, immediatamente precedente alla Passione: «Gli apostoli dissero: Signore, ecco qui due spade. E Gesù rispose loro: Basta» (Lc 22,38). «At illi dixerunt: Domine, ecce duo gladii hic. At ille dixit eis: Satis est». Tuttavia, questo passo non appare invocato espressamente dalle due parti contendenti fino alla polemica di Enrico IV imperatore (1056-1106) con il Papa Gregorio VII (1073-1085)¹. È stato latente in tutto il dibattito per più di mezzo millennio, cioè, dalle prime polemiche alla fine del IV secolo, fino al momento critico della lotta per le investiture, nell'XI secolo.

* Conferenza tenuta presso l'Ateneo Romano della Santa Croce in occasione della Festa di San Tommaso D'Aquino, patrono della Facoltà di Teologia.

¹ Cfr. *Monumenta Germaniae Historica: Leges*, sect. IV *Constitutiones*, n. 62, p. 111.

In effetti, se si legge con attenzione l'epistola VIII del papa Gelasio I, diretta all'imperatore Anastasio, scritta nel 494, l'ipotesi sembra trovare conferma. In questa lettera, il testo di Luca fonda l'argomento centrale di una dottrina, che avrebbe configurato decisamente la scienza politica dalla dinastia carolingia fino al Basso Medio Evo, ma non è però esplicitamente invocato. In seguito, in pieno Medioevo, i migliori trattati canonistici si ispirarono al brano di Luca seguendo l'esegesi gelasiana, come hanno posto in evidenza molto bene tanto Georges de Lagarde quanto Jürgen Miethke, per citare due indiscutibili autorità in materia².

Tuttavia, la perplessità assale lo studioso che si accosta ai florilegi biblici medievali, frutto dell'insegnamento dei teologi. In tali florilegi il passo di Luca non viene interpretato politicamente, ma soltanto cristologicamente; e così, l'interpretazione prevalente nei testi dei decretisti è invece assente presso i teologi e gli esegeti. Sembra, dunque, come se la canonistica e la teologia avessero percorso strade parallele, estranee l'una all'altra. Per esempio: la *Glossa ordinaria*, che proviene dal circolo teologico di Laón e cominciò ad essere compilata agli inizi del secolo XI, paragona le due spade di Luca ai due Testamenti, che sono sufficienti a dare testimonianza della Passione di Cristo³; e la *Catena aurea* di San Tommaso, scritta un secolo e mezzo più tardi, applica il tema delle due spade a questioni pastorali, seguendo San Cirillo, San Giovanni Crisostomo, Sant'Agostino, Sant'Ambrogio, ecc. e si conclude accogliendo anche l'esegesi della *Glossa ordinaria*⁴. Nessun riferimento, dunque, da parte dei teologi, a questioni politiche. Pietro Lombardo, che tanto avrebbe influito sull'orientamento dottrinale delle Facoltà di Teologia medievali, non commentò nemmeno il passo delle due spade.

Ricapitolando quanto detto sinora, è chiaro che l'epistola VIII del papa Gelasio I (492-496) determinò la cornice dottrinale all'in-

² Un'eccellente esposizione storica della recezione del testo gelasiano in: P. FAYNEL, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1974, II, pp. 161-226 (recezione del testo da parte dei canonisti) e pp. 226-234 (dottrina di San Tommaso circa le relazioni fra i due poteri). Faynel, parlando dell'Aquinate, allude, soltanto in una lunga nota, alla controversia sull'autenticità del *De regno*, mentre nulla dice sul fatto che sia rimasto incompiuto.

³ "Duo gladii promuntur, unus Novi, alter Veteris Testamenti, quibus adversus diaboli munimur insidias. Et dicitur: *Satis est. Duo gladii sufficiunt ad testimonium sponte passi Salvatoris*" (*Glossa ordinaria*, ad locum [PL 114, 340B]).

⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Catena aurea in quattuor Evangelia*, ed. A. Guarienti, Marietti, Roma 1953, II, in *Lucam ad locum*, pp. 290-291, n. 10.

terno della quale si sarebbero discusse le relazioni tra *imperium* e papato e — come afferma la manualistica — questa stessa epistola o, almeno, una certa esegesi della stessa, avrebbe alla fine configurato lo spirito “laico” tardomedievale che avrebbe avuto il suo apice nel secolo XIV; per spirito laico si intende, secondo la storiografia francese, una certa sottomissione del papato all’*imperium*. Sembra, dunque, che la teologia non abbia detto nulla al riguardo e che tutta l’iniziativa dottrinale sia stata a carico dei canonisti. Ecco qui il paradosso storico che intendo affrontare tra breve. Ma vediamo innanzitutto la dottrina gelasiana, che fu oggetto di dibattito per tanti secoli.

II. Il decreto gelasiano e la sua successiva interpretazione

Anche se risulterà familiare a molti, vale la pena di considerare il testo del cosiddetto “decreto gelasiano” il quale, come già detto, fa parte della epistola VIII del Papa Gelasio all’imperatore Anastasio. L’originale è conservato nella *Patrologia latina* di Jean Paul Migne⁵. Oltre a questa lettera, vale la pena ricordare anche un altro documento dello stesso papa, intitolato *De anathematis vinculo*, che si potrebbe tradurre “Il vincolo della condanna”.

Il paragrafo più significativo della epistola VIII è annunciato con alcune solenni parole, che ne costituiscono quasi la tesi centrale: «Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra (sacrata) pontificum, et regalis potestas» («Due sono, augusto imperatore, i poteri sui quali si regge questo mondo: la sacra autorità dei pontefici e il potere regale»). Tuttavia, continua l’epistola, la responsabilità del sacerdozio è maggiore, poiché deve rendere conto a Dio non solo di se stesso, ma anche dei re. Per questo, l’imperatore stesso china la testa davanti al Sommo Pontefice, anche quando l’imperatore sia a capo di tutto il genere umano⁶.

Prima di Cristo, e prefigurando il Salvatore — continua Gelasio, questa volta nel suo *De anathematis vinculo*⁷ — sono esistiti dei re che hanno avuto anche la potestà sacerdotale, come il re sacerdote Melchisedek. Il demonio ha approfittato dell’accentramento dei

⁵ Una traduzione della lettera si trova in E. GALLEGU BLANCO, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, «Revista de Occidente», Madrid 1973, p. 84.

⁶ GELASIO I, *Epistula VII*, in PL 59, 42B.

⁷ ID., *De anathematis vinculo*, in PL 59, 108C-109C.

poteri in una sola persona per deviare a proprio vantaggio il culto dovuto solo a Dio. Alcuni imperatori pagani, in effetti, pretesero per sé il culto divino. Cristo è l'unico ad essere contemporaneamente re e sacerdote; perciò, dopo l'Incarnazione, nessun imperatore osi portare il titolo di pontefice e nessun pontefice pretenda la porpora regale. Cristo, conoscendo la fragilità umana, ha stabilito che l'autorità del sacerdozio fosse bilanciata dall'autorità temporale. Perciò bisogna distinguere entrambe le potestà, di modo che ciascuna riceva l'onore che le spetta secondo il suo ordine. Gli imperatori devono rimettersi ai pontefici nelle cose che si riferiscono alla vita eterna; e i pontefici agli imperatori, in tutto ciò che concerne la vita temporale. Nessuna delle due autorità deve oltrepassare i limiti del proprio ambito e ognuna deve dedicarsi con modestia al proprio mandato. In definitiva: che una autorità non pretenda di soppiantare l'altra. Ciascuna sarà più competente quanto più si dedicherà a ciò che le compete.

Fin qui il testo gelasiano.

Cristo, dunque, aveva riunito in sé i due poteri: il potere spirituale e quello temporale, lasciandone in eredità uno al pontefice romano e l'altro all'imperatore. L'influenza del passo di San Luca è evidente nell'ispirazione della riflessione gelasiana, anche se il papa non ha citato esplicitamente il testo delle due spade.

La dichiarazione gelasiana passò in seguito, intorno all'anno 1140, nel *Decreto* di Graziano, al canone *Cum ad verum*⁸, e fu commentata da tutti i decretisti medievali. I fondamenti dottrinali del testo di Graziano erano talmente diafani ed erano in tale sintonia con l'ambiente, che acquisirono un'autorità inusitata, superando il trascorrere dei secoli. Da una parte, nel *Decretum* si contrapponeva l'ordine cristiano all'ordine pagano; si determinava poi l'autonomia del clero rispetto al potere temporale e di quest'ultimo rispetto al sacerdozio (questa sarebbe la teoria della distinzione, non del dualismo, come alcuni hanno affermato); e, infine, si dichiarava la giurisdizione universale del pontefice e i suoi diritti sovrani, rispetto ad un'analogia sovranità dell'imperatore nell'ordine temporale⁹.

⁸ *Corpus Iuris Canonici, pars prima Decreti*, dist. 96, c. 6 (ed. Friedberg, I, 339).

⁹ G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, I. *Bilan du XIIIème siècle*, Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1956³, p. 35.

Più avanti, agli inizi del XIII secolo, i decretisti stabilirono i tre principi fondamentali che dovevano regolare i rapporti tra le due potestà¹⁰. Il primo principio sosteneva che la società religiosa costituiva una società perfetta, cioè autosufficiente, diversa dalla società civile e indipendente rispetto alla società secolare in ragione dei suoi fini spirituali. Il secondo principio stabiliva la superiorità della dignità sacerdotale sull'autorità civile. Secondo il terzo principio, era consentito l'intervento della Chiesa in questioni temporali, sempre che vi fosse in gioco l'ordine spirituale. Innocenzo III, è importante ricordarlo, aveva trovato, inoltre, la giustificazione dottrinale del terzo principio, quello dell'intervento papale in ambiti temporali: la Sede Apostolica poteva intervenire in questioni temporali, non perché avesse giurisdizione diretta su tali ambiti, ma solo quando ci fosse prova di peccato in qualche affare temporale. Questi tre principi, ben affermati dall'uso canonico, costituivano un solido corpo dottrinale già nella metà del secolo XIII, quando il pontificato romano si apprestava alle grandi controversie con l'imperatore Federico II e, in seguito, con Filippo il Bello, re di Francia.

E la teologia? Anche la teologia aveva seguito lo stesso itinerario della canonistica?

III. Tommaso d'Aquino e i suoi due trattati politici

Data la sua posizione centrale nel XIII secolo e senza disdegnare gli apporti delle generazioni precedenti, il teologo Tommaso d'Aquino merita una speciale considerazione¹¹.

Tommaso d'Aquino fu a conoscenza, negli ultimi anni del suo soggiorno italiano, della *Politica* di Aristotele. Ciò significa che bisogna datare a quegli anni il *De regno*, conosciuto anche come *De regimine principum ad regem Cypri*, il suo opuscolo politico per eccellenza, uno degli "specchi dei principi" che più influenza hanno avuto nella storia. Il fondamento della datazione risiede nel fatto che l'autore mostra di conoscere la completa traduzione latina della *Po-*

¹⁰ Seguo la sistematizzazione di G. DE LAGARDE, *ibid.*, pp. 41-42.

¹¹ Cfr. J. MIETHKE, *Las ideas políticas en la Edad Media*, traduzione di F. Bertelloni, Editorial Biblos, Buenos Aires 1993, pp. 80-89.

litica aristotelica¹². Per questo Weisheipl non ha dubbi nel datare il *De regno* all'anno 1265¹³. Inoltre esso sarebbe dedicato a Ugo II di Cipro, morto nel 1267. Tuttavia, nonostante l'opinione di Weisheipl, potrebbe anche essere stato dedicato a Ugo III, morto nel 1284, dato che il titolo non specifica di quale Ugo si tratti; si sa soltanto che fu scritto per il re di Cipro. In ogni caso, il modello di principe proposto a Ugo sembra sia stato Luigi di Francia¹⁴.

Ancora un'altra informazione: San Tommaso d'Aquino conobbe, molto probabilmente, gli otto libri della *Politica*, anche se li commentò soltanto fino al III libro, capitolo 6 (Bekker 1280a6), il che equivale, nelle correnti edizioni, a trentaquattro *lectiones*, di cui l'ultima relativamente corta. Il resto del commento è di Pietro d'Avvergne o Alvernia (1304), maestro secolare parigino, probabile alunno dell'Angelico a Parigi, e in seguito rettore di quella Università, tra il 1296 e il 1302. Infine, conviene precisare che esiste qualche controversia sull'autenticità del *De regno*, come vedremo in seguito.

Le disquisizioni precedenti non sono pura erudizione; potrebbero spiegare perché Tommaso d'Aquino lasciò incompleti tanto il *De regno*, quanto il commento alla *Politica* di Aristotele. Se il suo lavoro fosse stato tardivo, cioè, se il commento alla *Politica* risalisse al periodo della seconda reggenza parigina, e il *De regno* fosse ancora successivo, se ne potrebbe spiegare l'incompiutezza per il sopraggiungere della morte nel 1274, dopo le sue esperienze mistiche del dicembre del 1273. Ma, se tanto l'uno come l'altro sono lavori anteriori, allora si dovrebbe pensare che ci siano state altre cause che gli abbiano fatto interrompere il lavoro. Secondo Miethke, la ragione va cercata nel fatto che Tommaso non si sia sentito in grado di portare a termine il lavoro, «perché — dice Miethke — l'evidente obbligo di trascrivere la filosofia politica aristotelica in termini adeguati alla sua epoca era un lavoro che non avrebbe potuto realizzare at-

¹² L'edizione critica del suo commento aristotelico, forse risalente al secondo soggiorno parigino, è SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII edita*. Tomus XLVIII: *Sententia libri Politicorum*, Santa Sabina (Roma) 1971.

¹³ Cfr. J.A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, EUNSA, Pamplona 1994, p. 434.

¹⁴ Cfr. J. MALMEZAT, *À propos du "De Regno": l'heureuse complicité de l'intelligence politique et de la foi chez le roi St. Louis de France, dans le pensée de saint Thomas d'Aquin*, in «Atti del IX Congresso tomistico internazionale», Pont. Accademia san Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, IV, pp. 442-450.

traverso un semplice commento»¹⁵. C'è, tuttavia, un'altra possibilità chiunque sia stato il destinatario, Ugo II o Ugo III: avrebbero potuto trattenerlo dal completare la sua impresa non solo le complesse circostanze politiche del momento, ma potrebbero averlo frenato anche alcune motivazioni dottrinali o ideologiche. Ed è proprio questo, la perplessità intellettuale di San Tommaso nelle questioni politiche, che diviene ora oggetto della mia dissertazione.

Conviene ricordare, innanzitutto, che Tommaso d'Aquino scrisse il suo "specchio dei principi" dopo aver conosciuto la *Politica* aristotelica, e che la traduzione della *Politica* avrebbe condizionato tutto il suo lavoro politologico, così come la speculazione degli autori posteriori. Evidentemente, e dopo il terzo arrivo di Aristotele, nessuno degli "specchi dei principi" altomedievali (ad esempio il *Politicus* di Giovanni di Salisbury) potrà essere paragonato agli "specchi" della seconda metà del secolo XIII e del XIV, successivi, pertanto, a Vincent de Beauvais: il peso della filosofia peripatetica comporterà un cambiamento qualitativo troppo importante perché i trattati del XII possano essere considerati omogenei e possano essere paragonati ai trattati del XIII.

Ogni medievalista sa che il prologo del commento tommasiano alla *Politica* aristotelica è uno scritto fondamentale¹⁶. Tommaso vi sviluppa, con una certa ampiezza, la sua assiomatica a proposito della scienza civile (*ciuilis scientia*), come disciplina subalterna alla filosofia della città (*philosophia de ciuitate*). La filosofia della città è, a sua volta, una scienza subalterna alla metafisica. Per Tommaso, in definitiva, lo Stato, cioè la *ciuitas*, è un *totum* che imita il *totum naturale*. Dato che la natura nel suo insieme, secondo la concezione medievale¹⁷, era un tutto perfettamente gerarchizzato¹⁸ tanto dal punto di vista entitativo, quanto per la sua disposizione e il suo ordi-

¹⁵ J. MIETHKE, *Las ideas políticas en la Edad Media*, op. cit., p. 80.

¹⁶ Prologus, en *Sententia libri Politicorum* (Ed. Leonina, pp. A69-A70). Circa l'importanza di questo prologo, cfr. A. MARTÍNEZ LORCA, *La concepción de la política en Santo Tomás*, in «Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval», Sociedad de Filosofía Nacional, Zaragoza 1992, pp. 381-387.

¹⁷ Cfr. su questo tema l'ottimo lavoro di C.S. LEWIS, *La immagine scartata: il modello della cultura medievale*, Marietti, Genova 1990.

¹⁸ «Unde omne totum perfectum in rebus naturalibus invenitur esse constitutum ex partibus diversi secundum speciem, ut homo ex carnibus, ossibus et nervis» (*Sententia libri Politicorum*, II, cap. 1 [Ed. Leonina, p. A122]).

ne, necessariamente anche la *ciuitas* doveva essere un tutto integrale. Allo stesso modo, rispetto alla *ciuitas*, anche la Chiesa visibile ha una struttura organica, come esprime stupendamente San Paolo con l'allegoria del corpo. Quindi, le relazioni tra l'*imperium* e il papato erano relazioni tra due totalità organiche.

Due totalità organiche, una di ordine naturale e l'altra di origine soprannaturale, non sono facili da armonizzare. Per riuscirci, conviene ricordare per prima cosa¹⁹, che l'analisi tommasiana dipende non solo dal corpus dionisiano, bensì anche dal corpus peripatetico, ma con importanti correzioni in entrambi i casi. Accetta, con essi, che l'ordine naturale sia organico, ma corregge i due sistemi filosofici in questioni importanti.

a) Contrariamente ad Aristotele, San Tommaso ritiene che Dio è provvidente e che, inoltre, si interessa non solo alle specie, ma anche agli specimina, cioè alle persone umane; e, di conseguenza, che le persone partecipano dell'ordine universale non come individui sottomessi alle leggi della specie, ma riferendosi direttamente a Dio. Queste due correzioni migliorano il naturalismo dello Stagirita e lo correggono in aspetti fondamentali. E, inoltre, alla gerarchia postulata da Aristotele, stabilita tra i corpi celesti e le sfere, Tommaso contrappone l'importante correttivo della libertà.

b) Quanto allo Pseudo-Dionigi, Tommaso riconosce che la gerarchia universale esprime, innanzitutto, una gradazione degli esseri; ma si intende che tale gradazione non procede per emanazione.

Di conseguenza e alla luce delle importanti correzioni che ho appena ricordato, non bisogna ingannarsi a proposito del naturalismo dell'Aquinate. San Tommaso è agli antipodi di quell'antropocentrismo del sociale che è stato denominato laicismo o "spirito laico". La sua concezione dell'ordine sociale esige imperiosamente Dio come suo termine e suo fine. E così, sebbene l'Aquinate postuli l'autonomia della città e la sua "autosufficienza", articola la città in un ordine molto più vasto, che è l'ordine della politica presa in senso lato, dove si fondano i suoi rapporti con quell'organismo soprannaturale che è la Chiesa. La fede in Dio, nella provvidenza divina, nella creazione *ex nihilo* e nella libertà umana, costituiscono alcuni pre-

¹⁹ Cfr. G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, II, *Sec-teur social de la scolastique*, Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1958², pp. 55, 60 e 85.

supposti intellettuali che richiedono una revisione approfondita tanto della sintesi peripatetica, quanto del sistema dionisiano.

Lagarde ha ricapitolato la dottrina tommasiana su questi temi, dicendo che, in riferimento al problema dei rapporti tra lo spirituale e il temporale, ognuna delle due società ha autorità all'interno del proprio ambito; e che c'è interferenza tra i due poteri ogni volta che i due ordini si incontrano²⁰. Il problema, evidentemente pratico, è quello di risolvere l'incontro delle due istanze: la città e la Chiesa. Il redattore dell'opuscolo *De regno* conosceva ed apprezzava la dottrina gelasiana, perché è evidente che l'aveva davanti mentre scriveva i capitoli 14 e 15 della prima parte²¹, ma sembra che la dottrina gelasiana non l'abbia soddisfatto completamente, perché non terminò l'opera che stava scrivendo. O forse ci sono altre ragioni per cui il *De regno* è rimasto incompleto?

IV. I rapporti tra i due poteri secondo il *De regno*

Come si sa, e per motivi di critica interna, si è dubitato molto dell'autenticità tommasiana del *De regno*. Ignatius Eschmann, ad esempio, uno dei migliori specialisti dell'opera dell'Aquinate, negò la paternità tommasiana dell'intero opuscolo, perché quest'opera contraddice il precedente insegnamento di Tommaso nel suo commento alle *Sentenze*²². Il *De regno* — sosteneva Eschmann²³ — è contaminato dalla dottrina papalista o guelfa. Tale dottrina era nata come uno sviluppo unilaterale dell'eredità gelasiana. Secondo i guelfi, ogni autorità, perfino quella dell'imperatore e quella dei re, deriva dall'autorità del Papa. Perciò, i papi possono deporre i governanti, come di fatto era successo durante la vita dell'Aquinate, quando il Concilio I di Lione (1245), su proposta di Innocenzo IV, aveva de-

²⁰ *Ibid.*, p. 83.

²¹ Cfr. E. M. PALOMAR MALDONADO, *Reflexiones sobre el capítulo 15 del libro I del "De regimine principum" de Santo Tomás de Aquino*, in «Atti del IX Congresso tomistico internazionale», *op. cit.*, IV, pp. 337-344. Sebbene il Palomar non lo fa notare, ci pare evidente che Tommaso abbia di fronte il *De anathematis vinculo*, quando commenta, come può leggersi al n. 820 della Ed. Marietti, le differenze fra l'Antico ed il Nuovo Testamento: nell'Antico, i sacerdoti erano soggetti ai re; nel Nuovo, i re sono soggetti ai sacerdoti.

²² I. ESCHMANN, *St. Thomas Aquinas on two Powers*, in «Mediaeval Studies», 20 (1958) 177-205.

²³ In questa discussione seguiremo J.A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino...*, *op. cit.*, pp. 225-231.

posto l'imperatore Federico II. I precedenti di questa azione conciliare erano rintracciabili nell'azione di Gregorio VII nei confronti dell'imperatore Enrico IV. Il papa aveva ricevuto, dunque, le due spade e ne delegava una ai governanti civili, conservando il diritto di riprendere loro tale potestà quando lo considerasse opportuno per motivi gravi.

In contrasto con la teoria guelfa o papalista vi era la dottrina ghibellina, secondo la quale ogni potere temporale viene da Dio attraverso il consenso dei governati, anche nel caso di una monarchia assoluta o del governo aristocratico. I ghibellini argomentavano, contrariamente ai guelfi, che ogni potere temporale risiede primariamente nell'imperatore o in un altro governante legittimo e che, perciò, l'autorità temporale del papa procede dal governante secolare e dipende da lui per il suo esercizio. In altre parole: anche se il papa possedeva la pienezza del potere spirituale, non poteva esercitarlo nel dominio temporale senza l'autorità e il consenso del governante. Questo punto sarà energicamente sostenuto, anni dopo, agli inizi del XIV secolo, da Marsilio da Padova nel suo *Defensor pacis*. Secondo i ghibellini, Cristo aveva le due spade e ne aveva data una al papa e una all'imperatore.

La posizione genuinamente gelasiana equidistava dalla dottrina guelfa e da quella ghibellina. In questioni temporali, aveva detto Gelasio, il *sacerdotium* è sottomesso al *regnum*; in questioni spirituali, il *regnum* è sottomesso al *sacerdotium*. Costituiva l'applicazione letterale del principio evangelico: «Date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio» (Mt 22,21). Il potere del papa era totalmente accidentale e avrebbe potuto mancare senza detrimento della sua autorità spirituale. Ma, nonostante la trasparenza del decreto gelasiano, è evidente che alcune considerazioni, forse marginali, principalmente nel *De anathematis vinculo*, potessero condurre a posizioni così contrastanti come la politica guelfa e quella ghibellina; con il paradosso, inoltre, che le due posizioni, pur essendo contraddittorie, si proclamavano entrambe legittime eredi dello spirito gelasiano, ossia, della tradizione dei Padri.

Per questo motivo Eschmann ritenne Tommaso d'Aquino guelfo o papalista nel *De regno*, e ghibellino nel resto delle sue opere, tanto nel suo commento giovanile alle *Sentenze* come in alcuni articoli della *Summa theologiae*. Dato che un autore non può con-

traddirsi in questioni tanto chiare ed evidenti, egli ne concluse che San Tommaso non può aver scritto il *De regimine principum*.

Tutti conosciamo le difficoltà della critica interna per stabilire un'ipotesi di lavoro ed il suo scarso valore probativo. Perché negare la possibilità che Tommaso d'Aquino abbia potuto cambiare radicalmente opinione "politica" lungo la sua vita, quando sono percettibili altri suoi cambiamenti in questioni di maggior rilievo? Infatti, le concezioni di Tommaso si evolsero su alcuni temi di psicologia razionale e di gnoseologia, abbandonando idee precedenti per altre che gli sembrarono più solide. Ad esempio: mitigò progressivamente il suo intellettualismo, si distanziò sempre più dalla dottrina agostiniana sull'illuminazione, si allontanò anche dalle tesi della causalità morale dei sacramenti, sfumò alcuni estremi a proposito dell'esse di Cristo, ecc. Perché, allora, non avrebbe potuto cambiare la sua concezione politica? In fin dei conti, anche due suoi fratelli, Aimone e Reginaldo, erano stati prima ghibellini e poi guelfi. Quest'ultimo, inoltre, era stato giustiziato nel 1246 per ordine di Federico II, con l'accusa di aver cospirato a Capaccio contro la vita dell'imperatore. Di conseguenza, ancora giovane domenicano, l'Aquinate dovette soffrire le contrarietà della vita politica²⁴. In pochissimi anni, pertanto, Tommaso, educato nel rispetto e nella stima dell'imperatore, protettore della famiglia degli Aquino, divenne un Tommaso deluso dalla volubilità di Federico II. Perché, dunque, non avrebbe potuto essere ghibellino da giovane, e guelfo nella sua maturità, imitando l'evoluzione dei suoi due fratelli maggiori?

Proprio la sua delusione politica potrebbe essere la causa per cui non concluse i due trattati politici, considerandosi forse inadatto a tale opera. E, forse, per questo stesso motivo, non si occupò mai espressamente dei rapporti tra i due poteri.

V. Le origini dello spirito laico

Pur distanziandosi, come ho già detto, da Aristotele in questioni di un certo rilievo, San Tommaso aveva accettato dalla filosofia peripatetica l'idea che l'ordine naturale abbia un carattere organico,

²⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 26-27.

ossia, che costituisca un tutto completo. In questo modo, l'Aquinate si inseriva nelle nuove correnti filosofiche, senza abbandonare, evidentemente, altre tradizioni altomedievali. Queste considerazioni preliminari ci portano ad una questione molto dibattuta dalla manualistica e risolta in modi assai diversi. Si tratta della discussione intorno alla nascita e allo sviluppo di ciò che si è denominato "aristotelismo eterodosso"²⁵.

Secondo Van Steenberghen, l'aristotelismo eterodosso parigino nacque tra il 1260 e il 1265. Quando San Tommaso d'Aquino terminò la sua prima reggenza parigina, nel 1259, nulla lasciava presagire la prossima crisi. Sembra, dunque, che la crisi sia stata esplosiva e folgorante, perché era già al suo apogeo quando San Bonaventura pronunciò la sua prima serie di sermoni universitari sui comandamenti, nel 1267. In ogni caso, l'inspiegabile seconda reggenza parigina dell'Aquinate, decisa con gran precipitazione alla fine del 1268, conferma che la disputa dottrinale era già un fatto, in quella data. Un indizio della gravità della situazione può essere il fatto che San Bonaventura abbia pronunciato una seconda serie di sermoni universitari sui doni dello Spirito Santo nel 1268.

Weisheipl ha posto in connessione i commenti aquiniani ad Aristotele con questa atmosfera di crisi: «l'amore di Tommaso per la gioventù, non gli permetteva di rimanere inattivo davanti ai fatti del 1269-1270. La preoccupante situazione di giovani maestri che dovevano insegnare Aristotele nelle scuole e che erano sempre esposti a cadere nell'eresia, specialmente per colpa di Averroè, non poteva essere ignorata. Per questa ragione, Tommaso considerò suo dovere nei confronti dei giovani filosofi fornire loro alcuni commenti che fossero fedeli ad Aristotele, perfino quando gli insegnamenti di quest'ultimo fossero da rifiutarsi, e liberi da errori filosofici. Sono convinto che l'Aquinate — concludeva Weisheipl — sentiva come un dovere impellente questo apostolato e si riteneva in grado di realizzarlo»²⁶.

Come si sa, gli averroisti — lasciamo da parte per il momento le discussioni terminologiche — deificavano Aristotele a tal punto che ritenevano che lo Stagirita monopolizzasse tutta la verità accessibile

²⁵ Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 323-334.

²⁶ J.A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino...*, op. cit., p. 323.

alla ragione umana; mentre Averroè era considerato, in generale, il suo migliore interprete. Averroè era “il commentatore” per antonomasia di Aristotele, titolo che Averroè aveva ricevuto già da tempo, perfino prima della querelle dottrinale dei sessanta.

La discussione più aspra girava attorno all'esegesi averroista a un passo del terzo libro del *De anima*, in cui lo Stagirita aveva descritto l'intelletto come «separabile, impassibile, senza mescolanza». Ma, tralasciando il monopsichismo averroista, la lettura di Aristotele fatta da Averroè portava ad una tale esaltazione della ragione e della sua autonomia nei confronti della fede, che non poteva non essere osservata con preoccupazione dai teologi. È indiscutibile, quale che sia l'atteggiamento del medievalista, che all'Università di Parigi si era sviluppato in quegli anni un ambiente dottrinale proclive alla separazione tra la fede e la ragione, la teologia e la filosofia, la Chiesa e l'*imperium*. Tale clima era impensabile in un contesto dottrinale dominato dall'agostinismo, più o meno trasformato dall'eredità avicenniana e avicebroniana. Era possibile, invece, in una cornice dottrinale di carattere aristotelico, soprattutto se tale aristotelismo era ricevuto dalle mani di Averroè.

Tommaso d'Aquino lo sapeva, così come lo sapevano le autorità ecclesiastiche parigine. Il famoso preambolo o esposizione di motivi delle condanne del 1277 è la dimostrazione di come la gerarchia ecclesiastica conosceva bene la radice del problema²⁷. Altra cosa molto diversa è che Étienne Tempier abbia saputo risolvere la crisi in modo più adeguato; ma questo, al momento, non ci riguarda. In definitiva, Tommaso d'Aquino conosceva la causa del problema altrettanto bene di San Bonaventura, che risiedeva da tempo nei dintorni di Parigi. Entrambi sapevano che si era scatenato un processo di lunga durata, le cui conseguenze erano allora difficili da misurare. Ma ora lasciamo l'Università di Parigi e, facendo un salto, giungiamo agli ultimi anni del XIII secolo.

VI. La Bolla *Unam Sanctam*

Il giorno 24 novembre 1294 fu eletto alla sede romana il cardinale Benedetto Gaetani, che prese il nome di Bonifacio VIII (1294-1303). Succedeva al papa Celestino V, il “papa angelico”, che aveva

²⁷ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 473.

presentato le dimissioni dieci giorni prima, dopo soltanto cinque mesi di governo. È stato detto, senza nessun fondamento storico, che Celestino V abbia profetizzato del suo successore le seguenti parole: «Intrabis ut vulpes, regnabis ut leo et morieris ut canis»²⁸. È evidente che la frase, anche se non storica, esprime con chiarezza quello che fu il pontificato di Bonifacio VIII, dopo i duri contrasti con Filippo IV il Bello, re di Francia. Ma, al di là della valutazione che possiamo fare di tali contrasti, bisogna riconoscere che durante la decade bonifaciana si configurò un nuovo ordine europeo, con il trionfo, forse ancora timido, dello "spirito laico".

Il primo conflitto tra il papa e il re sorse quando quest'ultimo, ignorando l'esenzione fiscale per gli ecclesiastici, pretese di obbligarli a contribuire al sussidio straordinario destinato alla guerra contro l'Inghilterra. Bonifacio intervenne con una Bolla, del 1296, redatta in stile inopportuno. Filippo reagì proibendo qualsiasi invio di denaro a Roma, e allora il papa diresse contro Filippo la Bolla *Ineffabilis Deus*, nella quale esponeva la tesi della supremazia pontificia sopra i monarchi, ossia, la tesi guelfa. Dopo alcuni anni di pace, nel 1301, si riaccese il conflitto, quando un tribunale civile francese giudicò e condannò il vescovo di Pamiers. Il papa avocò a sé la causa del vescovo con la bolla *Ausculata filii*, che, osteggiata da Filippo e diffusa nel regno, fomentò il clima antipapale. In tale contesto, Bonifacio VIII promulgò la celebre bolla *Unam Sanctam* del 28 novembre 1302²⁹, alla cui stesura intervenne forse Egidio Romano.

García Villoslada ha riassunto il contenuto della *Unam Sanctam* in quattro punti: 1) affermazione delle quattro note della Chiesa e confermazione del principio «extra ecclesiam nec salus nec remissio peccatorum»; 2) adozione della dottrina di Luca delle due spade (Lc 22,38): la spada spirituale è maneggiata dal sacerdote, mentre quella temporale dal principe, ma a favore del bene della Chiesa e secondo l'indicazione o il permesso del sacerdote; 3) la spada temporale deve essere subordinata alla spirituale, che le è superiore, in modo che la spirituale fondi e giudichi la potestà temporale; e 4) per la salvezza è necessario essere sottomessi al Romano pontefice.

²⁸ Si tratta di una leggenda raccolta da R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia católica*, II, *Edad Media* (800-1303), BAC, Madrid 1988², p. 563.

²⁹ I paragrafi più significativi della Bolla possono vedersi ai nn. DS 870-875

È evidente che tale dottrina si sarebbe scontrata frontalmente con un ambiente che già seguiva altre rotte, a partire dalla crisi dell'aristotelismo eterodosso parigino. Lo scontro fu molto rapido e con un epilogo sfortunato per il pontefice. Bonifacio ingiunse a Filippo IV l'accettazione della Bolla, sotto la minaccia di scomunica. Il monarca replicò tacciando il papa di eresia e spergiuro. Guglielmo di Nogaret, consigliere del re, marciò con un esercito sull'Italia e trovò il papa nella fortezza di Anagni, lo fece prigioniero e lo oltraggiò pubblicamente il 7 settembre 1303. Liberato dal popolo, il papa scomunicò il re di Francia, ma morì un mese dopo a Roma, per le conseguenze che gli aveva prodotto l'affronto subito. Il suo successore Benedetto XI, che fu papa solo per alcuni mesi, si affrettò ad annullare tutte le censure contro i francesi. E Clemente V (1305-1314), successore di Benedetto, trasferì la sede del Papato ad Avignone. Questi furono i fatti e le formulazioni canoniche. E la dottrina teologica? Qual è stata l'evoluzione dottrinale della Teologia?

VII. Considerazioni finali

Al di là della polemica e dei vari intrighi, possiamo cogliere la trama teologica e filosofica del dibattito³⁰. Secondo la bolla *Unam Sanctam*, il piano divino di salvezza si realizza nella Chiesa, depositaria della verità divina e della grazia; Cristo è il capo di quest'organismo, la cui unità mistica si esprime eternamente mediante l'unità di una sola testa, che è il sommo pontefice; nessuna realtà umana, individuale o collettiva, può santificarsi prescindendo da questa economia unitaria ed ogni distinzione di poteri deve iscriversi all'interno di questo cammino di grazia; di conseguenza, la sottomissione di ogni creatura al romano pontefice è necessaria per la salvezza. In definitiva, il sacerdozio istituisce l'autorità temporale ed essa gode di autonomia solo nell'esercizio di ciò che le è proprio, non nella sua origine né nel suo fine.

Risulta facile scoprire in queste formulazioni teologiche il substrato dionisiano che aveva stabilito una netta gerarchia discendente. Allo stesso tempo, tale dottrina si appoggiava su un'interpretazione

³⁰ Cfr. E. VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, I. *Des dels orígens al segle XV*, Herder, Barcelona 1984, pp. 600-603.

corrente, almeno tra i papalisti, del passo di Luca delle spade. Per questo motivo, l'impalcatura teorica sembrava inamovibile e intaccabile. Però, mentre Bonifacio formulava le sue tesi dottrinali nella *Unam Sanctam*, le nuove idee peripatetiche, più o meno contaminate di averroismo, circolavano già apertamente a Parigi, nonostante le censure di Étienne Tempier; e tali tesi aristoteliche disponevano i giuristi della corte francese ad un atteggiamento di resistenza e di ribellione, a favore di una autonomia del *regnum* — stavolta non *imperium* — dal *sacerdotium*.

De Lagarde ha riassunto i termini della questione con grande lucidità³¹. Fino alla fine del XIII secolo — afferma — le discussioni tra il clero e il laicato, per così dire, non avevano turbato eccessivamente i teologi, più proclivi a risolvere questioni pastorali e a rispondere alle domande dei loro contemporanei, che a riflettere su temi astratti di politica. Tommaso d'Aquino, per esempio, non si è mai posto espressamente il problema delle relazioni tra i due poteri, perché non volle o perché non poté farlo. I teologi si limitarono, lungo il secolo XIII, a raccomandare prudenza e moderazione nell'esercizio del potere. La potestà civile aveva in un certo senso, carattere sacro e si presentava come un'esigenza della natura umana. Di conseguenza, la potestà temporale poteva essere messa in rapporto con la potestà sacerdotale, dato che entrambe erano nozioni più o meno omogenee. L'analisi teologica era tributaria, in definitiva, delle dottrine organiciste aristotelica e dionisiana. La prima assimilazione del peripatetismo era stata pacifica; non aveva comportato nessun sommovimento, dato che l'ideale greco della vita cittadina, piuttosto che una difficoltà, costituiva una conferma delle prospettive intellettuali e dello stile di vita proclamati dai teologi trecentisti.

Però, quasi impercettibilmente, le cose cambiarono all'inizio del secolo XIV. De Lagarde ha segnalato i vent'anni decisivi della trasformazione. Nel 1318, in effetti, fu pubblicato il *De monarchia* di Dante, che pretendeva di essere fedele a un tomismo di taglio aristo-

³¹ Cfr. G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, II, *Secteur social de la scolastique*, op. cit., pp. 329-336.

³² Cfr. J.I. SARANYANA, *A la búsqueda de la ciencia política tomasiana. En torno al libro IV del "De regimine principum"*, in «As relações de poder no pensamento político na Baixa Idade Média», Universidade Nova de Lisboa, in corso di stampa.

telico; poco dopo apparve il *Defensor pacis* di Marsilio da Padova; infine, nel 1338, a chiusura di due decadi decisive, il *Dialogus* di Guglielmo di Ockham. In questi venti anni, i teologi — poiché in fin dei conti i tre autori citati erano teologi — pretendendo la separazione dei poteri nel senso del decreto gelasiano, produssero una “laicizzazione” della Chiesa e con questo la sottomisero al *regnum* o all’*imperium*. Il paradosso è questo: che con gli stessi argomenti degli ierocrati, quasi con le stesse citazioni bibliche e con una simile esegesi letterale, cercando una via d’uscita al clericalismo della Chiesa, finirono per laicizzare la Chiesa, sottomettendola al *regnum*. Secondo De Lagarde, la causa di tale sviamento dottrinale, appena percettibile ai protagonisti, andrebbe cercata nell’aristotelismo eterodosso, ossia, come ho già detto precedentemente, nell’aristotelismo ricevuto attraverso un averroismo radicale. In altri termini: il tentativo di liberare dal clericalismo la vita civile condusse irreversibilmente, almeno in un primo momento, ad una laicizzazione di questa vita, intendendo per “laicizzazione”, nel senso francese del termine, una sottomissione della Chiesa al *regnum*. Si è prodotto in definitiva, uno di quegli sconvolgimenti storici così difficili da predire e, d’altra parte, quasi impossibili da evitare completamente.

In conclusione voglio riprendere la questione che è rimasta irrisolta al principio. Perché, mi chiedevo all’inizio, Tommaso d’Aquino non concluse né il suo commento alla *Politica* né il suo “specchio dei principi”, intitolato *De regno* o *De regimine principum*? Alcuni anni fa³² osai sostenere che non concluse questi trattati perché non si sentì capace o non ebbe il coraggio di porsi le questioni concrete della politica del suo tempo. In fin dei conti, la politica è l’arte del possibile... e Tommaso era solo un mendicante allontanatosi dal secolo. Questa sarebbe anche l’opinione del Prof. Miethke. Ma adesso mi azzardo a formulare una nuova ipotesi di lavoro, che sottopongo alla Vs. considerazione. Forse l’Aquinato avrà lasciato incompiute le sue due opere politiche perché intravvide la crisi politologica o ecclesiologica — come Vi piaccia chiamarla — che sarebbe sopraggiunta, se si fosse lasciato che le idee girassero e seguissero il loro corso? In altri termini: Tommaso d’Aquino non potrebbe essersi accorto, passato dalla causa ghibellina alla causa guelfa, che dalla prospettiva di Aristotele si poteva arrivare soltanto ad una sottomissione del *sacerdotium* al *regnum* e non volle fare questo passo?

Evidentemente la mia domanda non ha una risposta apodittica. Solo chiedendolo direttamente all'Aquinate, potremmo conoscere i segreti della sua intelligenza. In ogni caso, oso presentare i travagli e le indecisioni di San Tommaso come un anello in più di questo lungo cammino dell'umanità cristiana alla ricerca di una giusta secolarizzazione, cioè di un'adeguata autonomia delle realtà profane. Un impegno nel quale ancora siamo immersi dopo settecento anni.

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

THE RELEVANCE OF ARISTOTELIAN-THOMISTIC CONCEPT OF NATURE TO THE CONTEMPORARY DEBATE BETWEEN SCIENCE AND THEOLOGY*

Giuseppe TANZELLA-NITTI

Sommario: I. *Introduction* - II. *The concept of nature*: 1. General remarks. 2. Nature and the specificity of the created world. 3. Nature as both matter and form. 4. Nature and final causality - III. *The relevance of the concept of nature for natural sciences*: 1. Nature, natural properties and natural laws 2. The concept of nature between creation and evolution.

I. Introduction

In the contemporary debate between science and theology, a special role is played by the interactions between physical sciences and the Christian teaching on creation. These interactions usually involve both the epistemological and the phenomenological levels. On the first level, the question is how the analysis of the sciences could be compatible with a metaphysical outlook on nature, especially when the being of nature is seen in the light of its metaphysical dependency on a personal Creator. On the second level, an all-encompassing interpretation of reality is debated in terms of a dispute between the presence of a creative project and the action of a self-explanatory, cosmic evolution, which shaped by chance the structure of our universe.

A typical question is to ask whether the epistemological status of natural laws could yield any conclusion about the necessity of a

* The present article is based on a talk given at the University of Notre Dame, Indiana, during the Second Summer Thomistic Institute, July 1994.

Creator. A realistic interpretation of those laws is usually seen more in tune with the existence of an objective rationality in nature, and so demanding a transcendental source for that rationality and order. By contrast, an idealistic view that puts the idea of a stable and ordered nature only in the subject's mental categories, seems to rule out the existence of an intelligent Creator. On the phenomenological level, the debate between creation and cosmic evolution is mainly centered on the question whether the observation of natural phenomena could reveal the presence of any final causality, and so infer the existence of a global, purposive plan.

An extensive discussion of questions like the ones mentioned above is beyond the aim of this contribution and can be found in several essays and conference proceedings related to the broad subject of science-theology dialogue¹. I wish only to underline that the philosophy of Thomas Aquinas contains a number of insights which are still able to shed light on such debates, and help to put them on the right track. A meaningful example is the relevance of the Aristotelian-thomistic concept of *nature*, understood as the operating principle inner to each entity. In this brief talk, I will mainly focus on the content of such concept as it appears in the Commentary on Book II of Aristotle's *Physics*, though passages from other works by Aquinas are considered here as well. After a short review of thomistic philosophy on this subject (Chapter II), I will turn to the analysis of physical sciences (Chapter III).

II. The concept of nature²

1. General remarks

The essentials of Aristotle's thought on the concept of nature can be found in Book II of *Physics* and in Book V of *Metaphysics*. In Chapter 4 of the latter, the Greek philosopher runs through a

¹ Cf. J. POLKINGHORNE, *One World*, SPCK, London, 1986; IDEM, *Science and Creation*, SPCK, London 1988; M. HELLER, *The World and the Word*, Pachart, Tucson 1986; G. TANZELLA-NITTI, *Questions in Science and Religious Belief*, Pachart, Tucson 1992; *Evolution and Creation*, E. McMullin ed., Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1985; *Physics, Philosophy and Theology*, R. Russell, W. Stoeger, G. Coyne, eds., Città del Vaticano 1988; *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, R. Russell, N. Murphy, C. Isham eds., Città del Vaticano 1993.

² On the concept of nature in Aquinas' natural philosophy, see also the following works: J. WEISHEIPL, *The Concept of Nature*, «The New Scholasticism» 28 (1954) 377-408,

number of different meanings of this concept³. According to the etymology of the verb φύσθαι (=to grow), the first acceptance of φύσις (=nature) is «the genesis of growing things». But nature is also used to mean «what the growing being grows from», that is, a source within the growing being. It is from this second and more general acceptance that comes the idea of nature as the source of the primary movement or change intrinsic in a *natural* entity by virtue of what it is. The concept of nature is then related with the οὐσία (=essence) of a thing. In a certain sense, every essence is a nature because the process by which a form is put in act is itself a principle of movement whose end is precisely the informed matter. In any case, nature is to be seen principally as a source of movement intrinsic in things. This is essentially the acceptance adopted in Book II of *Physics*, Chapter I, where it is stated that «nature is this principle or cause of being moved and being at rest in that in which it is primarily, in virtue of itself and not accidentally».

Aquinas' perspective on nature, of course, is enriched with his knowledge of the biblical doctrine of creation. To know that the cause of the being of creatures is a transcendent God, plenitude of Being, who created the universe *ex nihilo* at the beginning of time and drives it according to a purposeful plan, does not lead St. Thomas to a different comprehension of the Aristotelian idea of nature as the operating principle inner to each entity. It is still understood as the principle or cause of movement in that in which it is primarily, in virtue of itself and not accidentally, but the notion of creation implicitly allows him to gain an insight into the deeper link existing between the metaphysical concept of nature and the role of God the Creator. In the light of Aquinas' doctrine on creation⁴, creaturality (*creaturalitas*) has at its origin an *act of being* coupled with a specific metaphysical essence. In this way things *are* and *are something*. Because of its essence, each entity has a specific *nature*,

S. O'FLYNN BRENNAN, *Physis. The Meaning of Nature in the Aristotelian Philosophy of Nature*, «The Thomist» 24 (1961) 247-265; M.J. NICOLAS, *L'idée de nature dans la pensée de St. Thomas d'Aquin*, Téqui, Paris 1979; J.J. SANGUINETI, *La naturaleza como principio de racionalidad*, «Sapientia» 41 (1986) 55-66; J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. Complément*, Beauchesne, Paris 1993.

³ For a more detailed analysis, see S. O'FLYNN BRENNAN, *o.c.*, pp. 248-251.

⁴ Cf *Summa Theologiae*, I, qq. 44-47.

i.e. a certain way of operating and interacting according to certain fundamental properties incapable of being further grounded. Since the act of being is the most intimate act in a creature, God can operate as a transcendent agent in each entity⁵. The close relationship between nature, understood as formal actuality, and the act of being, allows God to operate through the created nature of things⁶. Moreover, Aquinas' way of understanding the order and harmony in Nature — when it is considered as a whole — is different from the Greek concept of a closed Φύσις. The source for the cosmic order is not a necessary causality which is immanent in an eternal and self-consistent universe, but the provident plan of a transcendent and free willing God, who steers *suaviter et fortiter* each thing toward its proper end⁷. Aware of the deep harmony governing the relation between God and creatures, Thomas could plainly affirm that «quidquid a Deo fit, est quodammodo naturale»⁸.

Following Aquinas' Commentary *In II liber Physicorum*, the concept of nature seems to be strongly associated with three main contents: the idea of stability and specificity, the inner rule which governs natural changes, and the idea of finality. Though Aristotle's analysis was mainly triggered by the observations of living beings, Aquinas is aware that the notion of nature can be framed within a broader context, which embraces inanimate bodies as well⁹.

⁵ «Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. (...) Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causat in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuiuslibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet Deus sit in omnibus rebus, et intime» (*Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1).

⁶ «In operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa natura operatio est etiam operatio virtutis divinae; sicut operatio instrumentalis est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quin natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem qui est inter Deum et naturam» (*De Potentia*, q. 3, a. 7, ad 3^{um}). «Quidquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturae, sed secunda et instrumentalis» (*Contra Gentes*, II, c. 21).

⁷ Cf. Wisdom 8:1.

⁸ *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 5, ad 2^{um}.

⁹ On this point see also *Summa Theologiae* I, q. 115, a. 2, resp.

2. *Nature and the specificity of the created world*

Thomas Aquinas understands the metaphysical content of nature as a cause and a form.

«Dicit ergo primo quod inter omnia entia, quaedam esse dicimus a natura; quaedam vero ab aliis causis, puta ab arte vel a casu»¹⁰.

«Factiones rerum artificialium non sunt naturales; quia licet principium materiale sit in eo quod fit, non tamen habet potentiam naturalem ad talem formam»¹¹.

For this reason, introducing his comment upon Chapter IV, Book V of Aristotle's *Metaphysics*, he will state that «though the consideration [of nature] does not seem to belong to first philosophy, but rather to natural philosophy, Aristotle nevertheless distinguishes the meaning of this word here because nature according to one of its meanings is said of every substance»¹². Thus nature is a kind of *formal specificity* that rules the behavior of each creature. *To have a nature* means to possess a specific way of being and operating as something its own, because

«nature is nothing other than a principle of motion and rest in that in which it is primarily and *per se* and not *per accidens*»¹³.

In the *Summa* it will be also stated that

«natura particularis est propria virtus activa et conservativa uniusquisque rei»¹⁴.

¹⁰ *In II liber Physicorum*, lectio 1, n. 142.

¹¹ *Ibid.*, n. 144.

¹² «Hic distinguit hoc nomen natura: cuius quidem consideratio, licet non videatur ad primum philosophum, sed magis ad naturalem pertinere, ideo tamen hic hoc nomen natura distinguitur, quia natura secundum sui quandam acceptionem de omni substantia dicitur» (*In V liber Metaphysicorum*, lectio 5, n. 808).

¹³ «Natura nihil aliud est quam principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens» *In II liber Physicorum*, lectio 1, n. 145. The English translation of Thomas' comment on Aristotle's *Physics* is always quoted from *Commentary on Aristotle's Physics*, Yale University Press, New Haven 1963.

¹⁴ *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 6.

As a result, the universe is endowed with a number of *natural* properties, qualities and laws, which determine the regular behavior of each entity, according to its own essence. All activity we observe in the world of phenomena, especially that which concerns change and movement, stems from the causality of specific natures. On the other hand, the form can be considered *as nature* because, in making the thing to be what it is, it is the metaphysical root of its specific activities and its specific tendencies to change.

It is interesting to point out that nature is seen as something intelligible, but *non demonstrable*. The existence of nature is evident in itself and it stands as a principle for knowledge, but we cannot deduce the ultimate reason why it is as it is:

«It is ridiculous for anyone to attempt to demonstrate that nature exists. For it is manifest to the senses that many things are from nature, which have in themselves the principle of their own motion.(...) The existence of nature is known *per se* insofar as natural things are manifest to the senses. But what the nature of each thing is, or what the principle of its motion is, is not manifest»¹⁵.

Contrary to Avicenna's view, Aquinas adds that the principles of nature, upon which our sensory knowledge is based, are not to be demonstrated, because they are known *per se*.

3. *Nature as both matter and form*

The metaphysical nature of an entity governs the behavior and the interaction of a creature in a twofold fashion: as a passive principle or as an active cause; thus, it may display either the character of a form or the character of matter:

«Those things which have in themselves a principle of their motion have a nature. And such are all objects of nature. For nature is a

¹⁵ «Ridiculus est quod aliquis tentet demonstrare quod natura sit, cum manifestum sit secundum sensum quod multa sunt a natura, quae habent principium sui motus in se. (...) Natura autem esse est per se notum, inquantum naturalia sunt manifesta sensui. Sed quid sit uniuscuiusque rei natura, vel quod principium motus, hoc non est manifestum» (*In II liber Physicorum*, lectio 1, n. 148).

subject insofar as it is called matter, and nature is in a subject insofar as it is called form»¹⁶.

The passive material principle puts in light the receptive aspect of nature, while the active formal principle corresponds to the formal perfection which rules the change or movement toward the completion of its proper act. A similar analysis will be offered by the *Summa*¹⁷. As we will see below, both aspects manifest the character of finality displayed by the notion of nature.

Understood as a passive potentiality with respect to the act of forms with a higher degree of perfection, the concept of nature allows that interplay between matter and form which precisely underlies the logic of any operating principle. To consider nature in the light of a potency — and remembering that it indicates a principle of movement *in virtue of itself and not accidentally* — proves useful to interpret the growing of a living creature as a change in which a new *causa formalis* can be drawn out from the potentiality of matter¹⁸. Some authors have suggested that even the notion of evolution could be interpreted in such a way; so the transformation and the material development of the different cosmic elements result to be linked to a causal action (that is the action of their natures) and not to the outcome of chance¹⁹.

Both matter and form are «nature» but each in a different way, since *form is nature more than matter is*. The relation between nature and metaphysical essence is such that nature embodies primarily the role of a form:

¹⁶ «Et dicit quod habentia naturam sunt illa quae habent in seipsis principium sui motus. Et talia sunt omnia subiecta naturae: quia natura est subiectum, secundum quod natura dicitur materia; et est in subiecto, secundum quod natura dicitur forma» (*In II liber Physicorum*, lectio 1, n. 146).

¹⁷ «Naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturae (...). Dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Uno modo, quia est a natura sicut a principio activo: sicut calefacere est naturale igni. Alio modo, secundum principium passivum, quia scilicet est in natura inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco» (*Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 5, ad 2^{um}).

¹⁸ «Et hoc est educi formam de potentia materiae absque additione alicuius extrinseci» (*De Spiritualibus creaturis*, a. 2, ad 9^{um}). Cf. also *Summa Theologiae* I, q. 45, a. 8, ad 1^{um}; *De Potentia* q. 3, a. 8, ad 11^{um}.

¹⁹ Cf. on this theme M.J. NICOLAS, *Evolution et Christianisme*, Arthème Fayard, Paris 1973, Chaps 1 and 2.

«for a thing is more properly said to be what it is when it is in act than when it exists only potentially. Form, according to which a thing is natural in act, is nature more than matter, according to which a thing is something natural in potency»²⁰.

4. *Nature and final causality*

The correspondence between nature and finality deserves here more attention. It is nothing but a feature of the strong correlation among the four Aristotelian causes, particularly the correlation existing between formal and final causes²¹. The best locus for the study of this doctrine is, again, Aquinas' commentary on the Book II of *Physics*, though passages of interest can be found elsewhere, especially in the commentary on the books of *Metaphysics*.

In the first place, the presence of finality is pointed out by the regular and stable character of nature:

«Everything which happens either happens by chance or for the sake of an end. Now those things which happen outside the intention of an end are said to happen by chance. But it is impossible for those things which happen in every instance or in most instances to happen by chance. Therefore, those things which happen in every instance or in most instances happen for the sake of an end.

Now whatever happens according to nature happen either in every instance or in most instances, as even they admitted. Therefore, whatever happens by nature happens for the sake of something»²².

²⁰ «Unumquodque magis dicitur secundum quod est in actu, quam secundum quod est in potentia. Unde forma, secundum quam aliquid est naturale in actu, est magis natura quam materia, secundum quam aliquid est naturale in potentia» (*In II liber Physicorum*, lectio 2, n. 153). A similar consideration is offered in the Commentary on *Metaphysics*: «Unde patet ex dictis, quod "primo et proprie natura dicitur substantia", idest forma rerum habentium in se principium motus in quantum huiusmodi. Materia enim dicitur esse natura, quia est formae susceptibilis» (*In V liber Metaphysicorum*, lectio 5, n. 826).

²¹ Cf. R. ALVIRA, *La noción de finalidad*, EUNSA, Pamplona 1978; J.-H. NICOLAS, *L'univers ordonné à Dieu pour Dieu*, «Revue Thomiste» 91 (1991) 357-376.

²² «Omnia quae fiunt, aut fiunt a casu, aut fiunt propter finem; quae enim accidunt praeter intentionem finis, dicuntur accidere casualiter: sed impossibile est ea quae fiunt semper vel frequenter, accidere a casu: ergo ea quae fiunt semper vel frequenter, fiunt propter aliquid. Sed omnia quae fiunt secundum naturam, fiunt vel semper vel frequenter, sicut etiam ipsi confitebantur: ergo omnia quae fiunt a natura, fiunt propter aliquid» (*In II liber Physicorum*, lectio 13, n. 256).

In the second place, nature embodies a kind of natural appetite, intrinsic to its formal essence:

«Things which happen naturally are done so that they lead to an end. Therefore they are disposed to be done in such a way that they are for the sake of an end. And thus nature seeks an end, i.e. nature has a natural disposition for an end»²³;

so that to be *according to nature* means to behave in relation to a proper end:

«For those things are said to be according to nature which are moved continuously by some intrinsic principle until they arrive at some end — not to some contingent end, and not from any principle to any end, but from a determinate principle to a determinate end. For progress is always made from the same principle to the same end, unless something impedes it»²⁴.

Nature is also compared with a sort of *art*. The good of each creature lies in fulfilling the intrinsic program it has been created for:

«Hence, it is clear that nature is nothing but a certain kind of art, i.e. the divine art, impressed upon things, by which these things are moved to a determinate end. It is as if the shipbuilder were able to give to timbers that by which they would move themselves to take the form of a ship. (...) It is clear that nature is a cause and that it acts for the sake of some thing»²⁵.

²³ «Sed ea quae fiunt naturaliter, sic aguntur quod inducuntur ad finem; ergo sic apta nata sunt agi, ut sint propter finem: et hoc est naturam appetere finem, scilicet habere aptitudinem naturalem ad finem. Unde manifestum est quod natura agit propter finem» (*ibid.*, n. 257)

²⁴ «Haec enim dicuntur esse secundum naturam, quaecumque ab aliquo principio intrinseco moventur continue, quousque perveniant ad aliquem finem; non in quodcumque contingens, neque a quocumque principio in quemcumque finem, sed a determinato principio in determinatum finem: semper enim ab eodem principio proceditur in eundem finem, nisi aliquid impediatur» (*ibid.*, lectio 14, n. 267).

²⁵ «Unde patet quod natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, quae ipsae res moventur ad finem determinatum: sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere, quod ex se ipsi moverentur ad navis formam inducendam. (...) Manifestum esse quod natura sit causa, et quod agat propter aliquid» (*In II liber Physicorum*, lectio 14, n. 268).

For instance, that inanimate bodies lack freedom does not mean that thereby they are imperfect or that the way in which they fulfil their ends is less perfect:

«Nor does the artisan deliberate insofar as he has the art, but insofar as he falls short of the certitude of the art. Hence the most certain arts do not deliberate, as the writer does not deliberate how he should form letters (...). From this it is clear that an agent does not deliberate, not because he does not act for an end, but because he has the determinate means by which he acts. Hence, since nature has the determinate means by which it acts, it does not deliberate. For nature seems to differ from art only because nature is an intrinsic principle and art is an extrinsic principle»²⁶.

In the case of natural things, their passive potency to receive a new form, according to their proper nature, involves a determinate inclination. Contrary to the material potency of entities informed by an *extrinsic* agent (as in the case of an artifact), the natural potency is *intrinsically* related to an act, and so it fulfils the role of a final appetite. For instance, when Aristotle distinguishes a violent movement from a natural one by the fact that the latter is one to which the thing was already in potency, Thomas Aquinas will respond that in natural motions things are moved to their proper acts, to which they are in potency according to their nature²⁷.

On the other hand, the primacy of form over matter is such that order and stability are properties which do not spring from the necessity of matter, but rather from the formal cause involved in the concept of nature:

«We do not say that there must be such an end because the matter is such. Rather we say conversely that since the end and the future form

²⁶ «Nec artifex deliberat in quantum habet artem, sed in quantum deficit a certitudine artis: unde artes certissimae non deliberant, sicut scriptor non deliberat quomodo debeat formare litteras. (...) Ex quo patet quod non deliberare contingit alicui agenti, non quia non agit propter finem, sed quia habet determinata media per quae agit. Unde et natura, quia habet determinata media per quae agit, propter quod non deliberat. In nullo enim alio natura ab arte videtur differre, nisi quia natura est principium intrinsecum, et ars est principium extrinsecum» (*ibid.*).

²⁷ Cf. *In liber IX Physicorum*, lectio 8; cf. also *ibid.*, lectio 9.

are such, the matter must be such. And so the necessity is placed in the matter, but the reason for the necessity is placed in the end. (...)

And one ought to determine both causes of a natural thing, i.e. both the material and the final cause, but especially the final cause, because the end is the cause of the matter, but not conversely. For the end is not such as it is because the matter is such, but rather the matter is such as it is because the end is such»²⁸.

God, the primary cause of the whole of creation, steers the universe towards its end, precisely through the action of each created nature. Quoting a famous passage from Thomas' comment on Book XII of *Metaphysics*:

«The nature of a thing whatsoever is a sort of tendency that the prime mover has inscribed in it, so aiming it toward a proper purpose. For it is clear that natural things act for a purpose — although they are not aware of this purpose — since they have received their tendency toward such purpose from the primary intelligent cause»²⁹.

God's overall plan for creation, that is, the history of the universe, is written in the formal specificity, i.e. in the nature, of each entity. Final causality operates from within, because of the intimacy of the act of being, and because nature is part of the metaphysical essence that each entity received as its own. Aquinas' universe is an ordered whole composed of parts so interrelated among themselves that that they are acting upon one another or being acted upon by one another, in a way that everything is related to something else for the good of the universe as a whole. The more one thing is ordered to God, the more it results ordered with respect to all the other creatures³⁰.

²⁸ «Non enim dicimus quod necessarium sit esse talem finem, quia materia talis est; sed potius e converso, quia finis et forma talis futura est, necesse est materia talem esse. Et sic necessitas ponitur ad materiam, sed ratio necessitatis ad finem.

(...) «Et naturalis quidem assignare debet utramque causam, scilicet materialem et finalem, sed magis finalem, quia finis est causa materiae, sed non e converso. Non enim finis est talis quia materia est talis: sed potius materia est talis quia finis est talis, ut dictum est» (*In II liber Physicorum*, lectio 15, nn. 272-273).

²⁹ «Et ipsa natura unuscuiusque est quaedam inclinatio indita ei a primo movente, ordinans in debitum finem. Et hoc patet quod res naturales agunt propter finem, licet finem non cognoscant, quia a primo intelligente assequuntur inclinationem in finem» (*In XII Metaphys.*, lectio 12, n. 2634).

³⁰ On this subject cf. J.J. SANGUINETI, *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano 1987.

Finally, when nature is considered as the complete ensemble of all that exists, its relation with God seems to be no longer that between primary and secondary causality, but that of the instrument with respect to its main agent: the whole of creation is a great instrument of God: «nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale»³¹.

III. The relevance of the concept of nature for natural sciences

In the light of the philosophy of nature outlined by Aquinas' Commentary to the *Physics*, the Aristotelian-thomistic concept of nature seems to entail two major implications for the debate between science and theology. First, it makes clear that the way in which the world depends on God does not fall into the domain of science, but it is precisely what makes the work of science possible; the concept of nature, in fact, offers a fundamental source for the intelligibility of natural phenomena. Secondly, it introduces the notion of finality in a way that does not interfere with the empirical analysis of science and could shed light on the relationship between creation and cosmic evolution.

1. Nature, natural properties and natural laws.

When expressed in terms of contemporary scientific thought, the Aristotelian-thomistic perspective is nothing but the suggestion that all natural phenomena rest upon a metaphysical substratum which gives reason of their stable properties and regular interactions. Such a substratum is something that science does not create, but receives. Science is possible because things have a nature, and things of the same nature have an identical behavior, in the same identical conditions, in different regions of space-time. Within their own method, the natural sciences do not deal with the cause or the origin of that substratum, because the necessary condition for them to have a method is precisely that that exists.

³¹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 2. «Natura est quoddam instrumentum Dei motus» (*ibid.*, q. 6, a. 1, ad 3^{um}).

The philosophical realism shared by the largest majority of scientific thought acknowledges the character of *givenness* of the fundamental properties of physical matter. The fixed physical parameters of an electron; the identical behavior of a photon in identical boundary conditions; the existence of a gravitational field which is always associated with a mass: these are all examples of properties that, insofar as they are incapable of being further grounded on ever more basic physical properties, embody a physical correspondence to the metaphysical notion of nature³². The *stability* of created natures does not mean, however, that any change in the value of physical constants or of other basic cosmic properties would be impeded; it only means that all natural phenomena must be understood in terms of an ultimate substratum of specificity, which allows the world to be precisely what it is and the way it is, and not otherwise. In the case of complex structures, they have a new and unique nature, but one in some way based on the coordinated action of the natures of their different constituent elements.

A good example of how relevant is an implicit concept of nature for the activity of science, is the reflection of many researchers on the role played by physical or chemical constants. The fundamental parameters of elementary particles, for instance, has been considered by some as a sort of *miracle*. As John Barrow recently commented,

«one feature of the elementary-particle world, which is totally unexpected when compared with our experience of everyday things, is the fact that elementary particles come in populations of universally identical particles (...). We could imagine a world in which electrons were like footballs — everyone slightly different from all the others. The result would be an unintelligible world»³³.

³² The possibility of a *bridge* between these two different, but converging approaches to the notion of nature was already pointed out by various authors: cf. R.J. CONNELL, *Matter and Becoming*, The Priory Press, Chicago 1966, espec. pp. 152-157; P. DURBIN, *Philosophy of Science: an Introduction*, McGraw Hill, New York 1968, espec. pp. 207-214; W.A. WALLACE, *The Measurements and Definition of Sensible Qualities*, «New Scholasticism» 39 (1965) 1-25.

³³ J.D. BARROW, *Theories of Everything*, Oxford University Press, Oxford 1991, p. 197.

Similar reflections were offered not only by Max Planck or Albert Einstein, whose well known epistemological realism prompted them to maintain that physical constants were something *given* in the deepest ontological sense³⁴. Even scientists as Niels Bohr or Werner Heisenberg, whose epistemological framework was notably bent towards idealism, were impressed by the stability of matter, and they considered that regularity and stability as the starting point for every scientific discourse³⁵. Bohr himself, in a dialogue reported by Heisenberg, seems to refer to a concept which recalls nearly that of a metaphysical *form*:

«But for me the starting point was the stability of matter which from the standpoint of traditional physics is a pure wonder (...). By stability I mean that the same substances always occur with the same properties, that the same crystals are formed, that the same chemical compounds arise, etc. *There is then in nature a tendency to produce specific forms* — I employ the word forms now in the most general sense — and to always reproduce anew these forms, even when they have been disturbed or destroyed»³⁶.

The uncertainties introduced by some interpretation of quantum mechanics do not change this state of things: «Although the uncertainties introduced by the quantum picture of reality are often stressed, this same quantum structure is absolutely vital for the stability, consistency, and intelligibility of the physical world»³⁷. The quantum aspects of matter, in fact, obey their own set of rules and, furthermore, quantum theory is able to explain the fixed macro-

³⁴ Cf. for instance the quotations collected by S. JAKI, *The Road of Science and the Ways to God*, The Univ. of Chicago Press, Chicago 1978, pp. 170-180 and 397.

³⁵ «One is almost scared by the simplicity and harmony of those connections which nature suddenly spreads out in front of you and for which you were not really prepared. (...) However, when one stumbles upon these very simple, great connections which are finally fixed into an axiomatic system the whole thing appears in a different light. Then our inner eye is suddenly opened to a connection which has always been there — also without us — and which is quite obviously not created by man» (W. HEISENBERG, *Der Teil und das Ganze*, Munich 1969, translated and quoted by O. PEDERSEN, *Christian Belief and the Fascination of Science*, in «Physics, Philosophy and Theology», *o.c.*, pp. 132-133).

³⁶ Words by Niels Bohr in W. HEISENBERG, *Der Teil und das Ganze*, *o.c.*, translated and quoted by E. CANTORE, *Scientific Man. The Humanistic Significance of Science*, ISH Publications, New York 1977, p. 97. The italics is ours.

³⁷ J.D. BARROW, *Theories of Everything*, *o.c.*, p. 197.

scopic properties of chemical elements. None among the milestone experiments of quantum mechanics compel the observer to deny the existence of a stable substratum of non-contradictory physical properties.

Within Aquinas' metaphysical perspective, not only the idea of natural properties becomes a realistic and intelligible concept, but also the expression *laws of nature* acquires an objective and meaningful connotation. But where does the realism of natural laws lie?

It shall be said that a realistic view of these laws does not imply that the mathematical formulations which describe the known physical processes are *in nature* as such. Nor are we obliged to think that the regularities and symmetries we observe are the *real* structure of nature in itself. Though scarcely recognized by many scientists in their philosophical essays, the point is to realize that the *nature* of an entity (part of which is, for example, the fact that a mass always attracts another mass) is not conceptually identical with the *scientific* laws we formulate to describe its phenomenology (for example, the newtonian law of gravitation or the field equations of general relativity). We can formulate and manipulate only scientific laws, which are accurate only to a certain degree and are subject to revision. Nevertheless, their knowledge and intelligibility rest on the very notion of nature, understood as an ontological substratum which makes possible those patterns of regularity and stability between natural phenomena which allow scientific laws to be discovered and expressed in a mathematical fashion. As scientific laws intend to represent reality as well as possible, the revision of their physico-mathematical form is nothing but a continuous effort to bring science closer to experimental facts. These formulations cannot reach that ontological substratum, but, nevertheless, their own *ratio* is to describe better and better the underlying regularities of nature. In this way, we can speak meaningfully of scientific progress.

This kind of asymptote shown by scientific laws is a matter of philosophy, not of mathematics. As suggested by the notion of nature offered by Aquinas in his commentary on Aristotle's *Physics*, what nature is in itself remains something not formally demonstrable, because the ultimate reason of its existence escapes the domain of science. Scientific laws can be discovered, but what nature is, can be only received.

Newton offered a good summary of this state of affairs when he said that «from the phenomena of nature we must learn which bodies attract each other, and according to which laws and in which ratios the attraction takes place, before we ask for the cause that produces it»³⁸. In other words, by the law of gravitation we are able to explain everything except what gravity is.

This philosophical framework still holds when we turn to the physics of indeterministic processes, now commonly called *chaos*. The very idea of *natural* law, recently questioned by some philosophical interpretations of chaotic processes, does not depend on the predictability of our scientific formulations. Mathematical indeterminism is not opposed to the interpretation of the stability of nature in terms of philosophical realism; it affects only the scientific formulation of these natural principles. Unpredictability does not remove the ontological substratum of formal properties of nature, since chaos implies neither the absence of definite information in the nature of things, nor the failure of regular activity in nature.

At a first glance, a philosophy of nature sensitive to the notions of order and stability could seem more in tune with those mechanistic and deterministic views of physics which have been placed in question by contemporary science. In fact, the perspectives brought about by general relativity, the results of quantum mechanics and the problems associated to the notion of complexity, pointed out the limits of previous methodologies; thus, contemporary science suggests to approach many physical systems in a non-deterministic way and in terms of their *unbroken wholeness*³⁹. But the point is that the Aristotelian-thomistic concept of nature does not match a deterministic view of physics. The rationale of this latter view was to analyze physical structures in terms of their component elements and to define them reductively, on the basis of the control we achieved over them with the help of a powerful physico-mathematical formalism. The rationale of the metaphysical concept of nature, on the contrary, is to put its source of intelligibility in the behavior of natural phenomena themselves, leaving them open to

³⁸ I. NEWTON, *Opticks*, Query no. 31.

³⁹ For a review on these changes of perspective in science, see D. BOHM, *Postmodern Science in a Postmodern World*, in «The Reenchantment of Science», D. Griffin ed., New York 1988, pp. 57-68.

the richness of their phenomenology, which is actually received and not imposed by our mechanistic formalism. The notions of order or stability are linked to nature's ontological *relative* necessity, not to its empirical determinism. Moreover, as nature is primarily meant as a form, it fosters precisely the grasping of those unifying and coordinated principles, whose role is particularly relevant for today's science.

When we move to the theological level, we see that a God who causes the nature of each thing, as well as its act of being, does not interfere with the description of the physical universe in its being and becoming. The concept of nature disentangles the question about God from the analysis of science, because it better shows that the debate between realism and idealism concerns the philosophical level, not the empirical one. The metaphysical concept of nature stands for science as a source of intelligibility, which anticipates and gives foundation to any experimental description or observation performed on the empirical level. This ontological perspective holds no matter how deep or varied the analyses of science may be, because this ontological perspective concerns a distinct formal object.

2. The concept of nature between creation and evolution

The debate between chance and finality is one of the more common topics underlying many best-sellers of popularized science. Apart from the lack of philosophical insight betrayed by many of these books, they easily endorse the commonplace view that finality should be regarded as the action of a mind which controls and steers from outside the phenomena of the physical world. Accordingly, the notion of finality is usually viewed with a feeling of suspicion by the majority of people trained in scientific work. It seems to me that Aquinas' perspective provides a way to rescue finality from the darkness and to present it in a way intelligible to the world of science.

Scientists, in fact, are better prepared to understand the action of a formal causality, as they easily recognize the objective character of givenness shown by natural laws. Now, final causality is nothing but the development of the operating aspect of formal causality, as codified in the regular nature of each entity. Once understood in this way, it is more accessible to the intellectual abstraction of

scientists, who know that «the *substance* of the universe is not only mass-energy, but also in information. A certain amount of information is coded within the structure of nature; science deals with its decoding. Each discovered law of nature is information which we have been able to read»⁴⁰. The world has purpose simply because this information exists, and it exists as something given by nature, not made by man. This is nothing but to state that *the reason* for such information, like finality, has a transcendental character. The presence of finality does not imply any constraint on the level of experimental analysis, because it remains inaccessible to the physico-mathematical formalism; the latter cannot have access to *that ultimate reason*, that which explains why nature is the way it is.

Concerning the relation between nature and finality, it is surprising to compare a quotation from Copernicus, a century earlier than Newton's discovery of the law of gravitation, with a passage quoted above from Aquinas' Commentary to the *Physics*:

«I myself think that gravity or heaviness is nothing except a certain natural appetency implanted in the parts of the universe by the divine providence of the universal artisan, in order that they should unite in their oneness and wholeness, coming together in the form of a globe»⁴¹.

«Nature is nothing but a certain kind of art, i.e. the divine art, impressed upon things, by which these things are moved to a determinate end. It is as if the shipbuilder were able to give to timbers that by which they would move themselves to take the form of a ship» (*In II Physicorum*, lectio 14, n. 268).

⁴⁰ M. HELLER, *The World and the Word*, o.c., p. 45.

⁴¹ «Equidem existimo gravitatem non aliud esse, quam appetentiam quandam naturalem partibus inditam a divina providentia opificis universorum, ut in unitate integritatemque suam sese conferant in formam globi coeuntes» (N. COPERNICUS, *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, Norimbergae 1543, Book I, Ch. 9; english translation in *The Philosophers of Science*, R. Linscott ed., New York 1947, p. 62).

Kant, who rejected the significance of teleology within the frame of his *Critique of the Pure Reason* (1781), offered a reflection similar to Copernicus' in one of his earlier works, a treatise about the origin of the solar system (1755): «God put a secret art into the forces of nature so as to enable it to fashion itself out of chaos into a perfect world system» (*Universal Natural History and Theory of the Heavens*, Univ. of Michigan Press, Ann Arbor 1969, p. 27).

Translated into contemporary language, this comparison could show how a natural property or a natural law is grasped in terms of an Aristotelian-thomistic nature, and so spontaneously associated to the notion of finality.

Evolution presupposes creation in different ways. It does so because creation causes the beginning in being for all reality, time included; moreover, creation holds in being the whole history of the universe by a continuous act. But evolution also presupposes creation because it is through creation that each entity is endowed with those specific formalities which govern its own evolution, its own history, which orders it toward its proper end. The interplay between the character of matter and the character of a form which the concept of nature includes, allows the appearance of ever more complex and rich structures. A certain nature can give rise to a nature of a higher order, when its potencies, i.e. its dispositions to higher acts, can be put in act by interaction with other natures. In this way, the nature of a tree can be put in act by the nature of a growing seed.

In conclusion, the finality contained in the Christian notion of creation is transcendent, because the purpose of the world belongs to the mind of God, who is other than the world. On the other hand, finality is so immanent in a created world, as the act of being and the formal cause are immanent in the nature of each entity. The purposeful project that the primary cause conceived for the world, however long may be the evolutionary history it should require, is achieved through the effort of all secondary causes, whose very dignity precisely consists in performing such activity. This is a further feature of that cosmic harmony, shared by all the elements of the Thomistic universe, whose greatest source of order is the ordination of everything with respect to God.

Ateneo Romano della Santa Croce
Piazza sant'Apollinare, 49
00186 ROMA

Pagina bianca

CHIESA, CARITÀ E POLITICA

Bollettino su alcune pubblicazioni recenti

Enrique COLOM

Sommario: I. *Introduzione.* II. *La responsabilità politica della Chiesa.* III. *Il problema politico dei cattolici.* IV. *La carità e la Chiesa.* V. *Il Vangelo della carità.* VI. *La carità politica.* VII. *Sintesi conclusiva.*

I. Introduzione

La lettura di cinque libri recenti su una materia abbastanza omogenea ci ha incoraggiati a scrivere questa rassegna con un doppio obiettivo: contribuire al dibattito odierno sul tema ed incitare il lettore ad andare direttamente alle fonti, giacché si tratta di opere molto utili per l'argomento in discussione.

Anche se il titolo del nostro bollettino sembra indicare un certo ordine (Chiesa, carità e politica), per motivi metodologici abbiamo iniziato con lo studio delle relazioni tra Chiesa e politica (n. II) e tra cattolici e politica (n. III). Qui verranno spiegate le basi fondamentali di questi rapporti; a livello istituzionale si mostrerà l'unione senza confusione tra religione e società, la necessità e la difficoltà di tali rapporti, i rischi che vanno evitati e le sottolineature indispensabili, le iniziative pastorali che si devono applicare, quali la formazione della coscienza, lo sviluppo delle virtù e, più genericamente, del senso morale.

Con questi fondamenti sarà più facile studiare il valore e il senso della carità nella Chiesa (nn. IV e V) e nella politica (n. VI). Se la

carità è l'anima della Chiesa e della vita dei cristiani, risulta necessario che tale virtù, appropriatamente conosciuta e praticata, sia anche il nocciolo dei rapporti tra Chiesa e politica e l'energia che impegni i cristiani nella vita sociopolitica. Alla fine (n. VII) aggiungeremo alcune riflessioni sistematiche sul tema sviluppato.

II. La responsabilità politica della Chiesa

Il primo libro di questo bollettino¹, preparato dai professori della Facoltà Teologica di Milano, studia una tematica particolarmente attuale: di fronte a un palese smarrimento della vita sociopolitica in molti paesi, e particolarmente in Italia, quale deve essere l'atteggiamento della Chiesa e dei cristiani? Così viene impostato nella presentazione: «le recenti e inedite vicende della politica italiana che investono sia il piano istituzionale sia quello della società civile e, più complessivamente, del costume sembrano presentare un grado di mutamento tale da rendere difficilmente decifrabile il passaggio verso forme nuove di convivenza civile. La denuncia del degrado politico-istituzionale, nella forma soprattutto dei partiti politici, ma anche la povertà e le carenze delle forme e dei luoghi del vivere sociale fanno pensare che il cambiamento, mentre si impone come doveroso, si apra tuttavia su di un futuro incerto»². In questo senso risulta ovvio il compito del cristiano e, almeno indirettamente, quello della Chiesa nell'impegno per una riforma sociopolitica di stampo schiettamente umano, cioè in favore di tutto l'uomo e di ogni uomo. Tuttavia il rapporto fra Chiesa e politica non sgorga dalla congiuntura attuale né dipende dalla situazione concreta di un paese e neppure da una costante storica; prima di tutto proviene dalla natura stessa della religione cattolica: fede e politica non sono ambiti né separati né sovrapposti, perciò il loro rapporto è mediato da una responsabilità che va individuata attraverso lo svolgersi della «polis».

Il prof. Casati individua cinque nodi intorno ai quali questo rapporto va ripensato: 1) Dare attenzione alla politica effettiva senza perdere la peculiarità del cristianesimo, e rispondere alla condizione di pluralismo e all'istanza democratica, innervandole della linfa di

¹ AA.VV., *La responsabilità politica della Chiesa*, Glossa, Milano 1994, pp. 120.

² L. CASATI, *Presentazione*, in *ibid.*, p. 7.

verità che scaturisce dalla fede. 2) Coniugare la rilevanza e la responsabilità civile della comunità ecclesiale con la «custodia» della differenza della fede escatologica rispetto agli stessi problemi della società. 3) Evitare il rischio del clericalismo, cioè la tendenza a predeterminare ecclesiasticamente i contenuti storici dell'azione sociale, e a volte la pretesa che essi valgano solo perché provengono dalla Chiesa; essa, piuttosto, concorre all'edificazione civile attraverso la sua peculiare missione evangelizzatrice, e proprio per il carattere pratico di tale missione i cristiani non possono fare gruppo a parte nella società. 4) Cogliere la distinzione tra fede e politica in modo tale che non sfoci in separazione, giacché entrambe riguardano il medesimo campo, cioè il bene dell'uomo, sotto differenti angolazioni; senza dimenticare, inoltre, che la fede fornisce il fondamento *meta-etico* delle esigenze politiche. 5) Rendersi conto che non si può mai dare, in nome della fede, un'astrattezza riguardo alle vicende reali, ai loro vincoli e alle loro possibilità; e, nel contempo, mostrare le implicazioni radicali delle questioni politiche, poiché queste mettono in gioco il senso e la verità del vivere e della libertà dei soggetti.

Dopo questa presentazione di Casati, il prof. Zanchi abbozza la storia dell'impegno politico dei cattolici italiani nell'ultimo secolo³: ne segnala i momenti fondamentali e suggerisce alcune osservazioni che aiutano a chiarire la responsabilità politica dei cristiani. Zanchi indica sei tappe di questo processo: dopo un'epoca di duri contrasti tra la Chiesa e la società dell'Ottocento, il pontificato di Leone XIII segnò una netta svolta maggiormente conforme alla missione evangelizzatrice della Chiesa, che consiste nella carità annunciata e praticata; si moltiplicarono le iniziative sociali dei cattolici e sorse la figura emblematica di Luigi Sturzo con un preciso programma politico, che può essere considerato una soluzione esemplare del rapporto tra fede e politica. Poi venne la parentesi del fascismo (seconda tappa), che inizialmente attirò la simpatia di molti cattolici, ma presto la reciproca diffidenza contribuì ad impedire una piena fascistizzazione del paese e a preparare la futura classe dirigente del dopoguerra. L'apporto dei cattolici alla rinascita democratica (terza tappa) si può focalizzare da parte del Magistero nel crescente spazio dato al pri-

³ G. ZANCHI, *Impegno civile dei cattolici e nascita delle istituzioni politiche in Italia*, in *ibid.*, pp. 17-68.

mato della persona e dei suoi diritti, e da parte dei politici nella figura di De Gasperi che, con una visione molto realistica della politica, riuscì ad agglomerare un grande partito che, contrariamente al pensiero di Sturzo, doveva essere il partito *dei* cattolici.

La prima fase della nuova Repubblica Italiana (quarta tappa) è rappresentata dal centrismo politico, dal forte sviluppo economico e dal massiccio processo di secolarizzazione che ha messo in crisi i valori morali; si può dire che è l'epoca in cui vanno sorgendo molti degli odierni problemi sociali, che non furono però capiti dal mondo cattolico. La tappa (quinta) del governo di centro-sinistra coincide con la contestazione giovanile, le grandi lotte sindacali, l'egemonia della cultura di sinistra e il fraintendimento (da parte di molti fedeli) del Vaticano II; d'altro canto, il partito di ispirazione cristiana continuava ad essere considerato uno strumento indispensabile per la presenza dei cattolici nella società, tuttavia in quel momento la motivazione non era più teologica quanto politico-prudenziale. Gli ultimi due decenni (tappa sesta) sono stati caratterizzati da una crisi della partitocrazia, da una logica spartitoria, da un accrescersi della corruzione, da un prevalere degli interessi particolari a scapito del bene comune e, in definitiva, da un forte degrado sociale; in questa tappa non è stato assente l'impegno cristiano: basti pensare al volontariato, alle scuole di formazione politica, ai documenti magisteriali di grande rilievo (benché scarsamente recepiti). Il prof. Zanchi conclude la sua relazione auspicando due possibili modalità di intervento in questo campo, che si collocano sul piano educativo e formativo dei fedeli: ricostruire il patrimonio dei valori che segnano il vivere quotidiano e sono in grado di offrire motivazioni esistenziali, e favorire un forte sentimento di cittadinanza che contrasti il crescente individualismo e localismo.

La *missione e figura della Chiesa nella società politica* è il tema di riflessione del prof. Giuseppe Colombo, che lo espone con la sua abituale finezza argomentativa⁴. Egli parte dall'idea che la missione della Chiesa non può essere diversa quando entra in relazione con la società politica: tale missione è quella di portare l'Evangelo a tutti gli uomini; ciò non significa soltanto l'annuncio, ma comporta il

⁴ G. COLOMBO, *Missione e figura della Chiesa nella società politica*, in *ibid.*, pp. 69-85.

prendersi cura degli uomini: è un annuncio di salvezza «praticato» attraverso la carità, che riconosce la dimensione sociopolitica come una sua componente costitutiva. Conseguentemente il «popolo di Dio» non può rinchiudersi in una propria città separata dalla città degli altri uomini, perché la Chiesa non è fine a se stessa, ma in Cristo e per Cristo, è tutta degli uomini, fra gli uomini e per gli uomini. La scoperta della storia e la presa di coscienza della responsabilità umana sul futuro, hanno motivato l'interesse della teologia per le realtà terrene, per la società e per la politica; questa costruzione del futuro è affidata a tutti gli uomini, ovviamente a ciascuno secondo le sue capacità, senza che nessuno sia esonerato; in particolare, non ne è esonerato «il popolo di Dio», in quanto la sua responsabilità caratteristica dell'evangelizzazione/carità non solo non è alternativa alla responsabilità sociopolitica, ma la comprende come una determinazione particolare, senza però esaurirla.

Dopo questa esposizione, Colombo suggerisce alcune precisazioni: il «popolo di Dio» — ed ogni suo componente — si deve impegnare a costruire la «città degli uomini», secondo le differenti culture e senza un modello predeterminato; lo deve fare insieme agli altri uomini, nella pratica della sua testimonianza cristiana, cioè testimonianza della carità, che non prescinde dalla libertà del cristiano, ma che si esercita entro le norme generali della prassi cristiana; il cristiano d'altronde non può scindersi interiormente, separando la sua responsabilità specifica nel vivere la carità dalla responsabilità comune della cura della società. Il rapporto fra la Chiesa e la società deve svilupparsi a partire da questi principi, e può portare a posizioni differenziate che, però, adempiano ad alcune condizioni: la fine del clericalismo, che procede dall'idea erronea delle «due città» (una dei cattolici, una delle altre persone); la riscoperta delle ragioni di fondo che esigono l'esistenza del vivere sociale, dello stare insieme, del condividere; l'accettazione di diversi modelli di responsabilità/missione della carità, ferma restando la compattezza nella professione della fede, nella pratica della morale e nell'osservanza della disciplina ecclesiastica, intesa per altro in coerenza con la *communio*; l'esprimere le proprie virtualità in funzione dei bisogni degli uomini, che il «popolo di Dio» ha il dovere di soddisfare nel loro oggettivo riferirsi alla redenzione di Gesù Cristo.

Il contributo del prof. Angelini, come evidenzia il suo titolo⁵, propone un insieme di criteri pratico-pastorali per i rapporti tra Chiesa e politica; tali criteri, pure suscettibili di enunciazioni generali, devono essere *applicabili* all'effettivo, ed evitare la tentazione idealistica. Questa tentazione, in linea di massima, scaturisce da due ordini di motivazioni: a) la fuga dalla libertà, che si appella ai valori (quasi sempre in modo moralistico) e tralascia la necessità di affidarsi al discernimento concreto e, in definitiva, alla coscienza e alla prudenza; b) la mania dell'incondizionato (molto legata alla precedente), che normalmente alimenta la demagogia, l'irresponsabilità e anche il qualunquismo politico. Da qui l'A. passa allo studio dei rapporti tra profezia e governo, due categorie bibliche che vanno praticate armonicamente. La profezia è per sua natura massimalista, mentre il governo deve di necessità fare i conti con il possibile; il profeta ha il compito di annunciare, di giudicare e di condannare. La forma profetica possiede il primato rispetto al governo, e ha a proprio favore ragioni di carattere storico (di fronte alla secolarizzazione) e di principio (la qualità escatologica della Buona Novella); tuttavia non è estranea ad alcuni pericoli: il rischio della demagogia, il disimpegno del cittadino, il disinteresse per progetti politici di largo respiro. Perciò è necessario impegnarsi per dare forma storica perspicua e praticabile alla città, incoraggiare la responsabilità etico-politica di ciascuno, il che è sempre possibile perché fondamentalmente si risolve in servizio; in tal senso va sottolineato lo stretto nesso che sussiste tra sfera morale e politica, tra vita personale e vita comune. Qui si sintetizza il rapporto tra profezia, governo e sapienza, che apre alla speranza: appunto il più grande male della città è quello che insidia la trasparenza del senso promettente della vita agli occhi della coscienza personale, cioè l'insidia contro la speranza per difetto di profezia e di sapienza.

Per Angelini le considerazioni precedenti vanno integrate con una più determinata analisi teologica dei tratti che qualificano il rapporto tra Chiesa e spazio politico nella presente congiuntura storica. A questo riguardo occorre una maggiore attenzione ai fattori di ordi-

⁵ G. ANGELINI, *Comunità cristiana e spazio politico: criteri di discernimento pratico-pastorale*, in *ibid.*, pp. 86-119.

ne socioculturale, e in particolare di ordine socioreligioso, che concorrono a determinare una certa crisi del cattolicesimo odierno nell'ambito della vita pubblica; tale crisi si evince dai fenomeni della secolarizzazione e della privatizzazione della fede, ma anche dal sorgere di nuovi movimenti religiosi come le sette e il neofondamentalismo, che fioriscono perché la società occidentale non dà sbocco ai bisogni di appartenenza del singolo, cioè alle esigenze di identificazione del soggetto; ciò deriva dall'inettitudine a propiziare la formazione della coscienza e quindi il discernimento della realtà. Questa precarietà delle società occidentali sotto il profilo dei referenti etici della vita comune sembra istituire nuove opportunità per la presenza della Chiesa nello spazio politico: ad esempio nell'impegno a denunciare i gravi problemi causati dal difetto di rapporto tra forme dell'oggettività sociale e forme della coscienza personale e a proporre soluzioni. È fondamentalmente nella cura pastorale ordinaria che la Chiesa diviene una presenza critica e, al contempo, di proposta all'interno della società.

III. Il problema politico dei cattolici

Il libro che ci accingiamo a commentare⁶ è un insieme di testi — già pubblicati fra l'87 e il '93 — di R. Buttiglione, che sono stati raccolti e ordinati da P. L. Pollini; soltanto il capitolo primo era finora inedito. Tale capitolo reca lo stesso titolo dell'intero volume, con l'aggiunta della determinazione *in Italia*: ci sembra, fosse anche solo per questo saggio (il più lungo del libro: pp. 7-70), che vale la pena incoraggiare la lettura di questa nuova opera di Buttiglione, che in pochi mesi ha avuto diverse ristampe. *Il problema politico dei cattolici in Italia* (cap. I) mostra un'ampia panoramica, teoretica, storica e pratica di come debba essere impostato da parte dei cattolici il loro inserimento nello spazio politico; anche se molti degli aspetti indicati si riferiscono particolarmente all'Italia, possono tuttavia essere emblematici per altre società, sia perché le idee di fondo hanno una valenza universale, sia perché i loro problemi sono simili a quelli italiani. Perciò la nostra intenzione è di sviluppare con più ampiezza l'analisi di questo primo capitolo, e dedicare pochi tratti al resto del libro.

⁶ R. BUTTIGLIONE, *Il problema politico dei cattolici. Dottrina sociale e modernità*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 357.

Buttiglione inizia fornendo un inquadramento teorico: nessun ambito della vita del cristiano si sottrae alla signoria di Cristo e quindi al vincolo di unità della Chiesa; i vescovi hanno il diritto di far sentire la loro voce anche sulle questioni temporali che sempre, pur indirettamente, toccano la vita della Chiesa; in questi casi le loro indicazioni, ammonimenti ed esortazioni si realizzano passando attraverso la coscienza e la libertà dei laici, che dai vescovi vengono orientate ma non costrette. Lo sfondo storico remoto è stato il carattere straordinario della situazione politica italiana dopo la II Guerra Mondiale; e il quadro storico prossimo mostra la diffusione di una filosofia relativistica nella situazione politica attuale. Ciò spiega la scelta dei vescovi di favorire l'unità politica dei cattolici nella Democrazia Cristiana, che ha comportato anche un prezzo pesante per la stessa Chiesa, sia per l'intrinseca difficoltà di coniugare valori ed interessi della politica concreta, che per la doppia matrice dell'espressione «democrazia cristiana», non sempre distinte con chiarezza.

Dopo di che l'A. spiega i nuovi fronti di lotta ideale e politica⁷: studia i diversi significati di «capitalismo» e di «liberalismo», per concludere che l'attuale avversario di una «politica cattolica» è il *relativismo etico*; esso non si presenta oggi necessariamente in forma di partito, ma piuttosto attraversa tutti i partiti (compresa la DC). Sembra dunque plausibile domandarsi quale potrebbe essere una forma di presenza sociale e politica dei cattolici non centrata su di un partito unico di cattolici; oppure, se rimane opportuna la scelta privilegiata per un partito unico, come dovrebbe essere tale partito. Prima di rispondere a queste domande, il prof. Buttiglione esamina gli elementi di crisi del sistema politico italiano, sia a livello internazionale che nazionale: tra i primi, per molti anni, ha primeggiato la divisione del mondo in blocchi contrapposti e l'egemonia nell'area occidentale degli Stati Uniti, con la conseguenza politica per Italia (e per altri paesi) di una sovranità limitata e la conseguenza culturale di aver recepito senza critica un'ideologia sincretistica, più preoccupata del benessere materiale che della vita buona; da ciò sono derivati il secolarismo e una certa perdita dell'ideale di cittadinanza. Tra gli elementi più tipicamente nazionali spicca il sopravvento degli interessi parti-

⁷ Benché questo *item* abbia degli spunti molto validi, a nostro avviso l'averlo impostato in senso negativo — di lotta contro — ne sminuisce l'interesse.

colari sui valori, per cui la politica si è trasformata soprattutto in una lotta per la spartizione di vantaggi privati, invece di essere un dialogo per definire linee generali al servizio del bene comune.

Ha ancora senso l'unità politica dei cattolici in Italia? In un certo senso essa è necessaria, e concretamente per quanto riguarda i valori essenziali, quali i diritti fondamentali della persona, la libertà della Chiesa e la dottrina sociale cristiana; tuttavia questi punti sono compatibili con una grande varietà di programmi di partito, e difatti esistono oggi diverse formazioni politiche in cui militano molti cattolici che non rinunciano a fare pubblica professione della loro fede. Se l'ambito dei valori è il livello primo e decisivo dell'unità politica dei cattolici, è anche vero che questo non è l'unico contenuto degli appelli dei vescovi italiani; essi hanno anche invitato a convergere in un solo partito, preoccupati di porre un argine al disfacimento morale, oltre che di sostenere l'unità nazionale in un momento difficile della storia. Come va inteso questo appello? Secondo l'A. non può essere inteso come un invito ad abdicare alle proprie responsabilità di cittadini, ma piuttosto ad esercitarle con maggiore coscienza e responsabilità: considerare con attenzione le esortazioni dei vescovi e decidere con autonoma responsabilità le scelte politiche che si collocano all'interno della morale cristiana, in sintonia con le proprie preferenze e con le realizzazioni pratiche dei programmi e dei comportamenti.

Anche se Buttiglione ammette questo pluralismo di fatto dei cattolici, il suo saggio mostra simpatia per un partito dei cattolici; certamente non gli sfuggono i danni che tale impostazione può arrecare alla Chiesa, ma egli sembra considerare che i pro siano superiori ai contro. A nostro avviso, invece, gli svantaggi sono superiori ai vantaggi, giacché è preferibile limitare al massimo le imposizioni (anche se non sono coercitive): il bene della libertà e della personale responsabilità è più fruttuoso del dirigismo in materie opinabili⁸.

L'A. si domanda poi quali siano le caratteristiche di un partito dei cattolici in Italia; esemplificando con fatti concreti degli ultimi tempi, indica che deve: a) essere un partito nuovo (non la vecchia

⁸ Sebbene si tratti di due campi molto diversi, può giovare il paragone con i sistemi economici: teoricamente un'economia pianificata può sembrare a prima vista più efficiente di un'economia libera, ma in realtà non è così.

DC), b) partire da un giudizio chiaro sulla storia del cattolicesimo politico in Italia, c) contare più sulle idee che sul numero delle tessere, d) affidare i posti a persone di provata onestà, e) ridurre il tasso di litigiosità, f) ispirarsi alla dottrina sociale della Chiesa, g) diminuire la concezione statalista e centralista della politica e h) confidare nell'autonoma capacità di iniziativa della società civile. Poi fa un *excursus* sulle cause della corruzione politica, per rigettare l'idea che si debbano al fallimento dell'etica cristiana: difatti il cattolicesimo ha perso terreno in Italia (come in altri paesi) negli ultimi decenni, e per di più nessun progetto etico l'ha sostituito. Il risultato è che si vive in una realtà senza morale, e quando le motivazioni etiche vengono meno allora il mercato non funziona e lo stato si dissolve: una società liberale irreligiosa, se ha un'ideologia diviene totalitarismo, se non ha ideologia si decompone a causa della corruzione; perciò soltanto una religione trascendente, che distingue senza separare religione e politica, è la migliore salvaguardia di un'autentica democrazia. L'ultima parte di questo contributo contiene un insieme di spunti per il programma di un partito popolare: tipo di struttura organizzativa; proposte per i giovani, per le famiglie, per i lavoratori dipendenti, per i ceti medi; superamento della crisi morale della politica, equilibrio costituzionale dei poteri, riforma dello stato e degli enti pubblici, ecc. ecc. Per far ciò «sono necessari donne e uomini liberi e forti, con il gusto dell'impresa e del rischio, disposti anche a nuotare contro corrente e a dare battaglia per convincere la gente di verità che l'opinione comune si rifiuta di riconoscere»⁹. Insomma — ci sembra in ciò di cogliere l'idea di fondo dell'A. —, occorrono persone virtuose, giacché soltanto le virtù personali saranno in grado di creare strutture sociali degne e promotrici di umanità.

Anche gli altri capitoli del libro hanno un grande interesse; tuttavia qui vi accenneremo per sommi capi. *Dottrina sociale e interpretazione del mondo contemporaneo* (cap. II) mostra la necessità di applicare la dottrina sociale cristiana per instaurare una società più umana, sia per il valore intrinseco dello stesso insegnamento sociale che per la caduta del mito modernista secondo il quale la storia, di per sé, realizza il bene; tale caduta si evince chiaramente dai fallimenti del socialismo reale e del *Welfare State*, ma anche dalle appli-

⁹ R. BUTTIGLIONE, *op. cit.*, p. 70.

cazioni di un liberismo selvaggio. *Natura, cultura e storia* (cap. III) confuta, in modo preciso, l'obiezione di a-storicità rivolta acriticamente all'insegnamento sociale della Chiesa, mostrando cosa significa la storicità umana. L'imprescindibile necessità di un'antropologia filosofica (ed anche teologica) come mediazione tra le scienze (soprattutto quelle umane), il mercato e l'etica viene sottolineata in *Etica e scienze umane* (cap. IV). Anche il cap. V (*Verso una autentica democrazia*) rileva l'importanza, come solida base della democrazia, di una vera antropologia, che sia convinta della dignità di ogni uomo e rispettosa della sua libertà.

Il cap. VI (*Dottrina economica e dottrina sociale a confronto*) e il cap. VII (*Natura e opera. Come si conciliano etica sociale e spirito imprenditoriale*) studiano, con profondità filosofica, i temi dell'economia, dello sviluppo e del lavoro per mostrare le loro leggi proprie, ma anche il bisogno di una regolazione etica: il completo relativismo morale, che affida unicamente al mercato l'espressione delle preferenze, oltre alla sua carica disumanizzante, non è in concreto praticabile; in questo senso l'imprenditore non può cercare solo la produttività, ma deve anche favorire l'integrazione delle persone in una comunità, sostenendo la loro responsabilità e la loro partecipazione. Due capitoli vertono sul rapporto tra il pensiero cattolico e la filosofia sottostante alla nozione americana di società: «*Modello americano*» e *pensiero cattolico* (cap. VIII) e *L'esperienza americana e la dottrina sociale cristiana* (cap. IX); il primo con un taglio politico e il secondo da una prospettiva economica (anche guardando gli sviluppi europeo e giapponese) sottolineano i pregi, ma anche le mancanze del modello americano, e la necessità, per un corretto sviluppo della vita politico-economica, di integrarlo con il cattolicesimo, non soltanto a livello filosofico o teologico, bensì in una sintesi vitale che verifichi in modo pratico l'incontro del temperamento americano, e più in generale del libero mercato, con la fede cattolica.

Dopo il crollo del comunismo nell'Est (cap. X) ricorda le sfide che si presentano ai cittadini, specialmente ai cristiani, nella nuova configurazione dei paesi ex-comunisti: la cultura, l'educazione, il mercato, le istituzioni politiche, ed anche le virtù sociali, quali la solidarietà, la partecipazione, l'onestà, la laboriosità, ecc. Il cap. XI, *Il conflitto e il bene comune politico*, delimita il concetto di conflitto intersoggettivo per poi enucleare le sue dimensioni politiche: si tratta

di evitare attraverso «il principio di realtà» le soluzioni del relativismo assoluto e del fondamentalismo, per trovarle nel bene comune che, di volta in volta, risulta possibile. Il cap. XII, e ultimo, studia il valore e il ruolo della *persona nella Costituzione Italiana*. In appendice sono inserite due interviste a Buttiglione e un suo dialogo con Paul Ricoeur, che reiterano alcuni concetti precedentemente indicati.

IV. La carità e la Chiesa

Quest'altro contributo della Facoltà Teologica di Milano raccoglie gli atti del convegno ivi svolto nel febbraio '93¹⁰. Nella prima relazione, il prof. G. Ambrosio¹¹ studia lo slittamento semantico del termine carità: dalla virtù al servizio sociale passando attraverso il ministero ecclesiale. Si tratta di un articolo di taglio sociologico, che spiega il fenomeno indicato e alcune delle possibili interpretazioni: messo all'inizio dell'opera, incornicia il problema senza voler dare una risposta definitiva, perciò sprona il lettore ad andare più in là per approfondire gli aspetti biblici, teologici e pratici del tema in questione. L'A. ricorda la centralità della carità nella vita cristiana, che ha bisogno per sussistere delle opere della carità; il suo ambito semantico, da virtù teologale e forma di ogni virtù, si è dilatato fino ad indicare un concreto ministero, esercitato in particolare da organismi specifici, ma riguardante la Chiesa tutta e quindi coinvolgente la sua complessa azione pastorale; un'ulteriore dilatazione avviene quando la carità esprime non solo il momento etico della vita cristiana, ma indica il servizio socio-etico della Chiesa nei confronti della società. Nell'impossibilità di essere esaustivo nel raccogliere gli eventi ecclesiali che mostrano tale slittamento, Ambrosio ne ricorda tre: i documenti del Conc. Vaticano II, i movimenti di volontariato e forse anche la stessa Caritas, e il documento della CEI *Evangelizzazione e testimonianza della carità* (1990). Poi raccoglie alcune interpretazioni concernenti le cause di tali slittamenti, cioè i fattori storico-civili e socio-religiosi che, in qualche modo, favoriscono la crescita dell'interesse per il tema della carità e la dilatazione semantica del

¹⁰ AA.VV., *La carità e la Chiesa. Virtù e ministero*, Glossa, Milano 1993, pp. 188.

¹¹ G. AMBROSIO, *La carità: virtù, ministero ecclesiale e servizio sociale*, in *ibid.*, pp. 13-31.

termine: spiega la nuova religione dell'*amore secolare* di Parsons e la *diakonia* della religione nelle società complesse di Luhmann, per finire sottolineando la rilevanza sociale e simbolica della carità nell'odierna questione sociale.

L'attuale enfasi della carità comporta certamente i rischi dell'unilateralità e della deformazione, perciò è bene riflettere sulla sua natura al fine di non smarrire, o anche solo scolorire, la bellezza della figura evangelica della carità. Ciò viene fatto con perizia dal prof. Maggioni¹²: quando si percorrono le pagine del Nuovo Testamento e anche più in generale della stessa Bibbia, ci accorgiamo che il «nucleo profondo» che sorregge e struttura le molte relazioni dell'esistenza umana è costituito dall'amore per Dio e per il prossimo. Secondo i sinottici si tratta di due direzioni dell'amore strettamente unite — mai l'una senza l'altra — e nel contempo distinte, poiché «il primo e più grande» comandamento è l'amore verso Dio, mentre l'amore del prossimo è «secondo» benché «uguale» al primo: è diversa la misura dell'amore per Dio e per il prossimo, ma non la sua natura profonda. Inoltre, la carità si trova al di sopra degli altri precetti, senza sostituire né abolire la loro importanza, bensì sorreggendoli e dando loro consistenza, senso e direzione; è un amore che si deve estendere a tutti i fratelli, specialmente — non esclusivamente — ai più «piccoli» (gli ultimi, i bisognosi) e anche ai nemici, perché è così che Dio ci ama, senza aspettare la reciprocità.

San Paolo sottolinea che lo spazio della propria libertà è la carità, il servizio, l'autodonazione, in cui culmina la pienezza della legge; l'intenzione dell'inno alla carità è di ricondurre i membri della comunità all'essenza della vita cristiana, incamminarli sulla strada della vera ricerca di Dio: l'amore non si trova tanto in quello che si fa, cioè non si identifica con l'attività caritativa, ma in come si fa, in qualcosa che sottostà, precede ed accompagna tali attività; perciò la carità, prima che un modo di fare, è un modo di essere, una spiritualità. L'A. mostra poi la ricchezza del tema negli scritti giovannei, e ne mette in risalto alcune caratteristiche: è un dono di Dio che trova in Cristo il modello e la fonte; i cristiani «rimangono» in Gesù quando si amano vicendevolmente, non a parole, ma con atteggiamenti pra-

¹² B. MAGGIONI, *L'amore del prossimo nel Nuovo Testamento*, in *ibid.*, pp. 32-59.

tici, concreti e verificabili, cioè tramite il dono e il servizio (modello della Croce), e tramite la comunione reciproca e la fraternità gioiosa (modello del dialogo trinitario). La carità diviene l'epifania di Dio, non soltanto a livello intracomunitario, ma anche nel suo versante missionario di apertura al mondo. La Chiesa si deve impegnare nell'amore, non tanto a causa dell'urgenza dei bisogni umani, bensì perché la carità costituisce per la Chiesa la sua verità più profonda.

In consonanza con questi sviluppi biblici il prof. G. Colombo¹³ ribadisce che oggi esiste un'ampia letteratura sul binomio Chiesa/carità, il cui orientamento sembra voler suggerire che solo la carità legittima la Chiesa, e correlativamente che la Chiesa trova il proprio senso soltanto se si risolve nella carità; l'A. si propone di approfondire questo binomio per verificare la realtà o meno di tale orientamento. Inizia con un breve *excursus* storico sul trattato *De Ecclesia*, per arrivare all'ecclesiologia di comunione del Vaticano II: senza identificare l'idea di comunione con quella di carità, è da rilevare che la Chiesa, in quanto popolo di Dio e fatta da persone, ha nella carità — intesa nel senso di grazia — la sua caratteristica propria e quindi costitutiva; così viene chiarito come e perché la nozione di carità e la nozione di Chiesa si trovano congiunte e non possono essere disgiunte: la carità è la scelta di vita del popolo di Dio, in quanto determina la risposta libera della persona al dono dello Spirito Santo. I contenuti di tale risposta di carità vanno inquadrati tra due poli: la fedeltà all'evento originario di Gesù e l'aderenza alla congiuntura storica, così da evitare soggettivismi ed interpretazioni «subcristologiche» che riducono la carità ad un mero desiderio di risolvere i problemi umani.

A questo punto l'A. indica due linee orientative: escludere l'idea che il «popolo di Dio» sia un popolo separato dal resto dell'umanità e che potrebbe sottrarsi alle responsabilità comuni a tutti gli uomini, e riconoscere la trascendenza del «Regno» e il carattere di non-assolutezza di ogni bene terreno. Queste premesse dovrebbero illuminare la posizione del «popolo di Dio» nell'ambito delle responsabilità sociali; in tal modo verrebbe anche superata l'idea delle «due città»¹⁴. Colombo indica alcune delle condizioni necessarie per

¹³ G. COLOMBO, *Chiesa e carità*, in *ibid.*, pp. 60-79.

¹⁴ Che, in campo sociale, ha la sua origine non in Agostino, ma piuttosto nei «due regni» di Lutero.

questo traguardo, che in parte riprende nel suo lavoro previamente commentato (vid. n. II).

Il contributo del prof. Angelini¹⁵ studia il tema proposto sotto la prospettiva pastorale: non nasconde le difficoltà, derivate anche dal basso profilo teorico di molti discorsi pastorali sul nostro argomento e dalla mancata chiarezza delle loro motivazioni. Nella prima parte del suo lavoro, l'A. realizza una breve sintesi dei fattori sociali e soprattutto teologico-pastorali che concorrono ad alimentare l'enfasi recente sulla pastorale della carità¹⁶; e conclude che c'è stata un'univoca risoluzione dell'imperativo etico cristiano nei termini dell'assunzione del bisogno altrui quale causa suprema della propria vita: il primato della carità sarebbe pertanto ridotto al puro e semplice soddisfacimento del debito del cristiano nei confronti del proprio fratello in termini di «pane» e di tutto quanto serve ai suoi bisogni terreni. La carità, però, non può rimanere a livello terreno ed orizzontale: «l'amore tra gli uomini non è alla fine possibile se non a procedere dalla confessione dell'amore preveniente di Dio. Il silenzio su tale origine trascendente dell'amore — silenzio questo che si è fatto stretto e senza smagliature nella civiltà secolare — condanna l'amore stesso a proporzionale ambiguità»¹⁷.

La radice di molti di questi equivoci si trova in un difetto di istruzione antropologica del tema e della conseguente formalizzazione concettuale. Il prof. Angelini ne cerca il rimedio mediante la distinzione fra le tre diverse forme storico-pratiche che la carità deve sempre assumere: a) quella realizzata dall'interezza della vita morale del cristiano, quale si produce attraverso la totalità dei suoi comportamenti e che si riflette nel proprio contesto civile; essa va promossa dalla Chiesa mediante la catechesi e, più in generale, mediante la formazione della coscienza morale personale; b) la carità *nella* Chiesa, nel servizio ai fratelli (fedeli) — inclusa la necessaria correzione — con il suo aspetto di testimonianza del Vangelo; c) il servizio ai poveri, ai bisognosi, sapendo che l'obiettivo della carità cristiana

¹⁵ G. ANGELINI, *La Chiesa a servizio della società?*, in *ibid.*, pp. 80-110.

¹⁶ A questo riguardo ci sembra che Angelini utilizzi un po' acriticamente testi e autori molto diversi tra di loro: Magistero preconciliare, istruzione *Libertatis conscientia*, documenti della CEI, B. Forte, P. Coda, P.M. Zulehner, A. Rizzi, che pensiamo non siano omogenei — né essi pretendono di esserlo — sul tema in questione. Tuttavia siamo d'accordo con l'A. che alcuni di essi danno piede alle sue conclusioni, con le quali ci troviamo in profonda sintonia.

¹⁷ G. ANGELINI, *op. cit.*, pp. 100-101.

non è il bisogno stesso, neppure l'asservimento dell'opera buona ad intempestivi fini pastorali: l'obiettivo è la persona del prossimo; perciò il servizio ai bisognosi non si può ridurre al volontariato od altre forme associative di carità, né diverrà superfluo attraverso idonee mediazioni sociali: sempre occorrerà il rapporto personale.

Una lunga relazione del prof. Seveso¹⁸ chiude questo libro e, in qualche senso, ne riassume alcune delle problematiche: ricorda la lievitazione odierna del tema della carità con il corrispondente pericolo di generalizzazioni, di riduzionismi e di confusionismi; l'A. sviluppa perciò un percorso di avvicinamento teso prevalentemente all'istruzione del problema: inizia con la ricostruzione dei tratti significativi dell'esperienza caritativa che, confrontandosi con le molteplici figure del bisogno, si sviluppa in forme molto svariate; poi rileva i contorni tipologici dell'azione caritativa e propone una memoria storica dei rapporti, non sempre lineari, tra Chiesa-carità-povero. In seguito mostra diversi tratti del Magistero ecclesiale sul tema in questione: ricorda brevemente alcune espressioni del Conc. Tridentino, si estende sugli insegnamenti del Conc. Vaticano II e sulle loro implicazioni e raccoglie vari documenti dell'episcopato italiano.

Dopo queste premesse Seveso imbecca il momento riflessivo, necessario per evitare il rischio ideologico, schiudere la comprensione dell'esperienza e disporre ad un'azione più efficiente. In primo luogo tratta di quei nodi critici per i quali passa l'intelligenza dell'operare caritativo: l'ambientazione civile con le sue complessità, la tematizzazione delle ragioni cristiane del servizio al povero, i rapporti tra carità e opere di carità, l'interconnessione dell'attività caritativa con gli altri momenti del ministero della Chiesa, i molteplici profili senza separatezza dell'esercizio della carità nella Chiesa¹⁹, e la figura del povero come indicatore-provocatore della carità cristiana.

¹⁸ B. SEVESO, *Il ministero della Chiesa verso il povero*, in *ibid.*, pp. 111-188.

¹⁹ L'A. parla qui, in nota 119, p. 184, del bisogno della «carità politica», ed indica: «ma sviluppo delle intrinseche risonanze politiche dell'azione "caritativa" e cura per una gestione della politica nel segno della "carità" configurano percorsi distinti, che non è conveniente confondere». Siamo d'accordo sulla necessità di distinguere teoricamente questi due percorsi; tuttavia ci sembra anche necessario sottolineare la loro armonia e la necessità di unirli praticamente: soltanto chi è capace di intuire e di vivere i derivati politici della carità sarà anche in grado di impostare e di esercitare la vita politica come donazione e servizio disinteressati: vedi *infra* quanto diremo al n. VI.

Una volta spiegati i nodi critici, il prof. Seveso studia l'apporto proprio della teologia che, in questo tema, si trova ancora alla tappa iniziale; studia anche l'importanza cristiana della carità operosa, che non può arrestarsi ad una concezione di benessere materiale, ma si deve articolare anche in riferimento alla salvezza donataci da Cristo: è su questa trama interiore che si sviluppa la molteplicità degli interventi caritativi. Tutto ciò illumina l'inquadramento ecclesiale dell'agire caritativo verso il povero.

V. Il Vangelo della carità

Il libro che possiamo adesso a recensire²⁰ raccoglie le relazioni del Convegno Teologico-Pastorale tenuto nel marzo '94 nella P. U. Lateranense²¹. Le prolusioni ivi tenute sono state, di norma, piuttosto brevi ed incentrate su temi specifici; ciò ha avuto il vantaggio della concretezza e profondità, senza che sia stata persa la visione di insieme, che sfocia dal rapporto vicendevole dei diversi scritti. Questi si integrano in tre momenti successivi: la lettura della situazione, la riflessione teologica e la prospettiva pastorale.

Dapprima si fa uno studio della situazione internazionale²², con la consapevolezza della profonda interdipendenza che riguarda tutta l'umanità, per cui è impossibile isolare il nostro mondo dal grande mondo; di fronte alla mole di informazione sulle sofferenze altrui, la reazione è di sdegno, ma molte volte è seguita da rassegnazione: occorre, pertanto, una cultura della responsabilità internazionale. Dopo aver mostrato diversi tipi di conflitti che esistono nel mondo (economici, politici, religiosi, etnici, ecc.), l'A. sottolinea la necessità di una sinergia tra organizzazioni internazionali, stati, gruppi, mondi e religioni, per esercitare un'azione pacificante e stabilizzante a tutti i livelli. Il P. Salvini, con la sua ampia conoscenza della realtà sociale, specialmente di quella italiana, sviluppa il tema della povertà in Ita-

²⁰ AA.VV., *Il Vangelo della carità per la Chiesa e la società* (a cura di A. MONTAN), EDB, Bologna 1994, pp. 222.

²¹ Esso era stato preceduto, nella stessa Università, da altri due convegni di tematica simile, i cui atti sono apparsi in AA.VV., *La carità. Teologia e pastorale alla luce di Dio-agápe*, EDB, Bologna 1988; AA.VV., *Carità e politica. La dimensione politica della carità e la solidarietà nella politica*, EDB, Bologna 1990.

²² A. RICCARDI, *La situazione internazionale*, in AA.VV., *Il Vangelo della carità per la Chiesa e la società* (a cura di A. MONTAN), EDB, Bologna 1994, pp. 15-26.

lia²³. In un primo momento potrebbe stupire parlare di povertà in un paese solidamente collocato tra le potenze industriali; ciononostante esistono in Italia fasce di povertà tradizionale e di nuove povertà (tossicodipendenti, malati di Aids, immigranti terzomondiali, ecc.) che, tuttavia, molte volte rimangono «invisibili» a chi non è avveduto. Dopo alcune cifre e diversi commenti, l'A. ricorda che l'esistenza del povero (del socialmente «escluso»), anche se non è colpa nostra, è un grido che interpella ogni persona: occorre quindi adoperarsi per identificare i meccanismi generatori di queste povertà e mettere in opera forze contrarie. Questa prima parte degli atti del convegno finisce con uno studio pastorale²⁴: l'A. costata il declino della religiosità sociologica e il risveglio della religiosità personalista, ne indica cause ed effetti, suggerisce diverse proposte e sottolinea la necessità di un maggior impegno di spiritualità, incentrata giustamente sulla preghiera, sulla liturgia, sulla *lectio* biblica, ma nel contempo preoccupata di permeare l'uso del denaro e del potere, il significato del gioco e della festa, del dono di sé e della gratuità, del perdono e della pazienza.

La prima relazione della parte seconda²⁵ fa da ponte con la parte prima in quanto ricorda le diverse epoche della modernizzazione in questo secolo e il modo prevalente del vissuto caritativo di tali epoche; il momento attuale, impostato sulla tecnologia informatica, rappresenta una possibile ripresa della centralità dell'uomo, ma comporta anche il pericolo di sopraffazione tramite la potenza comunicativa. Da qui la necessità di impegnarsi su diverse frontiere della carità: la scelta radicale per la spiritualità, il collegamento con la missione dell'intera comunità cristiana, la centrale rilevanza del compartecipare, ossia di porre le persone in stato di comunicazione, la simbiosi tra carità e sviluppo ovvero l'animazione cristiana dell'odierna realtà temporale.

Il prof. Penna²⁶ analizza finemente diversi passi del NT per sottolineare l'intimo nesso tra fede e carità: le parole di Gesù nei sinottici mostrano che il servizio ai poveri non si può ridurre a mera presta-

²³ G. SALVINI, *Povertà in Italia*, in *ibid.*, pp. 27-38.

²⁴ E. FRANCHINI, *Lettura della situazione pastorale in Italia*, in *ibid.*, pp. 39-48.

²⁵ A. MONTICONE, *Carità e mentalità postmoderna*, in *ibid.*, pp. 51-59.

²⁶ R. PENNA, *Dalla fede all'amore: la dimensione caritativa dell'Evangelo nel NT*, in *ibid.*, pp. 61-79.

zione sociale, e se esso prescindesse dal rapporto con Cristo, che va considerato determinante e prioritario, non sarebbe qualificante; la comunione dei beni, le collette e l'uguale dignità di tutti i membri nelle primitive comunità cristiane si spiegano in base al presupposto della fede e al suo nesso con l'opera salvifica del Signore. L'amore cristiano è quella «misura eccedente» che sorregge ogni atteggiamento nella Chiesa, perciò la comunità cristiana deve essere un luogo di forte solidarietà e di donazione mutua; ma è anche un atteggiamento che travalica i limiti ecclesiali per estendersi al mondo intero, soprattutto — ad immagine dell'*agápe* divina — verso il basso; la carità operosa è, infine, la «legge regale» della vita cristiana. L'A. situa a tre livelli l'amore caritativo: a) conserva la memoria storica di Gesù, b) fluisce dall'amore divino, c) concretizza visibilmente la presenza di Cristo.

La riflessione del prof. Piero Coda si incentra sullo studio teologico-sistemico e teologico-pastorale del documento della CEI *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, 8-XII-1990²⁷. La dotta relazione dell'A. si potrebbe riassumere (anche con la consapevolezza di peccare di eccessivo schematismo) nei quattro punti da lui sottolineati²⁸: 1) l'intimo nesso tra verità e carità, che evita sia il riduzionismo prassista che quello dottrinario, per evidenziare un rapporto «pericoretico» tra ortodossia e ortoprassi; 2) la figura della Chiesa come sacramento della carità di Dio nella storia, che ha bisogno di distinguere per poi unire organicamente la catechesi integrale, la celebrazione liturgica e la testimonianza di servizio; 3) la carità come il più potente e radicale agente di trasformazione e di liberazione della storia, che richiede un salto di qualità nell'impegno sociale e politico dei cristiani; 4) l'amore preferenziale per i poveri e il farsi povero per configurarsi alla povertà di Gesù, come esigenza intrinseca del Vangelo della carità.

Non risulta facile riassumere il lungo ed accurato studio del prof. Toso²⁹ che, partendo dalla prospettiva della dottrina sociale cristiana, arriva a conclusioni simili a quanto finora si è visto³⁰. L'A.

²⁷ P. CODA, *Il Vangelo della carità per la Chiesa e la società (Alcune riflessioni teologiche a partire da ETC)*, in *ibid.*, pp. 81-111.

²⁸ Sono aspetti intimamente collegati: ognuno poggia sui precedenti e si avvera nella pratica dei successivi, in modo tale che tralasciare uno di essi renderebbe sterile l'impegno negli altri.

²⁹ M. TOSO, *Carità e costruzione di una nuova società nella prospettiva dell'insegnamento sociale della Chiesa*, in *ibid.*, pp. 113-161.

³⁰ E non poteva essere altrimenti poiché tale insegnamento sociale forma parte della teologia, specialmente della teologia morale, fin dal suo inizio sistematico.

adopera la parola carità secondo il suo significato più autentico, ossia come amore per Dio, per l'uomo e per il cosmo, che proviene originariamente da Dio, che è manifestato da Gesù e che è riversato nell'uomo dallo Spirito Santo, sicché ognuno ha la possibilità di vivere la carità *con* lo stesso amore di Dio, stando *nello* stesso amore, *a causa* di questo amore³¹; si vede così che la carità è un amore integrale di Dio, di se stessi (necessità di una continua conversione), del prossimo (corpo e spirito: aspetti terreni ed aiuto nella santità), della famiglia (dimensione familiare della carità), della società (leggi, istituzioni, strutture degne delle persone), della natura (ecologia). Insomma la carità va annunciata e vissuta secondo differenti modalità, che non si devono confondere né separare, ma considerare come articolazioni di uno stesso amore. L'A. fa un *excursus* storico dell'insegnamento della carità nel Magistero sociale; esso, con le sue diverse sfumature, mantiene una coerenza sostanziale, anche riguardo al tema sviluppato. Spetta al compito della Chiesa annunciare e testimoniare il Vangelo della carità, che Toso studia all'insegna della dottrina sociale, in riferimento ai seguenti rapporti: carità e giustizia, carità e solidarietà, carità ed efficienza, carità e riforma dello stato del benessere, carità ed instaurazione della «civiltà dell'amore».

La parte terza del volume, dedicata all'aspetto pastorale, inizia con la relazione del prof. Lanza³²: dopo aver rilevato le dinamiche che sono sfociate in diverse carenze, distorsioni ed estenuazioni del vissuto caritativo, mostra che la prassi della carità fraterna non può essere considerata consecutiva, ma costitutiva dell'azione ecclesiale; essa si deve svolgere nella dimensione profetica, escatologica e comunicativa. Tutto ciò richiede una pastorale rinnovata, di cui l'A. indica alcune condizioni irrinunciabili e un modello, che è quello della comunità di comunione. Non poteva mancare uno studio sull'amore preferenziale per i poveri³³, che sviluppa il concetto di povero — ripreso anche più avanti —, la sua motivazione cristologica, il significato non esclusivo ma manifestativo dell'amore universale, la neces-

³¹ Donde anche il bisogno di una profonda unione con Dio — una profonda spiritualità — per sorreggere la carità operosa.

³² S. LANZA, *Linee pastorali per la formazione di una comunità cristiana soggetto di evangelizzazione e di testimonianza della carità*, in *ibid.*, pp. 165-181.

³³ G. PASINI, *Significato ecclesiale e sociale dell'opzione preferenziale per i poveri*, in *ibid.*, pp. 183-195.

sità di averarlo in pratiche concrete alcune delle quali vengono elencate dall'A.; dopo aver ricordato il grande divario mondiale tra poveri e ricchi, mons. Pasini sottolinea due scelte pastorali in questo campo: la testimonianza comunitaria a favore dei bisognosi e la diffusione di una cultura della gratuità, insomma il trionfo della logica dell'amore in cui riposa tutta la speranza cristiana.

Il cristiano è chiamato alla carità, ricorda il prof. Cozzoli³⁴, anche alla carità sociale dal punto di vista economico, e ciò in tutte le sue componenti: a) l'appropriazione dei beni, che devono mantenere sempre la loro funzione sociale (principio della destinazione universale); b) la produzione dei beni (difesa dell'uomo-soggetto del lavoro e dei suoi diritti); c) la distribuzione dei beni (equa politica dei prezzi, dell'assistenza, ecc.); d) la conservazione dei beni (sobrietà, ecologia). L'A. spiega poi la carità politica (che vedremo più accuratamente al n. VI), con i suoi risvolti economici, scolastici, familiari ed internazionali, che implica la partecipazione di tutti i fedeli, benché il concreto impegno politico sia competenza propria e specifica dei laici, i quali godono di un legittimo pluralismo e devono essere uniti nei valori morali e religiosi. Mons. Bertone, nell'intervento che chiude questo libro³⁵, sviluppa alcune delle idee precedentemente indicate ed offre tre conclusioni: 1) il primo servizio all'uomo è il dono della carità intellettuale, cioè dell'intera verità; 2) il segno distintivo dei veri cristiani è la testimonianza della carità, con le disposizioni interiori e lo stile di vita che si scoprono in Gesù crocifisso e che si rispecchiano in Maria; 3) i cristiani impegnati intendono apprendere da Maria il carisma del dono di sé, soprattutto ai bisognosi.

VI. La carità politica

La carità politica è il tema ampiamente sviluppato dal prof. Luciani nel suo ultimo libro³⁶, che comprende anche una prefazione del card. V. Fagiolo, una testimonianza del prof. C. Soria e una vasta bibliografia. Le intuizioni importanti si possono normalmente rac-

³⁴ M. COZZOLI, *Carità politica ed economia. La mediazione storico-sociale della carità nell'impegno dei laici nella società*, in *ibid.*, pp. 197-209.

³⁵ T. BERTONE, *Il Vangelo della carità per la Chiesa e per la società*, in *ibid.*, pp. 211-217.

³⁶ A. LUCIANI, *La carità politica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 470.

chiudere in poche parole: così ha fatto il card. Fagiolo in questo libro, mutuando una frase dell'*Imitazione di Cristo*: colui che ama può fare ogni cosa in modo adeguato, anche quanto si riferisce alla vita politica; mentre colui che non ama viene meno e cade; e con lui, se politico, cade e scade la politica³⁷. Il deterioramento della pratica politica, così acuto negli ultimi anni in diversi paesi — non soltanto in Italia —, palesa il declino della carità e, più in generale, della moralità pubblica; da qui l'esigenza di un impegno spirituale, il cui nocciolo si trova nella carità, allo scopo di rendere migliori le persone, le leggi e le istituzioni. Tale impegno comporta una nuova e più nobile visione della teoria e della pratica politica, che l'A. spiega con finezza ed autorevolezza, non soltanto per la sua erudizione in questa materia, ma anche perché si tratta di vita vissuta nell'associazione «Carità Politica» da lui fondata³⁸.

La prima parte, relativamente breve, verte sull'*evoluzione del concetto amore-carità*: inizia analizzando il desiderio di felicità insito nella natura umana, una felicità che sgorga da un'armonia profonda tra il proprio essere e il bene; in questo senso è chiaro che esiste un collegamento tra felicità — in questo mondo — e politica, in quanto la politica deve cercare l'armonia tra società e bene comune; ciò si attua sulla base della giustizia e dell'amore, e quindi sulla base di un intimo legame tra politica ed etica. D'altra parte il modello più perfetto di felicità si trova nella pratica delle beatitudini predicate da Gesù, che si possono riassumere nel dono di se stessi, nell'impegno per un amore continuo e condiviso. Se l'amore conduce alla felicità personale e sociale, è logico chiedersi cosa esso sia: Luciani lo tratteggia con frasi brevi ed incisive, che mostrano l'immenso panorama dell'amore e il suo ruolo nella vita umana; per meglio approfondire compie anche un percorso su diversi concetti più o meno collegati con la carità: simpatia, filantropia, solidarietà, pietà ed amicizia; spiega inoltre l'evoluzione dell'idea di amore dall'età greca ad oggi: il livello raggiunto dai pensatori classici (principalmente Platone e Aristotele), il culmine segnato dalla concezione cristiana (Dio è amore e nell'amore si racchiudono i due principali comandamenti), e le luci e le ombre che su questo tema getta il pensiero moderno e contemporaneo.

³⁷ Cfr. V. FAGIOLO, *Prefazione*, in *ibid.*, p. 9.

³⁸ Tale associazione è stata riconosciuta ufficialmente il 6 gennaio 1994 da mons. Giuseppe Molinari, vescovo di Rieti; lo statuto dell'associazione è incluso nel libro (pp. 440-448).

Dopo di che l'A. sviluppa con accuratezza il senso religioso dell'amore-carità: ricorda le belle pagine veterotestamentarie sull'amore di Dio e tra gli uomini, rileva il vertice che tocca la carità negli insegnamenti di Gesù raccolti dai sinottici, commenta attentamente l'inno alla carità riportato da san Paolo, e sottolinea gli insegnamenti di san Giovanni, senza dubbio il teologo e il poeta più penetrante del mistero dell'amore. Questa parte finisce con un trattato sistematico sull'amore di Dio, di noi stessi e del prossimo: il luogo di origine dell'amore è il mondo di Dio non il mondo dell'uomo, e perciò amare Dio sopra tutte le cose è il segreto per conseguire la felicità già in questa vita; ma esso è compenetrato dal vero amore di sé (che elimina gli impulsi ignobili dell'egoismo), e dall'amore verso il prossimo che deve superare tutte le barriere che gli uomini hanno innalzato (colore della pelle, razze e classi diverse) per dare inizio ad un nuovo tipo di rapporti, presieduti dalla gratuità e che arrivano fino ad amare il nemico. Insomma, nella carità si armonizzano amore verso Dio, verso il prossimo e verso se stessi.

Nel mondo odierno non mancano diverse teorie che svalutano la nozione di amore: taluni lo identificano con un impulso emozionale e sentimentale, talaltri lo vedono come un alibi per trascurare i doveri sociali; anche alcuni cristiani lo hanno adoperato per mascherare le ingiustizie, e non mancano quelli che usano la parola carità per sottrarsi all'osservanza dei diritti altrui. Perciò il prof. Luciani, molto acconciamente, dedica la parte seconda del suo libro ai rapporti tra *giustizia e carità* e a sottolineare diversi aspetti di una vera prassi della carità; comincia studiando la concezione della giustizia dall'età eroica dei greci alla filosofia moderna, passando per la Sacra Scrittura e i pensatori cristiani. Arrivando al nocciolo delle relazioni tra giustizia e carità, l'A. rileva come già i pensatori classici indicavano la necessità di temperare la giustizia con diverse altre virtù (*aequitas, benignitas, ...*), che il cristianesimo addita sommariamente nell'amore; difatti l'amore cristiano del prossimo e la giustizia non possono essere separati tra loro: la carità autentica contiene in sé l'esigenza della giustizia, e questa da sola è insufficiente e può deviare.

Il passo successivo è mostrare che l'amore di Dio include l'amore concreto e fattivo del prossimo, e che la fede deve essere integrata dalle opere di carità giacché l'identificazione con Cristo non

induce alla passività, ma è fonte di potente energia vitale. Questo è stato l'insegnamento di Gesù di Nazaret: la sua carità è insieme interiore ed esteriore, gesto concreto, predilezione e amicizia; il pensiero e le opere di Gesù vennero poi ripresi dai suoi discepoli come mostrano la predicazione degli apostoli e dei padri della Chiesa, e la vita della comunità di Gerusalemme e delle altre comunità cristiane primitive, dove i bisognosi erano aiutati dai più abbienti; a poco a poco si costituisce una teologia dell'elemosina che si traduce in una pratica non di rado molto estesa; quando la Chiesa comincia a lavorare più apertamente, le opere della carità si moltiplicano: case di accoglienza per vecchi, bambini e poveri, ospedali, refettori per mendicanti, ecc. Poi, con il passare del tempo, le nuove vicissitudini storiche (invasioni barbariche, monacato, corporazioni, confraternite, ...) comportano diversificazioni nelle pratiche e nelle istituzioni di carità. Con l'età moderna si manifesta una progressiva laicizzazione dell'assistenza, che gli stati prendono gradualmente nelle proprie mani; tuttavia si trova anche una mirabile fioritura di iniziative cristiane che si impegnano in una pratica sociale diretta all'aiuto dei bisognosi: alimenti, vestiario, educazione, assistenza sanitaria, ecc. Anche ai nostri giorni continuano a svilupparsi queste due tendenze: quella di secolarizzare l'assistenza, che ha avuto il culmine nel *Welfare State*³⁹, e quella dell'impegno sociocaritativo della Chiesa. Questa parte finisce con lo studio del rapporto tra giustizia sociale e carità sociale; con esso si schiude la parte terza del lavoro, che occupa due terzi dell'estensione dell'opera, sul tema *la dimensione politica della carità*.

Il capitolo primo di questa parte verte sulla politica, sul bene comune come finalità specifica dell'azione politica, e sul potere politico come mezzo per raggiungere il bene comune; qui spicca già un'idea fondamentale, molto ripetuta lungo la storia, ma poco vissuta in pienezza: il potere politico non è a beneficio delle persone che lo esercitano, ma a beneficio della comunità e di tutti i membri che la compongono. Dopo di che, per più di cento pagine, il prof. Luciani traccia un percorso storico dello sviluppo del pensiero politico,

³⁹ Certamente non si nega, anzi Luciani riconosce esplicitamente, il grande bene che hanno fatto e fanno, su scala nazionale ed internazionale, diverse istituzioni ed organismi non legati alla religione e dediti a lenire gli svariati bisogni odierni: emigrati, profughi, bambini, paesi in via di sviluppo, ecc.

con speciale riguardo al suo rapporto con la dimensione religiosa; ciò è seguito da una trentina di pagine che inquadrano l'evoluzione dei rapporti Chiesa-società; sono pagine molto utili, in quanto la realtà vissuta può servire da guida per il nostro camminare odierno, ma difficilmente riassumibili in poche righe. Passando al terreno sistematico, l'A. mostra il rapporto tra fede e politica: questa, come qualsiasi realtà terrena, possiede una propria consistenza, legge, fine, strumenti di pensiero e di azione; insomma, ha valore per se stessa, però non si può disgiungere dalla fede, dalla quale deve trarre ispirazioni e che deve aiutare perché sia una fede che diventi cultura (in questo caso cultura politica); ciò illumina anche la mutua connessione tra morale e politica. Così si evince che l'impegno per la giustizia e la partecipazione allo sviluppo dell'umanità sono dimensioni costitutive della missione della Chiesa.

In questa prospettiva, e tenendo conto che la carità è il nocciolo della vita della Chiesa, si impone una riflessione specifica sulla carità cristiana nell'ambito sociopolitico che eviti gli opposti errori: la *fuga mundi* spiritualista da una parte e il riduzionismo sociofilantropico dall'altra; qui ha un posto di spicco la «carità politica», ossia l'amore efficace delle persone che si attualizza nella ricerca del bene comune della società. Un piccolo *excursus* mostra il processo storico della nozione di carità politica, e ricorda che Pio XI fu il primo Papa ad usare l'espressione con un preciso significato teologico ed etico-politico⁴⁰. Dal programma della carità politica sfociano, come impegni di grande rilievo, l'amore preferenziale per i poveri (che sono coloro che non contano), la lotta per smontare le strutture di peccato e i meccanismi perversi, la costituzione di una società personalista e comunitaria. A questo riguardo si parla della carità come «utopia concreta» della politica, della solidarietà come postulato ed aiuto per un'autentica efficienza in campo socio-politico-economico, della pace come traguardo raggiungibile, della necessità di un universalismo responsabile.

Luciani dedica un interessante capitolo alla vocazione-missione dei fedeli laici, poiché sono loro i principali responsabili della vita politica. L'A. ricorda l'identità ecclesiale dei laici, il loro carattere sacerdotale, profetico e regale, l'indole secolare come caratteristica propria,

⁴⁰ Cfr. PIO XI, *Discorso ai dirigenti della Federazione Universitaria Cattolica*, 18-XII-1927, in *Discorsi di Pio XI*, vol. 1, Sei, Torino 1960, p. 745.

la loro vocazione alla santità con i conseguenti bisogni di spiritualità, di formazione integrale e di impegno personale ed associativo nell'apostolato. In questo impegno occupa un luogo importante, specialmente nelle circostanze attuali, la testimonianza e la diffusione dell'insegnamento sociale cristiano; ciò si evince anche dalla grande stima che il Magistero conciliare, papale ed episcopale hanno accordato alla vocazione politica, nel rispetto della legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali. Per vivere da cristiani tale vocazione è fondamentale, insieme alla competenza professionale, lo spirito di servizio: l'amore-servizio deve adottarsi come categoria essenziale dell'attività politica. Arriviamo così alla carità politica come vocazione: chiamata di Dio ad essere santi nell'impegno per instaurare una politica veramente umana secondo il disegno divino; serve quindi promuovere e coltivare queste vocazioni che, sorrette da un'appropriata formazione dottrinale e spirituale, e con le opportune conoscenze di scienza politica, si dedichino all'attività sociopolitica con spirito di carità-servizio. L'ultimo capitolo, in qualche modo riassuntivo, sottolinea fortemente tre atteggiamenti che i fedeli, specialmente i laici, devono adottare riguardo alla carità: il bisogno di un impegno coraggioso che non si stanchi mai, la necessità di una formazione integrale che deve essere permanente, e la necessità di incarnare praticamente l'amore cristiano in ogni situazione della propria vita.

VII. Sintesi conclusiva

Vogliamo adesso raccogliere le principali idee sviluppate in questo bollettino. Lo faremo sotto forma di tesi, che verranno seguite da brevi commenti.

1. Nessuna sfera della vita del cristiano, compreso l'ambito sociopolitico, si sottrae alla signoria di Cristo e, pertanto, alla missione della Chiesa.

Si devono distinguere accuratamente lo sviluppo della società terrena e il Regno di Dio: non ogni miglioramento sociale significa automaticamente una crescita della signoria di Cristo sulla terra; tuttavia, tra la missione di evangelizzare propria della Chiesa e la promozione umana (sviluppo e liberazione) esistono profondi legami di ordine antropologico, di ordine teologico e di ordine evangelico quale è quello della carità.

2. *La Chiesa e, conseguentemente, ogni cristiano hanno il dovere di impegnarsi per la costruzione di una società degna dell'uomo. In questo senso fede e politica non sono ambiti separati.*

Sebbene la missione principale della Chiesa sia quella di rendere gli uomini partecipi dei beni soprannaturali ed eterni, essa si preoccupa anche di insegnar loro le esigenze di giustizia e di carità proprie dell'ambito sociopolitico: la buona novella di Gesù possiede una valenza sociale che la Chiesa incoraggia a conoscere e mettere in pratica, come parte integrante della concezione cristiana della vita, e come mezzo per finalizzare tutte le cose a Cristo. Perciò i problemi sociali non sono estranei alla legittima preoccupazione della Chiesa considerata come *istituzione religiosa*, ed essa mai ha fatto propria la pretesa di ridurre il fatto religioso alla sfera esclusivamente privata.

3. *Tuttavia religione e politica non si possono neanche identificare o sovrapporre: la Chiesa concorre all'impegno sociopolitico proprio attraverso la sua peculiare missione evangelizzatrice.*

Quando i suoi nemici propongono a Gesù il dilemma del tributo a Cesare, il senso palese della risposta del Signore, senz'altro appreso dai farisei ed erodiani, è *la distinzione dei piani religioso e politico*, da cui deriva il diritto di libertà religiosa e il legittimo pluralismo negli aspetti temporali; con la sua risposta Gesù dà soluzione al problema dei rapporti tra la Chiesa e la comunità politica: entrambe debbono godere di reciproca indipendenza ed avere proprie sfere d'azione. Tale distinzione di piani aiuta anche a capire che non si può pretendere di arrivare in questo mondo ad una totale liberazione e salvezza.

4. *D'altra parte la politica, come qualsiasi realtà terrena, possiede una propria consistenza, fine, leggi, e strumenti di pensiero e di azione, che richiedono una specifica formazione e idoneità, e che sottolineano l'alto valore della vocazione politica.*

La Chiesa riconosce la legittima autonomia delle realtà terrene, tra cui la società politica, ma ciò non vuol dire che essa non abbia la responsabilità di illuminarle con la luce del Vangelo. Per questo la Chiesa ha avuto cura di definire il vero senso dell'autonomia delle realtà temporali: ossia che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare. Se invece per autonomia delle realtà temporali si intende che le cose create non dipendono da Dio, e che l'uomo può adope-

rarle così da non riferirle al Creatore, allora nessuno che creda in Dio può non avvertire quanto siano false tali opinioni. Se la realtà socioeconomica può sembrare ad alcuni ambigua e indifferente dal punto di vista morale, è perché a priori la si pensa priva della sua relazione con il Signore; effettivamente, senza questo rapporto le cose perdono la loro ordinazione etica. Nel mondo, però, non esiste nulla se non in relazione a Dio: la creatura senza il Creatore svanisce. È questo appunto l'inizio del male sociale: non accettare la dipendenza e la finalizzazione che ogni cosa e tutto l'agire umano — compresi i rapporti sociali — hanno rispetto a Dio, principio e fine ultimo di tutta la creazione.

5. Perciò va rispettato, ed anzi favorito, il pluralismo dei cattolici sui temi opinabili, e la loro unità sui valori etici e religiosi.

Nelle realtà temporali, gli stessi obiettivi utili possono essere raggiunti attraverso cammini diversi; è logico, pertanto, un legittimo pluralismo di opinioni e di attuazioni in ordine al conseguimento di una meta sociale: pluralismo che dipenderà ogni volta dalle circostanze concrete, dalla preparazione tecnica, dalle opzioni, ecc., di ogni persona. Il pluralismo sociopolitico non va visto, conseguentemente, come un male minore, ma come un elemento positivo, quanto la libertà: è una colonna del corretto equilibrio tra il piano sociale e quello religioso, rafforza il legame tra libertà e verità, evita il totalitarismo politico e, nella vita della Chiesa, rinvigorisce i vincoli della fede, tanto più quanto lascia liberi gli aspetti puramente terreni. L'obbligo di vivere le direttive dell'insegnamento sociale della Chiesa non elimina, pertanto, il pluralismo delle scelte politiche e temporali dei cristiani, giacché, nelle applicazioni della dottrina sociale cristiana, possono sorgere, anche tra cattolici retti e sinceri, delle divergenze.

6. Attualmente il relativismo etico è il maggiore avversario teorico per la costruzione di una società secondo il volere divino e l'intera verità sull'uomo.

Dio è l'autore di tutta la creazione, anche delle leggi dello sviluppo socioeconomico, cosicché non può esistere vera contraddizione fra leggi sociali e leggi morali: una sociologia e un'economia veramente scientifiche non si oppongono al bene di tutto l'uomo. Ancora, se le scienze umane considerano tutte le necessità della persona, includendo le necessità spirituali, saranno più efficaci — anche

nell'aspetto di progresso sociale — di un atteggiamento che privilegia il relativismo dei valori e che si trova, di conseguenza, in opposizione alla piena verità sull'uomo. Donde la necessità, anche in campo sociale, di rispettare il retto ordine dei valori, di preferire la moralità all'efficienza, perché la moralità permette la vera efficienza della tecnica: la violazione della legge morale nelle attività sociali rende queste ultime false, disordinate e pregiudizievoli all'uomo: l'umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano.

7. Occorre, pertanto, un forte impegno della Chiesa sul piano educativo e formativo dei fedeli, che privilegi le virtù, i valori morali e l'insegnamento della dottrina sociale cristiana.

Non è moralmente indifferente, per il conseguimento del fine soprannaturale, l'indirizzo che le strutture temporali assumono; perciò il Magistero ha il diritto-dovere di insegnare, alla luce delle verità morali e della rivelazione, i principi di riflessione, i criteri di giudizio e le direttive di azione, circa le realtà sociali in cui si sviluppa la vita degli uomini. Certamente la Chiesa non propone soluzioni tecniche per risolvere i problemi dei rapporti interumani; essa ha, però, la sua parola da dire di fronte a determinate situazioni umane, personali e comunitarie, nazionali e internazionali, per le quali sviluppa il suo insegnamento sociale; questo insegnamento le permette di analizzare le realtà umane, di pronunciarsi su di esse e di indicare orientamenti per la giusta soluzione dei problemi che ne derivano. In questo senso la dottrina sociale della Chiesa altro non è che l'esplicitazione delle conseguenze sociali dell'impegno cristiano, e l'applicazione della regola cristiana di fede e di costumi all'ambito sociale: tale insegnamento è nato dall'incontro del messaggio evangelico e delle sue esigenze con le questioni che sorgono nella vita della società; tiene in debito conto gli aspetti tecnici dei problemi, ma sempre per giudicarli dal punto di vista morale, affinché i cambiamenti richiesti dalle diverse situazioni sociali abbiano un solido fondamento etico e siano realizzati in modo da contribuire al vero bene degli uomini.

8. In tale formazione dei fedeli ha un momento importante la responsabilità nell'impegno sociale al fine di costruire una società degna dell'uomo e promotrice di umanità.

Ragioni antropologiche, teologiche e storiche, mostrano l'obbligo di ogni essere umano di promuovere lo sviluppo integrale della

persona e dell'intera società, in tutti i suoi aspetti: familiare, professionale, culturale, ecc. Questo obbligo, pertanto, costituisce un grave dovere morale: chi volesse rinunciare al compito, difficile ma esaltante, di elevare la sorte di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, sotto il pretesto del peso della lotta e dello sforzo incessante di superamento, o addirittura per l'esperienza della sconfitta e del ritorno al punto di partenza, verrebbe meno alla volontà di Dio creatore.

9. *L'intimo collegamento tra verità e carità, anche nella sfera sociopolitica, evita la dicotomia tra ortodossia e ortoprassi; anzi, mostra che uno dei principali ambiti della carità è la trasmissione dell'intera verità.*

L'impegno sociale deve cercare un fine (bene) *conveniente* per le persone che compongono la società; nella ricerca di questo bene ha, di conseguenza, un ruolo importante la ragion pratica (illuminata dalla fede) che giudica sul bene delle persone; perciò il rapporto con la verità è condizione di autentico impegno sociale. Chi propugna la necessità di un relativismo etico per lo sviluppo della società, ha un concetto di società molto debole, che finisce per essere pienamente assoggettata alla prepotenza. Non va dimenticato che la «questione sociale» ebbe la sua origine in quelle teorie che volevano slegare libertà e verità. Sarà possibile costruire una società rinnovata e degna, soltanto sulla base ferma dell'intera verità sull'uomo. Per questo la connessione inscindibile tra verità e libertà — che esprime il vincolo essenziale tra la sapienza e la volontà di Dio — possiede un significato d'estrema importanza per la vita delle persone nell'ambito sociopolitico. D'altra parte, il Vangelo mostra con chiarezza come Gesù rifiuti gli ipocriti che dicono e non fanno, che non sono coerenti con la dottrina che insegnano. Negli ultimi decenni per reazione contro un'insistenza a volte unilaterale sull'*ortodossia*, ci sono stati autori che si sono preoccupati soltanto dell'*ortoprassi*; entrambi gli estremi sono sbagliati: il vero cristianesimo è un'ortodossia che necessariamente comporta un'ortoprassi. Ciò è particolarmente importante nell'area dell'insegnamento sociale, che non deve essere considerato una teoria, ma prima di tutto un fondamento e una motivazione per l'azione.

10. *L'impegno dei cattolici nella società deve essere, contemporaneamente, profezia e governo, armonizzate dalla sapienza cristiana: non abdicare ai grandi ideali etico-sociali ed insieme propiziare un*

impegno perspicuo e concretamente praticabile, per cercare il bene comune politico che, di volta in volta, risulta possibile; così si sottolinea la fedeltà all'evento originario di Gesù e l'aderenza alla congiuntura storica.

Essenzialmente orientato verso l'azione, l'insegnamento sociale cristiano si sviluppa in funzione delle circostanze mutevoli della storia; per questo, pur ispirato a principi sempre validi, esso comporta anche dei giudizi contingenti e, lungi dal costituire un sistema chiuso, resta costantemente aperto alle nuove questioni che si presentano di continuo, ed esige il contributo di tutti i carismi, esperienze e competenze; pertanto la dottrina sociale della Chiesa si muove tra due poli, che richiedono un accurato discernimento: gli aspetti immutabili dell'etica naturale ed evangelica nel campo sociale e la mutevole situazione socio-storica; si troveranno così, in tale insegnamento, principi perenni, quali la dignità della persona umana, la solidarietà e la sussidiarietà; oppure indicazioni valide in un contesto storico, ma che possono cambiare con il tempo, come ciò che si riferisce alla liceità o meno dello sciopero; anche norme dirette ad illuminare le coscienze, che il fedele deve accogliere come un importante elemento di giudizio per valutare la propria opinione e poi agire secondo quanto indichi la prudenza rettammente formata: qui si potrebbero includere le proposte corporativistiche di tempi passati. Questo bipolarismo tra la norma immutabile e i mutevoli «segni dei tempi» richiede una speciale perspicacia — frutto della sapienza cristiana —, sia nel proporre l'insegnamento sociale cristiano, sia nella sua concreta applicazione, al fine di non convertire la dottrina sociale in un insieme di norme morali teoriche con scarsa incidenza nella vita pratica, né in una specie di «prontuario sociale» di proposte più o meno contingenti. Perciò, se l'insegnamento sociale della Chiesa non interviene per autenticare una data struttura o per proporre un modello prefabbricato, non si limita neppure a richiamare alcuni principi generali.

11. *Tra le virtù morali necessarie per un'adeguata azione sociale spicca il primato della carità, al fine di rendere migliori le persone, le leggi e le istituzioni. Occorre insistere che la carità non può essere considerata consecutiva ma costitutiva dell'azione ecclesiale, e deve essere pure costitutiva dell'atteggiamento della Chiesa e di ogni cristiano riguardo alla vita sociale.*

Non si possono mai risolvere i grandi problemi dell'umanità con una giustizia che non tenga conto della profonda dignità dell'uomo, che è figlio di Dio. La carità deve essere presente e penetrare tutti i rapporti umani, perché l'uomo è immagine di Dio e Dio è amore; perciò la carità, e concretamente la carità sociale, è la più forte energia e l'indispensabile elemento unitivo della società. Al contrario l'egoismo è il più deleterio nemico di una società ordinata; la storia delle persone e delle società mostra quella devastazione dei cuori che ha luogo là dove l'uomo non è capace di riconoscere come valore e come realtà effettiva altro che i beni materiali: la capacità di autodonazione viene soffocata da quelle soddisfazioni veloci ed effimere che chiudono in se stessi. Insomma, senza la carità nulla sussiste e nulla ha valore: è necessario, se si vuole rendere la società più umana, più degna della persona, rivalutare l'amore nella vita sociale — politica, economica, culturale —, cioè fare della carità la norma costante e suprema dell'agire, poiché si deve dire che l'esercizio di tutte le virtù, anche nel loro aspetto sociale, è animato e ispirato dalla carità, che è il vincolo della perfezione, la sorgente e il termine di tutta la pratica cristiana.

12. Lo slittamento semantico del termine carità obbliga ad un diligente approfondimento per non falsare la sua origine, la sua natura e le sue pratiche fondamentali.

La carità, nel suo senso più profondo e reale, instaura nelle persone una vita nuova, le rende una «nuova creatura» la cui origine e struttura sono pienamente soprannaturali; tale novità permea tutto l'essere e l'agire personale e lo indirizza a stabilire un'unione intima, una vita di comunione con Dio e con gli altri uomini. La carità è pertanto una trasfigurazione dell'uomo completo. Tuttavia siccome la grazia presuppone e perfeziona la natura, anche la carità ha un supporto naturale nella persona; esso è doppio: la tendenza naturale ad amare Dio, che è pure la tendenza più profonda di ogni creatura e da cui ricava tutta la sua pienezza, e l'amicizia naturale con gli altri uomini che anche i filosofi pagani hanno saputo esaltare. Tali supporti naturali saranno infinitamente superati dalla carità soprannaturale, ma ciò non è motivo sufficiente per sottovalutarli, giacché la novità dell'amore cristiano non può essere edificata sul disordine morale naturale. Forse si trova qui la spiegazione di alcuni malintesi sulla carità: chi pensa di vivere la virtù soprannaturale senza vivere il

suo corrispondente fondamento naturale (che include i doveri di giustizia) inganna se stesso, poiché non amando il prossimo come Dio lo ama, neanche vive la virtù della carità.

13. *La carità non può rimanere a livello terreno ed orizzontale, perché trova la sua forza ed efficienza nei rapporti con Dio. Perciò il fondamento ultimo della giustizia sociale e della bontà dell'agire anche in questo ambito è la carità di Cristo partecipata all'uomo.*

La carità intesa come virtù teologale ha come oggetto diretto l'amore di Dio in Se stesso; introduce l'uomo all'interno della vita intima della Trinità e lo fa partecipe della comunione interpersonale della vita di Dio: amiamo Dio come Lui si ama e quello che Lui ama, il mondo e le persone. Nell'amore alle creature per amor di Dio è importante fare però una distinzione: le persone, a differenza delle cose, sono amate da Dio per se stesse; effettivamente l'uomo in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa; perciò, poiché carità significa amare gli altri con l'amore di Dio, le persone — a differenza delle creature irrazionali — devono amarsi per sé e non come pura e semplice occasione esterna di amare il Signore. L'amore di Dio e del prossimo portato al più completo radicalismo, fino ad amare i nemici, si fa possibile grazie alla piena donazione di Cristo; è questa la nuova energia motrice che irrompe nella società e che suppone quella «giustizia superiore» in cui è compresa tutta la legge. Tale amore radicale del cristiano, reso possibile già adesso dall'amore redentore di Cristo, deve cristallizzarsi in concrete istituzioni e strutture della vita sociale. Certamente l'amore non ha limiti e il modello proposto è in se stesso irraggiungibile: la perfezione del Padre Celeste, che mai potrà esprimersi attraverso un insieme di norme legali. Tuttavia, per non cadere in un'entelechia sterile, occorre un quadro legale: si tratterà di una «giustizia superiore», che faciliti l'amore senza limiti proprio del cristianesimo e che sarà pertanto più preoccupata di formare il cuore delle persone che di creare strutture giuridiche; tenderà più ad aiutare negli aspetti positivi che a castigare i negativi. Insomma si tratta di decidersi a mettere un amore senza riserve alla base della giustizia.

14. *La carità va annunciata e vissuta secondo differenti modalità (amore di Dio, di se stessi, del prossimo, del cosmo), che non si devono confondere né separare, ma essere considerate come articolazioni di uno stesso amore.*

La più importante caratteristica della verità sull'uomo, dipende dal fatto che questi è *creatura di Dio, elevata alla dignità di figlio Suo*. Da tale condizione le persone ricevono la loro consistenza, verità, bontà, il proprio ordine e la legge conveniente; cercare Dio è, pertanto, l'*unico* impegno veramente valido e gli altri impegni vengono subordinati a questo. Va però ricordato che la tensione verso il fine ultimo, cioè verso Dio, non distoglie l'uomo dai nobili impegni temporali: lo induce anzi a divinizzarli, allo stesso modo in cui la considerazione della meta non distrae il viaggiatore, ma ne orienta il percorso, lo motiva, e dà un chiaro tono di speranza all'impegno per proseguire. Risulta così palese che il disegno di una società veramente umana non deve essere ascendente: tecnologia, economia, politica e — come sovrastruttura o sovrappiù — religione; bensì discendente: il vero ordine comincia coi valori religiosi, per poi scendere a quelli sociali e materiali. Non costruire in tal modo la società comporta i «disordini» evidenti nel mondo attuale: se si prescinde da Dio — o soltanto lo si pone tra parentesi —, resta unicamente la prepotenza, la coazione, quella fisica o quella più sottile degli svariati condizionamenti socioeconomici ed informatici. Perciò in ogni campo della vita personale, familiare, sociale e politica, l'amore di Dio — che fonda l'intera verità sull'uomo e che nella verità si apre alla sua autentica libertà — rende un servizio originale, insostituibile e di enorme valore non solo per la singola persona e per la sua crescita nel bene, ma anche per la società e per il suo vero sviluppo.

15. *A questo punto si deve sottolineare l'importanza della «carità politica», cioè l'amore efficace delle persone che si attualizza nella ricerca del bene comune della società.*

La principale articolazione della carità per quanto si riferisce all'ambito sociale è quella che si potrebbe chiamare «carità politica», e che sviluppa l'intimo rapporto tra carità sociale e bene comune: infatti, l'oggetto della giustizia sociale è l'adempimento del bene comune, l'oggetto della carità sociopolitica è l'amore per il bene comune. Esso consiste nel riconoscimento e nella pratica disinteressata e comunionale dei valori presenti nei legami e negli organismi sociali, nonché dell'impegno al bene comune che corrisponde ai singoli e ai gruppi. La carità politica è pronta a servire il bene comune in maniera generosa e oblativa, accetta le diversità (religiose, politi-

che, etniche, ecc.) senza discriminazioni, tenta di superare i conflitti per mezzo di intese e di comprensione, cerca e persegue quel che unisce ed è comune, elimina quanto di duro e sgradevole può esserci nelle contese sociopolitiche, tende a oltrepassare le esigenze fredde e severe della mera giustizia. L'amore non può fermarsi agli aiuti materiali anche se elargiti di cuore: l'amore sociale, oltre ad una giusta preoccupazione per i beni materiali, comprende la dimensione spirituale e morale degli uomini, cui corrisponde il primato nei suoi diversi aspetti; l'importante è la piena realizzazione della persona, il fatto che le sia data la possibilità di «essere» di più, di crescere armonicamente d'accordo con l'intera verità sull'uomo — materiale, culturale, spirituale —, senza escludere nessuna virtualità umana. In questo modo la carità politica si mostra come la condizione più basilare per una società al servizio di ogni uomo e di tutto l'uomo.

16. Principali responsabili dell'impegno per la carità politica sono i laici cristiani.

È così perché la società è per i laici l'ambito e il mezzo della propria vocazione cristiana: sono chiamati da Dio a contribuire quasi dall'interno, a modo di fermento, alla santificazione del mondo mediante l'esercizio delle loro funzioni sociali: se il disimpegno è sempre stato inaccettabile, il tempo presente lo rende ancora più colpevole; non è lecito a nessuno rimanere in ozio. È stata appunto la passività e la mancanza di coerenza di molti cristiani uno dei motivi delle svariate «questioni sociali» del nostro tempo; perciò si deve respingere la comodità e prendere la decisione di influire positivamente nella vita sociale: non è tipico del cristianesimo un malinteso distacco che veda le cose del mondo come estranee ai propri interessi, né una lamentazione sterile che niente risolve; occorre che i cristiani apportino alla vita sociale l'elemento vivificatore dei principi evangelici, rispettando l'autonomia delle realtà terrene, anch'essa un principio evangelico. L'esperienza mostra che, quando si perdono questi fermenti, le domande che si levano dalla società a volte non sono esaminate secondo criteri di giustizia e di moralità, ma piuttosto secondo la forza elettorale o finanziaria dei gruppi che le sostengono; ne risulta la crescente sfiducia ed apatia politiche e molte volte l'incapacità di inquadrare gli interessi particolari in una coerente visione del bene comune.

17. *Traguardo necessario per questo impegno è prendere sul serio la propria vocazione alla santità con i conseguenti bisogni di spiritualità, di formazione integrale e di impegno personale ed associativo nell'apostolato.*

La piena verità sull'uomo evidenzia che la ragione dei successi e degli insuccessi in ogni campo della sua attività, anche di quella sociale, va cercata nel cuore umano, cioè nel suo desiderio di identificarsi con i piani divini; perciò nell'impegno personale per la santità va mostrata la più effettiva possibilità di una società degna della persona: soltanto un «uomo nuovo» può sviluppare un «ordine sociale nuovo». Impegnarsi nel cambiamento sociale, senza impegnarsi parimenti nel cambiamento di sé, è un continuo miraggio dell'umanità, che sfocia nella delusione e, molte volte, in un forte degrado vitale. Un «nuovo ordine sociale» — realistico e, pertanto, sempre migliorabile — richiede di stimolare, di conseguenza, insieme alle competenze tecniche e scientifiche necessarie, la formazione morale del carattere e l'approfondimento della vita spirituale; da qui sgorgheranno i cambiamenti delle istituzioni e delle strutture, poiché la società si nutre degli interventi, buoni o cattivi, dei propri membri. Senza dimenticare, d'altro canto, che tale partecipazione all'edificazione di un ordine sociale giusto arricchisce la persona stessa che vi contribuisce. Tutto ciò, oltre all'impegno personale, richiede l'annuncio apostolico per far sì che tutti i fedeli e gli uomini di buona volontà siano responsabili del pieno sviluppo umano.

18. *Occorre una profonda spiritualità, incentrata sulla liturgia, sulla preghiera e sull'abnegazione, che possa permeare tutte le attività umane: personali, familiari, lavorative, culturali e sociali.*

La spiritualità cristiana è, insieme, autenticamente umana, cioè tiene conto dell'uomo integrale: prende le mosse dai mezzi tradizionali di unione con Dio, di identificazione con Cristo, di docilità allo Spirito Santo, ma non dimentica le realtà concrete che corrispondono alla vocazione di ogni persona. In tal senso il cristiano, specialmente il laico, che vuole impegnarsi nella «carità politica», dovrà frequentare i sacramenti (Eucaristia e penitenza), partecipare alla liturgia (Santa Messa, visite al Santissimo Sacramento), frequentare il rapporto personale con il Signore e i Santi (lettura della Bibbia, meditazione, esame di coscienza, santo rosario ed altre preghiere vocali), vivere l'abnegazione e portare la Croce di Gesù (conversione in-

teriore, mortificazioni attive e passive, sobrietà e distacco dai beni terreni). Tutto ciò deve essere armonicamente unito ai propri doveri familiari, lavorativi e sociali, nei quali si manifesta per ognuno la concreta volontà di Dio; sarebbe un errore cercare la propria santità al di fuori di questi doveri: essi sono piuttosto la materia per amare Dio e il prossimo in ogni momento della vita.

19. *La carità cristiana è quella misura eccedente che sorregge ogni atteggiamento nella Chiesa, e travalica i suoi limiti per estendersi al mondo intero; ciò è ancora più importante oggi a causa della crescente interdipendenza dell'umanità, che deve riflettersi in una cultura della responsabilità internazionale. Tuttavia, ragioni di realismo e di urgenza richiedono che tale amore si viva preferenzialmente con i più prossimi e con i poveri.*

Essendo divina l'origine e la finalità propria della carità cristiana, essa deve imitare il modo divino di amare, che si estende a tutti (amici e nemici), che è concreto (e pertanto — per l'uomo — si realizza nel proprio ambiente e non in un vago universalismo), e che predilige i più bisognosi con i quali Gesù stesso si è identificato. Siccome l'amore non può essere passivo, il cristiano impegnato nella «carità politica» dovrà cercare quei settori emarginati ed esclusi in cui concretare l'amore preferenziale per i poveri.

20. *Dove uomini e donne soffrono privazioni ingiuste, non si compie il progetto di Dio sull'umanità, e il cristiano è chiamato a risolvere tutte queste situazioni di «esclusione» sociale.*

Il progetto di Dio sull'umanità, che ogni cristiano deve assumere secondo la propria vocazione, spinge ad intraprendere il cammino degli opportuni cambiamenti sociali: il senso etico delle associazioni e delle nazioni e la coscienza degli uomini individualmente considerati devono attuare, nelle decisioni personali e di governo, l'abolizione di strutture e istituzioni ingiuste, con lo stile personale e familiare della vita, con l'uso dei beni, con la partecipazione come cittadini, con il contributo alle decisioni economiche e politiche e con il proprio impegno nazionale e internazionale. Tutto ciò non soltanto evitando le ingiustizie, ma neppure cedendo alla passività di fronte alle urgenti necessità di moltitudini umane; ed è bene ricordare che le strutture di peccato sussistono più per il disimpegno dei cittadini (compresi i cristiani) che per la malizia di chi le erige.

21. *Il servizio ai bisognosi è cristianamente qualificante soltanto nel suo rapporto con Cristo.*

Siccome il mistero dell'uomo si rivela pienamente soltanto nel mistero del Verbo incarnato, un'autentica preoccupazione per l'uomo — un'autentica antropologia — non può non essere «teologica» e «cristologica»: queste dimensioni risultano assolutamente necessarie per interpretare, per risolvere e per conferire valore agli sforzi per superare gli attuali problemi della convivenza umana. Inoltre, soltanto la fede nel Redentore supera infinitamente quanto il progresso umano potrebbe raggiungere, e conferisce all'agente sociale la generosità, l'altruismo, la preoccupazione per le cose di Dio e del prossimo, con un certo distacco per le cose proprie. Insomma, l'impegno sociale, la sollecitudine per la «carità politica» e l'amore preferenziale per i poveri ricevono il loro profondo significato umano dalla valenza teologica e cristologica della persona che li realizza.

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

RECENSIONI

JOSEPH A. FITZMYER, QUMRAN. *Le domande e risposte essenziali sui manoscritti del Mar Morto*, Queriniana, Brescia 1994, pp. 288.

Non molto tempo fa era apparsa in inglese quest'opera del prof. Fitzmyer, Emerito di Studi Biblici alla *Catholic University of America*, col titolo *101 Responses on the Dead Sea Scrolls*, che adesso felicemente si può apprezzare in lingua italiana. Si tratta di 101 domande e risposte sui manoscritti del Mar Morto (MMM o MQ) e sui problemi sorti intorno ad essi nel quasi mezzo secolo di studi dopo la loro scoperta alla fine del 1947.

Le prime domande sono dedicate alla scoperta delle grotte del Qumrân e ai rotoli e frammenti che vi si trovavano. L'A. offre una spiegazione dettagliata di ognuna delle undici grotte scoperte nelle vicinanze di *Khirbet Qumrân* e di *Wadi Qumrân*, intorno ai quali visse la comunità omonima. Riguardo al loro contenuto, c'è una spiegazione particolareggiata che riecheggia il libro pubblicato dallo stesso autore nel 1990, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study, Revised Edition*, Scholars, Atlanta, nel quale si elencano tutti i testi delle undici grotte e degli altri siti.

La spiegazione si centra in questa prima parte (risposte 1-38) sui rotoli più importanti; così si descrivono la "Regola della comunità" o "Manuale di disciplina", il "Rotolo della guerra", gli "Inni di ringraziamento", il "Documento di Damasco", il "Rotolo del tempio", il rotolo o "piastra di rame" il "Rotolo dei salmi", il "Targum di Giobbe", ecc., mentre su quelli piccoli e sui frammenti basta alle volte un accenno. Alcuni dei testi biblici meritano una più ampia spiegazione, come quelli di Isaia (A e B), o i *pesharim* — commenti attualizzati — di Abacuc e di Naum, per menzionarne i più conosciuti. Nella risposta 33 si riferisce al "Genesi apocrifo", un rotolo di cui l'A. si intende (infatti ha pubblicato *The Genesis Apocryphon of Qumrân Cave 1: A Commentary*, PIB, Roma ²1971). Dopo si analizza l'influenza dei mano-

scritti sia sullo studio dell'Antico Testamento e del giudaismo antico (39-67) che sul Nuovo Testamento e il cristianesimo delle origini (68-84).

In non poche delle risposte l'A. presenta la propria traduzione dei testi, essendo un buon conoscitore dell'ebraico e soprattutto dell'aramaico (sono note fra l'altro le sue raccolte di saggi: *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Chapman, London 1971, *A Wandering Aramean*, Scholars, Chico 1979, e *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, PIB, Roma 1967). A Fitzmyer hanno affidato ultimamente per la pubblicazione alcuni frammenti dei MQ che finora si trovavano nelle mani di altri studiosi. Dopo la vicenda con il prof. John Strugnell di Harvard (vid *Biblical Archaeology Review* [BAR], specialmente 17/1 [1991] 64-70; 20/4 [1994] 40-47) il nuovo team, diretto dal prof. Emanuel Tov, tolse alcuni dei manoscritti ai componenti del gruppo iniziale che ancora non li avevano pubblicati. Non sempre però si rese giustizia al loro lavoro, come nel caso di Josef T. Milik, famoso per la sua abilità nel decifrare i testi dei frammenti e per gli studi su di essi. Fitzmyer riconosce che la pressione più forte su Milik e sugli altri che ancora avevano dei manoscritti inediti in loro potere veniva da Hershel Shanks, direttore della BAR. Questi ha reso finalmente un po' di giustizia a Milik nell'ultimo fascicolo apparso: vid BAR 21/1 (1995) 24. All'insieme di questi problemi e vicende accenna l'A. nella parte finale del libro, che si occupa dei "recenti sviluppi a grande risonanza giornalistica" (85-101). L'A. non si ferma però al MMT (*miqxt ma'ase hattorah*) e alla querela sollevata da Elisha Qimron contro la BAR per la pubblicazione della traduzione del testo, ricostruita da lui con Strugnell (vid BAR 18 [1992]; 19 [1993]; 20/6 [1994] 48-61).

La parte più interessante è senz'altro quella che collega i MMM al Nuovo Testamento e alla chiesa primitiva. Il fatto che i membri di Qumrân vivessero un'attesa messianica (45), fa pensare a un collegamento con il cristianesimo. Allora sorgono spontanee le domande sulla possibile appartenenza di Giovanni Battista (70), sulla menzione o meno di Gesù nei MQ (Fitzmyer pensa di no: 71), sulla figura del "Maestro di giustizia" e il suo eventuale ritorno alla fine dei tempi (del quale non c'è evidenza nei testi, secondo l'A.: 50). Il fatto che il Maestro di Giustizia potesse essere identificato con il Messia non trova nessun poggio nei testi, secondo l'A. (47); la menzione di una crocifissione in 4QpNah non fa riferimento — dice Fitzmyer — al Maestro di Giustizia, ma alla pratica romana di giustiziare in questo modo (49). Alla fine del libro si riprendono alcuni di questi argomenti con un riferimento particolare agli scandali creati da Robert Eisenman, pubblicati poi nel libro fatto con Michael Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Element Books, Shaftesbury 1992 (Edizione italiana: *I manoscritti segreti del Qumrân*, Piemme, Casale Monferrato 1994). Questi autori — e specialmente Eisenman; Wise rettificò successivamente alcune delle affermazioni ivi contenute — in cerca di pubblicità e di fama facile, e accusando la Chiesa di tenere nascosti i testi, affermano l'esistenza di un messia crocefisso prima di Gesù. Secondo

loro uno dei frammenti della grotta 4 identificerebbe il Maestro di Giustizia con Giacomo, rappresentante della corrente giudeo-cristiana, mentre “l'uomo di menzogna” sarebbe il suo oppositore Paolo, propugnatore della corrente pagano-cristiana; l'A. fa anche un'analisi del testo sulla “esecuzione del Maestro di giustizia”, evidenziando la traduzione tendenziosa di Eisenman-Wise, e le loro congetture (97). In modo simile si studia criticamente la pretesa opposizione fra Giovanni Battista e Gesù che scaturirebbe dai testi (72).

Nel libro si fa riferimento ad altri autori che cercano delle notizie “esplosive” e alle volte fanno forzatura sui testi, se non sono addirittura spinti da pregiudizi: André Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, Maisonneuve, Paris 1951; Edmund Wilson, *The Scrolls from the Dead Sea*, Oxford University Press 1955; John M. Allegro — inizialmente membro del team di esperti che lavorarono con i MQ —, *The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth*, Prometheus Books, Buffalo/N.Y. 1984; M. Baigent, R. Leigh, *The Dead Sea Scrolls Deception*, Jonathan Cape, London 1991. Sul contenuto di questi libri e di altri simili diceva Geza Vermes nel *Times Literary Supplement* del 20 dicembre 1991, “Such theories are usually one-day wonders, seized by media, then quickly forgotten. Very simply, they fail the common-sense test”.

Non è da escludere la possibilità di un contatto fra Giovanni Battista e la comunità di Qumrân, come anche del fatto che Gesù avesse conoscenza di essa. Ma queste cose, più che essere un ostacolo per ravvisare le origini del cristianesimo, sono piuttosto un raggio di luce che aiuta a chiarire e a individuare gli aspetti della matrice ebraica che servirono a formare il cristianesimo primitivo. Un caso molto illuminante è quello del nome *kyrios* che, secondo R. Bultmann, era impensabile nel giudaismo se applicato in assoluto a Dio; ciò veniva da W. Bousset, che nella sua opera *Kyrios Christos*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ³1926, difendeva l'origine ellenistica del termine *kyrios*, che poi sarebbe stato applicato a Gesù. Fitzmyer mette in evidenza le due volte almeno in cui nei MQ si trova il termine aramaico *marê*, che vuol dire proprio Signore (74). A proposito di questo l'A. fa vedere come le formule semitiche che si trovano nel NT sono più vicine al Qumrân che alla letteratura rabbinica, riconosciuta dagli studiosi come posteriore alla nascita del cristianesimo, rifiutando la teoria esposta nel libro curato da S. Safrai e M. Stern *The Jewish People in the First Century*, Assen-Fortress, Van Gorcum-Philadelphia 1974, secondo la quale ci sarebbe nel NT una dipendenza dagli scritti rabbinici (41).

L'A. osserva che il titolo di Gesù, “Figlio di Dio”, non è usato in modo personale nei MQ (68), come invece appare nel NT; qualcosa di simile accade con il termine “figlio dell'uomo”, usato nei MMM solo in senso generico (75), o quello di “servo di Yahweh”, che non appare mai nel senso in cui viene impiegato in Is 42-53 (76). Certamente si trovano dei parallelismi con il vangelo secondo Matteo, con gli scritti giovannei, con le lettere paoline e quella agli Ebrei (77-

81), ma si deve stare attenti ad evitare la "parallelomania", visto che i paralleli in letteratura sono innumerevoli (73). Un'esegesi interessante, con un chiarimento a partire dei MQ, viene fatta dall'A. a proposito dei brani dei sinottici che menzionano la controversia sul divorzio (82).

Il loro modo di vita e la loro disciplina, oltre alle condizioni di ingresso alla comunità e alle pratiche rituali, l'osservanza del sabato, il calendario e il loro atteggiamento rispetto al tempio di Gerusalemme aiutano a individuare di più le caratteristiche della comunità (52-58). Fitzmyer non pensa che si possa affermare che tutti i membri fossero celibi; dagli scavi delle tombe si pensa che probabilmente solo alcuni di essi erano celibatari, mentre altri non lo erano (53).

L'A. scopre nei membri della comunità una certa opposizione ai farisei e ai sadducei; probabilmente erano degli esseni, anche se la cosa non è certa (65-67); a questo punto si adducono le testimonianze di Flavio Giuseppe, di Filone e di Plinio il Vecchio, le quali, se non coincidono appieno con quanto detto nei documenti, almeno non vi presentano delle contraddizioni. La maggior parte degli studiosi segue questa opinione di Fitzmyer.

Il libro è corredato alla fine da una bibliografia scelta, completata da una bibliografia italiana sul tema; ci sono anche vari indici che risultano utili: quello delle citazioni bibliche e dei MMM, indice tematico e di autori moderni. In quest'ultimo ci sono alcuni errori, forse provenienti da una verifica non completa nella traduzione, e alle volte non coincide sempre la pagina di riferimento. Oltre a questi non ho individuato altri errori, in un'opera che a mio avviso è di utilità per conoscere lo stato attuale dei MMM, la loro teologia e i problemi creatisi riguardo ai documenti ebraici più antichi che si conoscono.

Bernardo Estrada

J.B. GREEN, M. TURNER (edd.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, Eerdmans-Paternoster, Grand Rapids/Michigan-Carlisle/UK 1994, pp. xxi +536.

Il presente volume offre una serie di contributi offerti da studiosi biblici in onore del prof. I. Howard Marshall nel suo sessantesimo genetliaco. Essendo abbastanza conosciuti gli studi del prof. Marshall nel campo del Gesù storico e della storicità dei vangeli come punto di partenza per un approfondimento del testo, si comprende meglio il titolo del volume, ricco di spunti volti ad individuare i tratti cristologici nel vasto campo della letteratura neotestamentaria. Questo viene fatto in due aree di lavoro: I vangeli sinottici e gli Atti da una parte, Paolo e Giovanni dall'altra. C'è poi una terza parte che contempla il tema più a monte, ravvisando le prospettive cristologiche del Nuovo Testamento, senza limitarsi a uno scritto determinato.

Il prof. Marshall si è sempre caratterizzato per la sua visione moderata e allo stesso tempo aperta allo studio della sacra Scrittura, e in questa linea si muovono gran parte dei contributi dei docenti e degli studiosi — la maggior parte di essi non cattolici — che gli dedicano questo volume. Basti menzionare James D. Dunn, C.K. Barrett, Robert H. Gundry, E. Earle Ellis, David Wenham, Craig L. Blomberg, Richard T. France.

La maggior parte degli studi si muove sulla falsariga delle parole del prof. Marshall, il quale in una occasione affermava che “il problema del Gesù storico è uno dei più importanti del Nuovo Testamento” (p. viii). Questo infatti continua ad essere un punto di riferimento negli studi neotestamentari, nello sforzo per trovare nuove vie che permettano di penetrare nella persona e nell’insegnamento di Gesù Cristo. G.N. Stanton nel suo *Jesus of Nazareth, A Magician or a False Prophet Who deceived God's People?* cerca di vedere se in Gesù predominava l’armonia con l’ambiente ebreo (la tesi di Reimarus) o il contrasto con i suoi connazionali (teoria di D.F. Strauss), per concludere che forse era la discontinuità con i suoi ciò che caratterizzò la sua missione (p. 180). L’imitazione di Gesù negli Atti degli Apostoli viene sottolineata da C.K. Barrett specie in alcuni brani come l’arresto, giudizio e martirio di Stefano, la guarigione dei malati, la presenza delle donne... (pp. 251-262). Nuovi aspetti vengono individuati, come quello ecologico con cui R.J. Bauckham apre i contributi; difatti nel suo *Jesus and the Wild Animals*, dove il testo di Marco 1,13 mette in evidenza che Gesù viveva in pace con le belve, il che è un segno dell’era messianica accanto al suo dominio su satana (p. 20).

I contributi più significativi sono però — a mio avviso — quelli che mostrano i diversi aspetti cristologici degli scritti neotestamentari, e in modo particolare nei vangeli. A questo riguardo G.R. Beasley-Murray (*The Kingdom of God and Christology in the Gospels*) invita ad evitare il soggettivismo nel distinguere il materiale autentico da quello post-pasquale, e rivede alcuni dei più recenti criteri di autenticità, per riconoscere in Gesù la coscienza di essere il portatore e mediatore del Regno di Dio (p. 27), mentre si ravvisa nell’espressione Figlio dell’uomo uno stretto rapporto con quella di “Figlio di Dio” (pp. 33s). Alla fine conclude Beasley-Murray che la storia del Regno di Dio è trinitaria, come lo è la sua cristologia (p. 36). In una simile linea si muove il contributo di C.L. Blomberg, *Your Faith Has Made You Whole*, nel quale la salvezza va intesa innanzitutto in senso spirituale, per corroborare che “con Gesù si è iniziato il Regno di Dio o l’era messianica nella storia dell’umanità” (pp. 84s), in continuità, afferma R.T. France nel suo *Jesus the Baptist?*, con Giovanni e allo stesso tempo in una discontinuità superatrice (pp. 110s). Inoltre l’esigenza di Gesù con i suoi discepoli viene considerata molto più in là dei normali rapporti maestro-discepolo, come accenna L. Morris nel suo *Disciples of Jesus* (pp. 112-127). Un insieme di cenni messianico-divini vengono ravvisati da G.R. Osborne nel suo *Structure and Christology in Mark 1,21:45*: Figlio di Dio, insegnamento e miracoli, lotta contro i demoni, la fama che cresce e che Gesù non vuole (p. 163).

Secondo D.A. Carson, Gesù si identifica con la sapienza in Mt 11,19b/Lc 7,35, evidenziando la cristologia in Q (pp. 128-146). Lui stesso si dichiara accanto alla destra di Dio, dimostrando una vicinanza che nessun altro si era mai permessa, come dice D.R. Bock nello studio sulla "bestemmia", nel giudizio davanti al sinedrio (p. 190); per E.E. Ellis, invece, Gesù con la sua dichiarazione, più che proclamarsi messia, definisce la messianità della sua persona secondo i termini di Dan 7,14 e del Sal. 110,1 (p. 195). L'universalità della sua missione porta alla creazione di una *Cross-National Community*, secondo P. Borgen, più evidente in Lc e in Paolo ma notata in tutto il suo ministero, e specie nella passione e morte (pp. 220-235). La sua risurrezione è stata "essenzialmente fisica", asserisce R.H. Gundry dopo un illuminante studio dei testi pertinenti (pp. 204-219).

Alcuni punti di contatto fra Paolo e Gesù vengono ravvisati nella seconda parte. J.W. Drane riconosce, parlando dei modelli di evangelizzazione comuni a Paolo e Gesù, che fin dall'epoca di F.C. Baur «il tema "Paolo" non è stato mai staccato dal resto del Nuovo Testamento» (p. 281). D. Wenham presenta poi alcuni aspetti della vita di Gesù conosciuti da Paolo, secondo ciò che si può desumere dalle sue lettere, come la nascita verginale, il battesimo e le tentazioni, il ministero e i miracoli, la trasfigurazione, l'amicizia con Marta e Maria (pp. 297-311).

Il rapporto cristologia-pneumatologia trapela da Rom 8,9-11, secondo G.D. Fee, mentre la figura di Cristo-capo nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini risalta nel contributo di C.E. Arnold; come giudice del pentimento viene messo in evidenza da S.H. Travis. Secondo quest'ultimo autore Gesù non si addossò il castigo dei nostri peccati bensì portò, a nostro favore, le loro conseguenze negative (pp. 344s).

Nella terza parte M. Turner si propone di presentare la cristologia neotestamentaria ribadendo il fatto che Gesù Cristo versa lo Spirito sui credenti, in rapporto con gli studi di J.D.G. Dunn, che a sua volta si interroga (pp. 437s) se lo sviluppo della cristologia nei primi tempi della chiesa è stato un approfondire l'insegnamento di Gesù o degli Apostoli, come sostiene una cristologia "classica", o forse è stata una vera evoluzione con delle nuove idee che non si trovavano implicite nelle risposte di Gesù, come sostiene P.M. Casey nel suo ultimo libro (*From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*, James Clarke-Westminster, Cambridge-Louisville 1991). Alla fine il prof. Dunn si decide per la prima scelta, facendo vedere alcuni aspetti di cui Casey non ha tenuto abbastanza conto: l'impatto del ministero di Gesù, del suo insegnamento e in particolare della sua risurrezione, lo Spirito di Dio, e la potenza generatrice presente nella primitiva comunità cristiana attraverso la sua esperienza religiosa e soprattutto nell'adorazione di Dio in Gesù Cristo e nella predicazione e insegnamento di Paolo e Giovanni (pp. 451s).

La convinzione-base della cristologia neotestamentaria poggia, secondo R.N. Longenecker, su tre capisaldi: l'obbedienza, la fedeltà e la Filiazione di Cristo. Lo studio di A.C. Thiselton contempla la cristologia lucana in confronto con

il problema del dualismo dopo Kant. L'opera conclude con un approccio metodologico alla cristologia, dove si paragonano i vantaggi-svantaggi dei metodi sincronico e diacronico.

Sono di grande utilità gli indici che alla fine corredano il volume. Un primo indice di fonte antiche, assai completo, comprende la sacra Scrittura, la letteratura apocrifa, i manoscritti del Mare Morto, i *targumim* e la letteratura rabbinica, scrittori classici ed ellenistici e i Padri della Chiesa oltre a scrittori cristiani antichi. Il secondo indice è di autori moderni.

La presentazione è impeccabile. Ho trovato solo un errore a p. 277 (הסיד anziché חסיד). Si tratta di un'opera valida e utile nella quale si possono trovare non pochi spunti da approfondire nella ricerca sul mistero cristologico presente nella letteratura del Nuovo Testamento.

Bernardo Estrada

F. GIL HELLÍN, *Constitutio dogmatica de divina Revelatione «Dei Verbum»*. *Concilii Vaticani II Synopsis*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, pp. 744.

Ci troviamo di fronte ad un nuovo strumento di lavoro, che viene a facilitare la miglior conoscenza del Concilio Vaticano II, concretamente, della cost. dogm. *Dei Verbum* (DV). Si tratta di una «sinossi», nel senso tecnico della parola, e ciò ci fa capire fin dall'inizio la sua importanza. Direi che è la prima nel suo genere.

Si può trarre come precedente quella realizzata da L. Pacomio, *Dei Verbum. Genesis della Costituzione sulla divina Rivelazione. Schemi annotati in sinossi* (Marietti, Torino 1971, pp. 174). Senz'altro, anch'essa ha rappresentato, per parecchi anni, un utile strumento di lavoro per lo studio della cost. dogm. *Dei Verbum*. L'opera di Pacomio metteva, infatti, per la prima volta a disposizione degli studiosi, in modo sinottico, i diversi schemi conciliari stampati sulla DV, tappe successive dell'elaborazione del testo definitivo. Era divisa in un'Introduzione (contenente l'iter cronologico della costituzione ed una breve descrizione dei singoli schemi), e due Parti: la prima riportava lo schema *De Fontibus Revelationis* con le Relazioni fondamentali; la seconda, la parte centrale dell'opera, conteneva la sinossi dei quattro schemi con le osservazioni ed emendazioni dei Padri conciliari e le annotazioni e Relazioni dei periti, ricavate dai documenti stampati. Il metodo adoperato fu quello di trascrivere nella parte superiore della pagina i testi degli schemi in lingua latina, e di trasformare le Relazioni in note che commentavano riga per riga le emendazioni e mutazioni del testo. Il tutto risulta un'opera maneggevole ed economica, nonché molto pratica; utile ad un ampio pubblico. Gli indici riguardanti i «loca theologica» (citazioni bibliche, dei

concili, degli atti magisteriali, dei Padri), e l'indice teologico-sistematico del testo promulgato completavano il lavoro.

L'opera di Gil Hellín ha delle caratteristiche alquanto diverse. Vuol essere un lavoro altamente scientifico, dunque, destinato a specialisti nel campo della teologia o della scienza biblica. La stessa presentazione esterna lo conferma: un'elegante copertina, l'uso delle lingue originali adoperate dai Padri e relatori (prevalentemente il latino), una Presentazione del card. A. López Trujillo (Presidente del Pontificio Consiglio per la Famiglia), un'Introduzione di Mons. Vincenzo Carbone (Incaricato dell'Archivio del Concilio Vaticano II), le 700 e più pagine che costituiscono il corpo dell'opera, e tutto inquadrato dagli elementi necessari per il corretto uso della *Synopsis*: «Avvisi preliminari» in tre lingue diverse (italiano, spagnolo ed inglese), una cronologia della cost. dogmatica DV, e gli Indici dei Padri conciliari, del loro numero di protocollo, di testi della Sacra Scrittura, del Magistero, dei Santi Padri e di autori vari. Il corpo dell'opera viene diviso in due parti principali: la prima, contiene la sinossi propriamente detta, divisa in capitoli a seconda della divisione della DV (*prooemium* e sei capitoli); la seconda è formata da quattro Appendici, con tutta la documentazione conciliare corrispondente.

Analogamente a quella di Pacomio, la *Synopsis* di Gil Hellín presenta, in quattro colonne parallele le quattro successive redazioni presentate all'esame dell'assemblea conciliare fino alla promulgazione del testo definitivo. Viene tralasciato logicamente lo schema primigenio *De Fontibus Revelationis*, che subì una profonda rielaborazione, al quale si dedica l'«Appendix. Adnexum I» (pp. 179-345); appendice che contiene oltre lo schema, la *Relatio* del card. Ottaviani, gli interventi dei Padri in Aula conciliare a proposito di tale schema, la votazione e la «communicatio». Nelle annotazioni in calce viene raccolto tutto il materiale necessario — delle proposte ed i suggerimenti espressi dai Padri conciliari, nonché delle risposte della commissione incaricata della redazione del testo conciliare —, in modo tale da offrire un'accurata informazione sull'origine e le ragioni degli emendamenti e delle modifiche agli schemi precedenti. Attraverso un artificio didattico ben riuscito è possibile seguire molto da vicino il travagliato svolgimento dell'*iter* della DV. Negli *Adnexum* II e III, si raccolgono tutti gli interventi dei Padri conciliari, orali o per iscritto, seguendo il loro numero di protocollo, cui la Commissione redattrice fece riferimento, nonché le rispettive *Relationes*. Nell'*Adnexum* IV vengono riprodotte le *Relationes de modis* come pure la *Notificatio* sulla qualifica teologica della costituzione.

La *Synopsis* fornisce dunque una documentazione, che si potrebbe definire esaustiva, sulla DV e sul suo percorso conciliare. Costituisce pertanto un mezzo molto utile perché lo studioso possa raggiungere dall'interno, cioè in base al testo conciliare e secondo la *mens Concilii*, il vero senso e la portata di ognuna delle pericopi del testo conciliare. In questo modo completa l'opera precedente di Pacomio, che già aveva avuto il merito di condurre il lettore al-

dilà delle opinioni dell'uno o dell'altro interprete, non sempre priva di opzioni personali e di preconcetti, fino alla stessa fonte della dottrina conciliare. Evidentemente, il merito della *Synopsis* di Gil Hellín è quella della sua completezza, dunque della sua maggiore oggettività, e della sua fedeltà nel riprodurre la stesura originale dei testi ufficiali, certamente a costo di risultare meno economica e non tascabile.

Un lavoro realizzato dunque con rigore scientifico, che è venuto ad aggiungersi alle varie pubblicazioni esistenti sulla storia ed il contenuto della cost. dogm. DV, con l'importanza che ha la connotazione di «sinossi». L'opera riflette inoltre l'esperienza di chi già aveva portato a termine lavori analoghi, dal momento che mons. F. Gil Hellín è noto agli studiosi per altre opere del genere: sulla *Gaudium et Spes* (Pamplona 1982) ed, in corso di stampa, sulla *Lumen gentium*. Il lavoro certamente non annulla tante opere sulla DV che lo hanno preceduto, orientate a studiare la fase preparatoria del Concilio e ad esaminare teologicamente il significato dell'*iter* della costituzione, delle modifiche avute lungo il suo percorso ed il significato del testo definitivo; offre però la possibilità di riesaminare o, talora, di approfondire, tutto ciò che è stato fatto, oltre ad aprire nuove possibilità di studio per quanto riguarda il periodo propriamente conciliare. Una piccola osservazione: sarebbe stato opportuno indicare la correlazione fra gli schemi ed i volumi dell'*Acta Synodalia*, in modo tale da favorire citazioni in conformità ad essa.

Miguel Ángel Tábet

DIETRICH LORENZ, O.P., (a cura di) *Istituto San Tommaso. Pontificia Universitas A.S. Thoma Aquinate In Urbe, Studi 1994*, Roma 1994, pp. 252.

Prima di trattare del contenuto di questo libro, conviene soffermarsi un po' sul suo autore collettivo: l'Istituto San Tommaso. L'Istituto, che forma parte della Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, fu voluto dal Capitolo Generale dell'Ordine domenicano nel 1983 per il coordinamento e il completamento dello studio specializzato di S. Tommaso presso l'"Angelicum"; esso è associato alla "Fédération International des Instituts d'Études Médiévales" e si propone la formazione allo studio diretto delle opere del Dottore comune, la ricerca storico-dottrinale del tomismo ed il suo sviluppo in un confronto con i problemi attuali.

In questo volume si raccolgono, da una parte, gli interventi di diversi studiosi che il 15-XI-1993 parteciparono ad una tavola rotonda nell'"Angelicum" sul tema "Attualità degli Studi Tomistici", e, dall'altra, alcuni contributi di diversi docenti dell'Istituto, nonché il testo di tre conferenze che ebbero luogo nell'alveo della sua attività.

Fra gli interventi della Tavola rotonda troviamo: *Attualità e inevitabilità della metafisica negli studi tomistici*, di D. Lorenz; *La situazione degli studi tomistici nel postconcilio. Attualità ed eclisse*, di A. Lobato (dove si delinea un panorama degli studi tomistici dopo il Concilio Vaticano II); *Come studiare San Tommaso oggi*, di E. Berti; *San Tommaso: lettore e maestro di lettura*, di V. Boland; *La contemporaneità della teologia morale di San Tommaso*, di D. Mongillo; *Relazione attuale tra il magistero della Chiesa e San Tommaso*, di G. Cottier; e *Vita quarens intellectum*, di L. Boyle.

I contributi raccolti sono nove: *L'insegnamento nel medioevo fino a Tommaso d'Aquino*, di S. Serafini, che studia le istituzioni culturali dell'Occidente cristiano dal V al XIII secolo, per aiutare a capire meglio l'ambiente in cui S. Tommaso svolse il suo lavoro; *Introduzione allo studio della vita e delle opere di Tommaso d'Aquino*, di A. Lobato, articolato attorno a tre temi basilari sull'Aquinate: l'uomo, le opere e la dottrina, e dove una ricca bibliografia tiene il passo della ricerca più recente; *L'edizione leonina e la storia dei testi di San Tommaso*, di L.-J. Bataillon, dove si offre, fra l'altro, una preziosa informazione sulla tradizione manoscritta delle opere di S. Tommaso, sulla storia delle edizioni a stampa e sulla storia dell'edizione Leonina; *Gli strumenti informatici per la didattica e per la ricerca nelle discipline tomistiche e Riflessioni intorno al Prologo del "De ente et essentia" di San Tommaso*, di D. Lorenz, il primo dei quali offre una interessante bibliografia sull'uso del "computer" nel campo delle discipline umanistiche – come pure un elenco dei CD-ROM e del "software" disponibili – mentre il secondo svolge un'analisi dei concetti fondamentali che appaiono nel prologo di quell'opuscolo di S. Tommaso; *La Tabula Aurea di Pietro di Bergamo*, di T. Sterli, in cui si presenta la biografia di Pietro Maldura nonché la storia delle diverse edizioni della sua "Tabula"; *Il dono della sapienza nella Summa Theologiae. Note di lettura su Ila-IIae, q. 45*, di D. Mongillo, che si sofferma sulla dottrina del dono della sapienza ed sul suo influsso sulla vita cristiana; *L'assioma morale: "la natura è norma di comportamento". Riflessioni teologiche odierne e sulla teoria tomasiana*, di F. Compagnoni, dove si affronta il tema della natura come norma di condotta etica e si esamina l'insegnamento della "Summa Theologiae" circa la legge naturale.

Finalmente, si accludono i testi di tre conferenze: *San Tommaso commentatore di Aristotele e Lo studio di Aristotele dopo il Concilio Vaticano II*, di E. Berti, la prima delle quali cerca di evidenziare gli influssi neoplatonici presenti nell'interpretazione di S. Tommaso su Aristotele ed in particolare sulla nozione di Dio come "ipsium esse subsistens", mentre nella seconda si sostiene l'attualità dell'Aquinate nel momento attuale in cui Aristotele si trova di nuovo nel centro dell'attenzione della riflessione filosofica; *La crisi della teologia negativa*, di S. Tugwell, in cui si delinea la storia della teologia negativa fino al XII secolo e l'influsso che ebbe su sant'Alberto e san Tommaso.

Come è logico in un'opera di questo tipo, il valore dei vari contributi è diverso. Molti di questi scritti conservano il carattere orale proprio dei corsi in cui furono sviluppati o delle circostanze in cui videro la luce, il che al tempo stesso concede loro un senso di freschezza, d'immediatezza col lettore. Il bagaglio di esperienza che trasmettono, l'abbondante bibliografia che offrono, e la ricchezza di notizie che vi si trovano, fanno sì che la lettura dell'opera risulti gratificante.

José Antonio Riestra

G. GIMONDI, *Fede e cultura scientifica*, Dehoniane, Bologna 1993, pp. 230.

Nell'ormai vasto panorama delle pubblicazioni sui rapporti fra teologia e scienze, si assiste abitualmente a due modi differenti di affrontare questa importante tematica. Il primo, di gran lunga il più diffuso, consiste nel sottolineare quasi esclusivamente l'aspetto epistemologico di tale rapporto, facendo l'inventario storico delle incomprensioni o delle supposte conflittualità; si cerca poi di mettere ordine nelle affermazioni dell'una e dell'altra disciplina, non senza una certa vena polemica, mostrando come il chiarimento dei termini e degli ambiti di indagine propri a ciascuna di esse è in grado di risolvere i problemi e le difficoltà che sorgono di volta in volta. Un secondo modo, meno frequente e più impegnativo, consiste invece nel proseguire oltre il necessario chiarimento epistemologico per accedere al tema dell'unità dell'esperienza intellettuale, cercando così di soddisfare quell'aspirazione verso l'unità del sapere che chiunque si accosti a queste problematiche avverte con particolare urgenza. Questa seconda modalità di approccio diventa specialmente importante quando il contesto non è più solo quello del confronto concettuale fra diverse discipline — come nel caso dei rapporti fra teologia e scienze — bensì quello dell'evangelizzazione — come nel caso, appunto, del rapporto fra annuncio della fede e cultura scientifica.

Il saggio offertoci da Gualberto Gismondi, teologo francescano con una lunga esperienza personale nel campo dell'evangelizzazione e dell'inculturazione, e professore nelle Università ecclesiastiche romane, si colloca certamente nel gruppo dei lavori che si propongono questo secondo e più impegnativo modo di affrontare la questione.

Il testo, di agile lettura e ben ordinato nelle sue parti, si distingue per la copiosa documentazione bibliografica e la accuratezza nella scelta delle fonti. Merito alquanto significativo in un campo come questo, dove cedere alla tentazione di un discorso generico, poggiato sui luoghi comuni di molti *bestsellers*, resta sempre piuttosto forte. Il pubblico cui il libro si dirige è in fondo assai vasto. Da-

gli studenti dei corsi di teologia fondamentale o di filosofia della scienza, a professionisti impegnati nel campo della cultura scientifica con un certo interesse per la filosofia e per i mutamenti sociali, a professori di scuola secondaria. Questi ultimi possono trovarvi un utile sussidio didattico al momento di affrontare temi collegati con i rapporti fra cristianesimo e cultura odierna. Un lessico preparato alla fine del libro, assieme alla presenza di un certo numero di note a piede di pagina redatte con finalità didattiche, pare indicare la volontà di rivolgersi anche a questo tipo di pubblico.

Lo studio comincia con una analisi di tipo socio-culturale, in gran parte basata sui dati raccolti nella nota ricerca di Achille Ardigò e Franco Garelli *Valori, Scienza e Trascendenza* (Torino 1989), nella quale si cerca di presentare i caratteri ed anche i mutamenti della mentalità scientifica contemporanea, allo scopo di meglio comprendere quale sia il bagaglio intellettuale dell'interlocutore che il teologo, e più in generale il cristiano credente, incontra oggi nel terreno dell'evangelizzazione. Successivamente, il volume si occupa di esporre il panorama epistemologico delle scienze naturali, ove le importanti evoluzioni avute in questo secolo vengono discusse secondo un filo conduttore che ne pone in luce le aperture verso un'immagine della scienza sempre più consapevole di non possedere al suo interno la causa dei suoi stessi fondamenti, e comunque consapevole di dover accedere a livelli di intellegibilità superiori a quello costituito dal solo empirismo. Dall'analisi delle scienze naturali si passa quindi a discuterne i rapporti con le scienze umane, preparando così il terreno alla tesi principale del volume, cioè la difesa dell'attività scientifica come *attività della persona umana*, e perciò quale attività costitutivamente aperta alla richiesta di senso e all'esperienza religiosa. Viene quindi dedicata particolare attenzione all'esperienza scientifica come partecipazione alla percezione dell'Assoluto, mediante una certa esperienza dei fondamenti e del sacro, fattori che ribadiscono ancora il carattere personalista della ricerca scientifica. Il volume si conclude con un paio di capitoli dedicati al dialogo, nei quali si offrono, senza poterli però sviluppare, una serie di spunti che potrebbero favorire l'evangelizzazione della cultura scientifica nella situazione odierna.

Dei temi suscitati dal lavoro di Gismondi ce ne sono alcuni che vorremmo qui sottolineare, perché poco presenti nelle abituali trattazioni dei rapporti fra fede e scienza, mentre godono invece di una certa attenzione nel lavoro del nostro Autore.

In primo luogo il desiderio e la necessità, per comprendere la mentalità scientifica, di rivolgersi all'esperienza degli operatori scientifici e, solo in fase riflessa, alle conclusioni della filosofia della scienza. Questo aiuta ad evitare equivoci ed ha come effetto quello di fornire al teologo, o comunque alla persona interessata all'evangelizzazione di questo settore della cultura, un'immagine della scienza assai più realista di quanto a volte la filosofia pare volerci offrire. Stesso

discorso vale per i rapporti fra scienza, divulgazione scientifica e tecnologia. Un ostacolo implicito al dialogo è costituito spesso proprio dal fatto che l'immagine dell'attività scientifica è ancora troppo affidata, nel tessuto sociale, a queste due ultime componenti.

In secondo luogo, risulta di grande interesse sottolineare ed incoraggiare, all'interno della cultura scientifica, le spinte presenti verso l'aspirazione ad una nuova unità del sapere. La separazione fra il mondo della propria esperienza scientifica e professionale e quello dei valori e dei significati viene avvertito dall'uomo di scienza riflessivo con un certo disagio e, per il cristiano credente, costituisce la premessa del fideismo. Quest'ultimo, può venir facilmente camuffato con un falso spiritualismo e con un desiderio di mal compresa trascendenza.

In terzo luogo, va segnalata l'attenzione dedicata all'esperienza scientifica come attività capace di puntare alla ricerca della verità e capace di giungere alla formulazione di domande che coinvolgono la sfera religiosa. Ribadire la capacità della scienza di segnalare la presenza di *domande ultime* in un terreno così universale e sotto gli occhi di tutti come quello della natura, si fa particolarmente importante in un momento filosofico-culturale come quello presente, segnato dalla post-modernità. La ricerca di un significato su basi oggettive ed universali viene infatti assai spesso negata in favore di un relativismo individualista, ove le uniche richieste di senso, ove ancora persistono, sono quelle che si esauriscono nell'esperienza mutevole della propria soggettività.

Ci permettiamo di aggiungere infine un paio di osservazioni. L'Autore pare associare la nuova immagine della scienza, ora più aperta alla trascendenza e al dialogo, principalmente al risultato di quell'opportuno chiarimento dovuto all'impiego dell'ermeneutica e della fenomenologia, realizzatosi specie nella seconda metà del nostro secolo; in conseguenza di ciò, egli pare affidare a queste due discipline filosofiche un ruolo principale nella guida del dialogo fra umanesimo e scienze e, quindi, fra religione e scienze. Siamo dell'avviso che, accanto ad esse, continui a svolgere un ruolo insostituibile anche la metafisica, non nel senso ristretto di ontologia, ma nel suo senso più proprio, come scienza dell'essere incondizionato, sempre suscettibile di aprirsi a livelli di comprensione più profonda e pertanto sempre adeguata a dialogare con quell'Assoluto che viene percepito nell'analisi del reale, proceda tale analisi dalle scienze o dalla filosofia. Una certa parte del chiarimento epistemologico dei rapporti fra scienze, filosofia e teologia, resterà in fondo sempre debitrice al pensiero metafisico, perché congruente con l'esercizio spontaneo della ragione scientifica. Un esempio di come tali diverse metodologie possano ben coesistere ci giunge dalle numerose riflessioni che l'attuale Pontefice ha diretto proprio al mondo della cultura e delle scienze, nelle quali, ad un intelligente impiego della fenomenologia, viene di sovente affiancato il meglio del pensiero classico. Gismondi vi accenna opportunamente, non avendo però lo spazio o forse l'intenzione di ospitare in modo più sistematico il contenuto di tale catechesi.

In definitiva, l'opera di Gismondi può essere riassunta affermando che la razionalità dell'*homo sapiens* non contraddice, ma, anzi, contiene al suo interno la condizione dell'*homo religiosus*, due elementi ugualmente caratteristici della nostra specie ed ambedue pienamente manifestativi della verità della natura della persona umana.

Giuseppe Tanzella-Nitti

L. F. MATEO-SECO- R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, *Sacerdotes en el Opus Dei. Secularidad, vocación y ministerio*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 329.

L'opera è un contributo alla commemorazione della fondazione della Società Sacerdotale della Santa Croce, in occasione del suo 50° anniversario, avvenuto il 14.2.93. È strutturata in quattro capitoli, seguiti da un ricco appendice documentale. Sebbene sia firmata dai due autori, è scritta in prima persona dal professore Mateo-Seco; mentre appartengono al professore Rodríguez-Ocaña i diversi rilievi a carattere giuridico (cfr. p. 17).

Tuttavia, non si tratta di uno scritto canonistico: prevale una matrice nettamente teologica, insieme ad uno stile a volte storico, a volte familiare o a carattere testimoniale. L'opera è caratterizzata dal continuo intreccio tra teologia dogmatica e teologia spirituale, dove il rigoroso metodo scientifico lascia spazio anche all'esperienza personale dell'autore, che appartiene a questa associazione sacerdotale dal 1960.

Benché lo scritto non abbia la pretesa di esaurire l'argomento, la descrizione che ne fa — la natura e le caratteristiche della Società Sacerdotale della Santa Croce — risulta molto ben riuscita, sia a livello storico che teologico-spirituale. Ciò che appare con martellante insistenza è la consolidazione del vincolo del sacerdote con la sua propria diocesi e con il proprio ministero, come conseguenza della sua ascrizione a questa associazione sacerdotale.

È forse nel primo capitolo — «*apuntes de una historia*» — dove lo stile risulta specialmente personale, con abbondanti ricordi e appelli al cuore. Sulla scia di una omelia del Fondatore dell'Opus Dei — *amare il mondo appassionatamente* — e di una testimonianza del Cardinale González-Martín, si descrive il nucleo fondamentale del messaggio dell'Opus Dei, l'origine storica ed ecclesiological della Società Sacerdotale della Santa Croce, la sua natura teologico-giuridica e il suo legame inscindibile con la Prelatura dell'Opus Dei.

Il capitolo risulta nel suo insieme bene armonizzato. L'universalità del messaggio dell'Opus Dei — la ricerca della santità attraverso la santificazione del lavoro — porta con naturalezza all'accoglienza nel suo seno anche dei sacerdoti

secolari che cercano la santità personale attraverso l'esercizio del loro ministero pastorale. Partendo dagli scritti del fondatore, il Beato Josemaría Escrivá, l'unità di vocazione e di spirito — quella esistente nelle molteplici e diverse situazioni personali che si trovano nell'Opus Dei — è descritta in base a due assi portanti: l'anima sacerdotale e la mentalità laicale. Mentre la prima espressione punta verso il fine della vocazione cristiana — l'identificazione con Cristo Sacerdote —, la seconda determina l'ambito e il modo di raggiungerlo.

Nelle pagine 33-52 si fa la storia degli antecedenti, fondazione, primi passi e primi soci della Società Sacerdotale della Santa Croce. Esiste un primo momento fondazionale nel 1943, quando nella mente del fondatore si fece luce il modo di introdurre il ministero sacerdotale all'interno dell'Opus Dei: una necessità percepita già dall'inizio. Segue una «seconda tappa» nel 1950, descritta dall'autore come una «autoapertura istituzionale» dell'Opus Dei verso gli altri sacerdoti secolari: autoapertura che né cambia minimamente nei sacerdoti che si ascrivono all'associazione la loro condizione all'interno della Chiesa, né introduce delle varianti nello spirito dell'Opus Dei per il fatto di essere vissuto dal sacerdote secolare: la chiamata alla santità attraverso la santificazione del lavoro (cardine dello spirito dell'Opus Dei) si traduce, per i sacerdoti secolari ascritti, nella santificazione attraverso il loro ministero pastorale.

Nel resto del capitolo (fino a p. 71) vengono considerati i tratti salienti della vocazione alla Società Sacerdotale della Santa Croce: lo sforzo per adempiere i propri doveri con amore verso la propria condizione secolare e in comunione piena col vescovo e gli altri sacerdoti, e il proposito d'incarnare lo spirito dell'Opus Dei e di diffonderlo. Si accentua la natura vocazionale, in quanto l'appartenenza ad essa è frutto di una chiamata divina, e non risultato di una mera scelta umana. Segue una sommaria descrizione della configurazione canonica, mettendo in risalto la coerenza tra la Costituzione *Ut sit* e il c. 278 del CIC sulle associazioni di chierici.

Particolarmente chiara risulta l'esposizione sul rapporto tra la Società Sacerdotale della Santa Croce e la Prelatura dell'Opus Dei: esse si conformano reciprocamente come un *aliquid unum*, con il medesimo e unico impegno vocazionale, la stessa chiamata alla santificazione secondo lo spirito dell'Opus Dei, identica finalità di aiuto e formazione, identica spiritualità. Tuttavia, esistono tra loro chiare differenze sul piano giuridico, conseguenze della natura ecclesiologica diversa: un fenomeno associativo la prima, una struttura gerarchica della Chiesa la seconda.

Nelle pagine finali di questo primo capitolo, da diverse angolature, si sottolinea ancora l'invariabilità della vocazione diocesana del sacerdote ascritto all'Opus Dei: sia il suo servizio alla Chiesa locale, la sua piena dipendenza dal proprio Ordinario, la sua unione con gli altri sacerdoti, che la sua spiritualità secolare, vengono rafforzati dalla consapevolezza dell'obbligo di cercare la perfezione proprio nell'esercizio del ministero pastorale come sacerdote diocesano.

Il secondo capitolo —«*sacerdocio y santidad*» — ha una matrice profondamente dogmatico-spirituale. L'autore riesce a presentare i tratti salienti della spiritualità sacerdotale con rigoroso metodo scientifico, in coerenza con la dottrina del Decreto *Presbyterorum Ordinis* e il magistero dell'attuale Pontefice, e ancorata sul sacramento dell'Ordine e sulla condizione ecclesiale secolare.

Si parte evocando l'interrogativo suscitato subito dopo la promulgazione del Decreto *Presbyterorum Ordinis*, e cioè come rendere compatibile, nel sacerdote secolare, la sua intensa azione esteriore con una solida vita interiore.

In cerca della risposta, si risale al legame tra sacerdozio ordinato e santità: pur esistendo una medesima e identica chiamata universale alla santità rivolta a tutti gli uomini, esiste, nei sacerdoti, una speciale urgenza e un motivo maggiore. Sebbene la chiamata sia universale, resta anche personale: incide su ogni uomo con le sue peculiari circostanze, la sua singolare storia, la sua posizione all'interno dell'unica missione della Chiesa. In altre parole, la chiamata alla santità assume una modalità in dipendenza dalla peculiare missione che a ciascuno tocca svolgere nella Chiesa.

Nei sacerdoti, il legame tra la consacrazione e la missione è inscindibile: la consacrazione è per la missione, l'influsso santificatore dello Spirito riguarda sia la consacrazione che la missione. Così, la consecuzione della santità si trova in stretta dipendenza dall'esercizio della missione derivata dalla consacrazione: nel caso del sacerdote secolare, resta inscindibilmente collegata all'esercizio del suo ministero nel mondo.

La spiritualità del sacerdote secolare resta dunque vertebrata sull'esercizio del suo ministero, che non potrà mai essere considerato come realtà aliena alla sua santificazione. Sono proprio le circostanze in cui è coinvolto, nella misura in cui rispondano al volere divino, ad essere assunte e soprannaturalmente vitalizzate attraverso un modo determinato di sviluppare la vita spirituale.

Questo «modo determinato» deriva dalla sua identificazione sacramentale con Cristo Capo e Pastore, che rende possibile in lui l'impersonificazione di Cristo, quale dono irrevocabile di Dio verso gli uomini. La sua spiritualità consiste dunque basicamente nella sua identificazione con Cristo Pastore, reso presente tra i fedeli attraverso il suo ministero.

Il sacerdote agisce *in persona Christi* ma anche *nomine Ecclesiae*, quale risposta affermativa degli uomini al dono di Dio. Però, l'agire *nomine Ecclesiae* può essere giustamente considerato come un momento intrinseco della sua attuazione *nomine Christi Capitis Ecclesiae*, poiché è lo stesso Cristo chi risponde attraverso la sua Chiesa, ed è la Chiesa, per la sua unione sponsale con Cristo, chi risponde a Dio in Cristo. Se la santità altro non è che l'essere imbevuto dal mistero di Cristo, il sacerdote riuscirà ad essere totalmente imbevuto da questo mistero nella misura in cui lui stesso edifichi la comunità della Chiesa incarnando nella sua vita spirituale questa doppia affermazione svolta attraverso il suo ministero.

In questa prospettiva, l'insistenza della teologia odierna nella *communio* s'intende non da motivi di efficacia o di ordine pubblico, ma quale esigenza derivata dalla realtà teologica sottostante. In questa ricca cornice trova il suo posto l'obbedienza dovuta al vescovo e la fraternità sacerdotale, quali conseguenze inseparabili dalla spiritualità del pastore.

Anche il ministero eucaristico chiede la santità del ministro: non sarebbe coerente una attuazione *in persona Christi et nomine Ecclesiae* senza essere rivestita dall'offerta interiore con la quale lo stesso Cristo si offre attraverso il ministero del sacerdote, e senza partecipare personalmente alla dedizione con la quale la Chiesa offre se stessa nell'offrire Cristo. È stata la stessa natura della mediazione sacerdotale di Cristo a far coincidere Sacerdote e Vittima nella stessa Persona. Nel memoriale dell'unico Sacrificio, allo stesso modo che il sacerdozio altro non è che la configurazione sacramentale con Cristo-sacerdote, il ruolo di offerta consiste nella sua configurazione con Cristo-vittima. La spiritualità sacerdotale resta dunque segnata dalla identificazione con Cristo, sia come offerente che come offerta.

L'apparente divario, nel sacerdote, tra azione e contemplazione resta così sciolto a livello teologico. Tuttavia, resta in piede l'effetto centrifugo proveniente dalla molteplicità delle occupazioni pastorali. In questo senso, l'autore, sulla scia di PO 14, trova nella *caritas pastoralis* la chiave di volta: è la virtù unificante della vita del presbitero, vissuta come identificazione con il Cuore del Pastore, consistente nell'assoluta donazione di sé a favore della Chiesa. La carità pastorale spinge verso l'unità, sia con gli altri pastori della Chiesa (vescovo e presbiterio), sia in senso di cattolicità — nel rispetto della legittima molteplicità di carismi esistenti nella Chiesa —, sia, infine, a favore della propria Chiesa locale.

Il capitolo si chiude mettendo in luce, come conseguenza della dottrina esposta, le caratteristiche che si chiedono ad ogni spiritualità sacerdotale e ad ogni associazione sacerdotale: la loro validità, per i sacerdoti secolari, si trova in dipendenza della sua capacità per integrare armonicamente i diversi aspetti della vocazione sacerdotale: il rafforzamento dell'unione con il suo vescovo e con gli altri presbiteri, il servizio pastorale alla diocesi di appartenenza, la crescita della propria vita spirituale.

Tra il II e III capitolo c'è uno stretto collegamento: vi si mette in rilievo l'armonia tra lo spirito dell'Opus Dei e la spiritualità del sacerdote secolare, senza adattamenti sia nell'uno che nell'altra. A questo scopo, il capitolo III è articolato in due fasi: nella prima si approfondiscono i tratti salienti della spiritualità dell'Opus Dei (pp. 121-152), per passare poi (pp. 153-172) — tenendo conto di quanto detto nel capitolo II — ad evidenziare la congruenza di questa spiritualità con quella sacerdotale: essa non fa che stimolare, nel sacerdote, le linee di forza derivanti dalla sua consacrazione sacerdotale.

Il filo conduttore sottostante all'intero capitolo III — «*el Opus Dei, vocación a la santidad*» — è la *lex incarnationis* presente nella spiritualità dell'Opus Dei: in essa, la santificazione personale e la santificazione del mondo si trovano reciprocamente intrecciate. L'autore riesce ad articolare molto bene le diverse manifestazioni di questo intreccio. Si parte dal senso particolare di Gv 12,32 secondo la mente e la predicazione del fondatore dell'Opus Dei: per la sua morte Gesù attira a sé l'intera creazione, e nel suo nome, attraverso il lavoro in mezzo al mondo, i cristiani lo riconciliano con Dio, quando mettono Cristo in cima a tutte le attività umane. Si tratta, insomma, di un compito santificatore e riconciliatore della creazione con Dio, e proprio per questo è qualificabile come sacerdotale. In questa cornice trova il posto giusto la secolarità, intesa come l'amore del mondo da riconciliare con Dio.

Il sacerdozio comune dei fedeli si trova profondamente collegato con la presenza del mistero della croce nel mondo. Per i cristiani, la santificazione del mondo attraverso il proprio lavoro diventa «sacerdozio della propria esistenza». In realtà, si tratta di una conseguenza della modalità della redenzione operata dal Verbo, che ha voluto farla incarnandosi, e quindi, redimendo la storia dall'interno della medesima storia. La vita ordinaria del cristiano, la personale storia di ognuno, resta così inquadrata dentro una cornice strettamente sacerdotale.

La santificazione del mondo *ab intra* s'intende, dunque, come un aspetto della *lex incarnationis*, e in modo simile la santificazione del lavoro, in quanto luogo naturale per l'incontro con Dio. Essa implica sia la rettitudine d'intenzione che la perfezione umana del lavoro compiuto, in quanto non è sufficiente la santità del *finis operantis*: è anche necessario il raggiungimento del *finis operis*.

Ancora un'altra conseguenza della *lex incarnationis* presente nello spirito dell'Opus Dei, in quanto chiamata alla santificazione del mondo *ab intra*, santificando dunque le proprie circostanze di lavoro, tempo, luogo, ecc., è il fatto di non togliere nessuno dal proprio posto, ma al contrario, di spingerlo ad un inserimento sempre più incisivo, con la convinzione che quel posto è l'ambito voluto da Dio per la propria santificazione.

Tuttavia, c'è un risvolto più profondo della *lex incarnationis*, poiché per essa la teologia della creazione e la teologia della redenzione si trovano intrecciate nella vita quotidiana dei cristiani, dove la loro vocazione umana è assunta come parte integrante della loro vocazione alla santità. Ecco il fondamento dell'autentica unità di vita, che porta a guardare con dimensione vocazionale il proprio stare nel mondo: la percezione del lavoro e della vita quotidiana come parte essenziale dei piani divini su ciascuno. L'unità di vita resta configurata come l'integrazione nella propria vita di ciò che costituisce l'asse portante della spiritualità dell'Opus Dei: santificare il lavoro, santificarsi con il lavoro, santificare il mondo con il lavoro.

L'unità di vita si trova in stretta dipendenza con la capacità di unire, nella propria anima, azione e contemplazione: in realtà, si tratta del nucleo stesso della unità di vita. Vita interiore, lavoro e apostolato restano così uniti, come risvolti di una medesima realtà. Anche l'attenzione alle piccole cose trova come suo fondamento l'unità di vita derivata dalla *lex incarnationis*, e la perfezione umana del lavoro quale condizione per la sua santificazione.

Questo sommario dei tratti salienti della spiritualità dell'Opus Dei mette in luce la sua conformità con la spiritualità del sacerdote secolare, senza adattamenti da entrambi le parti. La valutazione teologica della secolarità, la santificazione del mondo *ab intra*, l'unità di vita con i suoi diversi risvolti, ecc., sono realtà congruenti con la vita del sacerdote secolare, poiché il legame tra santità sacerdotale e ministero pastorale — conseguenza, come già detto, dell'inscindibilità tra consacrazione e missione — si inserisce adeguatamente nel legame santificazione personale-santificazione attraverso il lavoro.

Questa congruenza è ulteriormente rafforzata con il senso forte che la filiazione divina trova nella spiritualità dell'Opus Dei. La sua consapevolezza porta a contemplare con amore e ammirazione tutto ciò che esce dalle mani di Dio. Al contempo, il sacerdozio cristiano è indissolubilmente unito alla filiazione divina di Colui che è stato unto Sacerdote Eterno: così, il fondare la propria spiritualità sulla filiazione divina — essere figli di Dio nel Figlio — non è solo coerente con la realtà teologica del sacerdozio, ma anche con le esigenze del ministero.

Anche l'amore alla libertà sottolineato dalla spiritualità dell'Opus Dei — conseguenza necessaria della santificazione del mondo *ab intra*, e intrinsecamente collegato alla sua universalità e al fatto di non togliere nessuno dal proprio posto — risulta molto coerente alla spiritualità del sacerdote secolare, in cui è essenziale il consolidamento della sua vocazione diocesana.

La conclusione dell'Autore è che il sacerdote diocesano si associa alla Società Sacerdotale della Santa Croce con la stessa naturalezza e per gli stessi motivi che le altre persone s'incorporano all'Opus Dei: perché cercano la propria santità in mezzo al mondo, attraverso l'ordinaria occupazione, che nei sacerdoti altro non è che il proprio ministero sacerdotale.

Infine, è evidente che l'accento della dimensione ecclesiale della vocazione cristiana — il *sentire cum Ecclesia* vissuto nell'Opus Dei — giova a che i sacerdoti trovino lì un ambiente adeguato alla loro vita. Nello stesso senso, il carattere amabile e intenso della devozione mariana presente nella spiritualità dell'Opus Dei si rende, per i sacerdoti, molto accogliente, poiché per essi la devozione alla Madre di Cristo non si trova come qualcosa in aggiunta, ma affonda le sue radici nella stessa natura del loro sacerdozio.

Mi sembra opportuno mettere in luce l'importanza del nucleo di questi due capitoli. Da una parte, l'ancorare la spiritualità sacerdotale nel binomio consacrazione-missione fa sì che, per il sacerdote secolare, la ricerca della santità

personale attraverso il ministero pastorale non risulti una semplice opzione tra tante altre, ma una conseguenza necessaria: per lui, il cardine della sua vita nello spirito poggia sul ministero. Al contrario, una spiritualità al margine del ministero pastorale risulterebbe sempre una aggiunta esterna e inconnessa, che inciderebbe poco sulla *communio caritatis Ecclesiae* come fine del ministero pastorale.

Dall'altra parte, l'obbedienza al proprio vescovo, la fraternità sacerdotale e l'inserimento nella propria chiesa locale — realtà basilari affinché il ministero sacerdotale si riversi fruttuosamente sulla *communio Ecclesiae* — non vengono considerate come esigenze esterne alla persona, come un obbligo meramente giuridico o derivato solo da necessità di tipo organizzativo; esse restano invece inquadrare in una solida cornice dogmatico-spirituale, che ne toglie ogni senso funzionalistico a favore del loro legame sia con la santità personale che con l'ontologia del sacerdozio ministeriale.

Infine, la coerenza tra la spiritualità del sacerdote secolare e la spiritualità dell'Opus Dei viene presentata sulla scia di due realtà teologiche basilari: il rapporto sacerdozio comune-sacerdozio ministeriale, e il concetto di secolarità.

Riguardo alla prima, emerge un aspetto di non poco conto, benché negli scritti abituali sul sacerdozio non se ne parli troppo: mi riferisco alla funzione del sacerdozio comune nei soggetti che hanno ricevuto il sacerdozio ministeriale. Siamo abituati a considerare le due forme di sacerdozio guardando il loro reciproco rapporto tra soggetti diversi (tra ministri e fedeli non-ordinati), ma è anche importante sottolineare — ed è ciò che fa implicitamente l'Autore — che nel ministro, sia l'obbligo di tendere alla santità che la forza per giungerla provengono principalmente dal suo sacerdozio comune, che non è cancellato dalla ricezione dell'Ordine. Nel sacerdote, il buon svolgimento del sacerdozio comune si riversa fruttuosamente sul suo ministero: e quindi, una spiritualità che potenzia le virtualità esistenti nel sacerdozio comune si rende molto adeguata per i portatori del sacerdozio ministeriale.

Inoltre, la secolarità preconizzata nella spiritualità dell'Opus Dei resta ben lontana dal secolarismo, perché è intesa dentro di una cornice sacerdotale: un amore del mondo *da riconciliare con Dio*, una presenza del mistero della croce nella creazione, che sebbene sia immerso in essa, non viene da essa diminuito né svirtuato; al contrario, l'attira verso Cristo. La dimensione vocazionale del proprio «stare nel mondo» è anche dimensione missionale: segna non solo le circostanze personali come luogo e condizione dove ognuno deve santificarsi, ma imprime anche l'obbligo di santificare quelle circostanze: riportare verso Dio le realtà esistenti attorno a sé.

Una secolarità così intesa, quando è vissuta dal sacerdote secolare, toglie ogni necessità di «mimetizzazione» con il mondo — anche in vista della sua riconduzione verso Dio —, perché per lui, lo «stare nel mondo» secondo la spiritualità dell'Opus Dei non muta la sua condizione sacerdotale, allo stesso modo come negli altri fedeli le loro circostanze — professionali, familiari, ecc. — non

vengono mutate: per il sacerdote, la santificazione attraverso il lavoro diventa santificazione attraverso il ministero pastorale.

Il quarto capitolo — «camino para una vida sacerdotal» — ha un'impostazione e uno stile singolare. A carattere testimoniale, si percorrono diversi racconti di vita vissuta, dove si mette in luce il modo in cui i testimoni hanno trovato, nella Società Sacerdotale della Santa Croce, una autentica fraternità sacerdotale e una spinta verso l'amore alla propria diocesi. Il ventaglio dei testimoni è molto ampio: parroci, professori, canonici, uomini di Curia, vescovi, incaricati di pastorale diocesana, ecc. Sembra una scelta ben riuscita: tutto ciò che nei primi tre capitoli si trova sviluppato in modo storico e teologico, viene adesso confermato dalla vita.

Oltre alla bibliografia, il libro si chiude con una pregiata appendice documentale (più di cento pagine), contenente scritti, omelie e interviste del Fondatore dell'Opus Dei e dei suoi primi due successori: sulla Chiesa, sul sacerdozio e sulla Società Sacerdotale della Santa Croce. Pur trattandosi di scritti non-inediti, nell'insieme del libro costituiscono un apporto non piccolo: oltre al valore che questi scritti hanno in sé stessi, conferiscono al contenuto dei capitoli — per la sua coerenza con questi scritti — una impronta che va al di là di una interpretazione particolare dell'autore: in realtà, il suo contributo sembra essere stato quello di individuare gli elementi essenziali, metterli in cornice teologica e organizzarli con una architettura convincente.

Philip Goyret

L. PACOMIO, *Teologia pastorale e azione pastorale*. Piemme, Casale Monferrato 1992, pp. 157.

Il libro fa parte di una collana di manuali di base pubblicata dalla Piemme. È totalmente dedicato, in modo semplice e molto sintetico, alla trattazione della disciplina Teologia Pastorale o pratica. Consta di undici capitoli, nei quali viene fatta una presentazione delle questioni e argomenti di attualità, attinenti il campo della Teologia Pastorale. Nell'insieme ci sembra prevalga l'intenzione di offrire un abbozzo di Teologia pastorale che serva anche come guida allo studio dei rispettivi temi. In questa cornice il lettore potrà trovare nel libro non poche indicazioni e suggerimenti utili per l'approfondimento e la riflessione personale. È anche di utilità la bibliografia di base aggiornata integrata alla fine dei capitoli.

Sebbene la trattazione dei singoli capitoli non appaia omogenea per estensione e approfondimento, alcuni di essi meritano un'attenta considerazione. È il caso, per esempio, di quelli che affrontano le tematiche che riguardano la Sacra Scrittura.

ra. Troviamo, infatti, una sobria ma sostanziosa esposizione sul significato biblico del vocabolo *pastorale* nel capitolo secondo; poi in un altro capitolo, il quinto, una presentazione della Bibbia come anima della teologia pastorale (pp. 54-82); infine nel capitolo sesto si traccia un interessante esposizione, in base ai dati del Nuovo Testamento, sulla *pastorale* di Gesù e delle chiese apostoliche (pp. 84-107).

L'autore sostiene che la teologia pastorale è vera e propria riflessione teologica. Forse a qualche lettore può risultare inattesa tale affermazione di principio, ma in realtà questo è un tema sul quale rimane aperto il dibattito perché non è stato ancora trovato un riferimento chiaro sul quale far convergere le molte opinioni oggi esistenti a proposito dello statuto scientifico ed epistemologico della disciplina. Il contributo dell'autore a questo dibattito va, a nostro avviso, nella linea di indagare il fondamento biblico di questo tipo di riflessione (cf. p. 113). In base a tale indagine si può affermare che «la teologia pastorale è fare teologia fondando biblicamente il proprio riflettere di credenti sui gesti, sulle azioni, sui processi storici, sulle relazionalità interpersonali, che vogliono appellarsi e riferirsi a Gesù di Nazareth, il Signore. La teologia pastorale dovrebbe quindi avere un preciso spazio e determinati contenuti; ha una sua regionalità» (p. 114).

La teologia pastorale viene impostata in questo libro come una riflessione scientifica sull'azione pastorale della Chiesa. «La teologia pastorale ha come oggetto il pluriforme e anche prospettico agire del credente, della Chiesa tutta nella storia. Tutto ciò che riguarda il divino disegno in atto nella storia è di suo interesse; tutte le forme d'azione e i processi storici che portano a conoscere, ad amare, ad aprirsi al rapporto personale vitale con Gesù di Nazareth la riguarda» (p. 114). Da qui emerge l'importanza di capire bene il concetto di azione pastorale. Infatti, l'autore ripete spesso l'idea di *pastorale*, oppure, quella di azione pastorale. Illustra in vari modi il concetto, con espressioni diverse, cercando di far emergere nella misura del possibile tutta la sua ricchezza: *pastorale* è «ogni forma di azione che la chiesa, attraverso i singoli credenti e nei ministri istituiti e ordinati, compie per rendere possibile e promuovere il rapporto vitale (la fede) con Gesù il Signore, e quindi con il Padre e lo Spirito Santo; e conseguentemente con una vita concreta coerente e vivificata dal dono della fede cristiana» (pp. 84-85; cf. pp. 15, 22, 79). La nozione di teologia pastorale è in stretto rapporto con quella di pastorale, da essa dipende.

Scopo dell'azione pastorale è quindi rendere possibile il rapporto dei singoli credenti con Gesù. Rimane così aperto un ampio spazio per la riflessione di tipo teologico-pastorale: tutte le diverse forme possibili dei credenti per testimoniare la propria fede in Gesù e tutte le forme possibili di servizio al rapporto dei credenti con Cristo. Il tema centrale è così quello del rapporto vivo con Gesù e il modo di instaurarlo, svilupparlo e viverlo. Questo, da una parte, aiuta ad aprire gli orizzonti, alle volte troppo angusti, nel modo di pensare e agire pastoralmen-

te, ma da un'altra parte fa emergere non poche questioni nell'ambito propriamente teologico per il fatto di avere davanti a noi un campo così vasto ed eterogeneo di riflessione. È necessario pensarci ancora.

Enrico Borda

D. TETTAMANZI, *Verità e Libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 800.

Questo libro di mons. Tettamanzi si configura come uno studio su alcune questioni fondamentali di teologia morale, alla luce dell'intimo ed irrinunciabile rapporto tra verità e libertà. Perciò comincia — capitolo primo — spiegando in modo attraente e profondo tale rapporto; fanno da sfondo le parole di Gesù: «conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Gv 8,32) che sono adoperate anche nel titolo; in questa frase si denuncia il *dramma* dell'esistenza umana, ossia la minaccia alla sua libertà, ed insieme la *speranza* di essere liberi, che si trova nella Verità, cioè in Cristo. L'uomo è un essere razionale e libero: che è stato fatto sia per la verità che per la libertà, e la relazione tra di esse viene investita dalle ambivalenti vicissitudini della vita umana; la storia personale e sociale documenta in modo evidente che senza la verità, la libertà decade, perché la libertà umana deve essere esercitata secondo il disegno della Sapienza creatrice e redentrice di Dio. Il rapporto libertà-verità fonda e risolve il problema morale, mostra che la legge è la verità stessa della persona, spiega l'obbligatorietà della coscienza, spinge alla costante conversione e al rinnovamento interiore, e rende evidente la necessità di seguire Gesù, luce della verità e liberatore dell'uomo.

Dopo queste premesse, il cap. secondo (il più lungo) sviluppa la verità sull'uomo, cioè il suo essere *immagine di Dio in Gesù Cristo*: la categoria biblica dell'immagine pone in luce che l'uomo è creatura, vale a dire un essere limitato e dipendente da Dio, ma anche partecipe della bontà del Creatore, e chiamato ad essere interlocutore divino; tutto ciò l'uomo è *da e in* Gesù Cristo. Il dialogo umano possiede una triplice funzione: primariamente teologale (con Dio in Cristo) e derivatamente comunitaria e cosmica; queste funzioni indicano ciò che l'uomo è e dettano ciò che egli deve fare. La storia della salvezza, personale e sociale, evidenzia il dinamismo proprio dell'immagine, che è chiamata a crescere nella risposta libera dell'uomo al dono divino; questo modo di agire umano mostra anche ciò che egli ontologicamente è: unità corporeo-spirituale, trascendente all'universo materiale, autocosciente, capace di decidere del proprio destino (cioè libero). Da tutto ciò fluisce l'imperativo morale: assomigliare sempre più a

Dio in Cristo per opera dello Spirito Santo; perciò la morale cristiana non è un compito imposto dall'esterno, poiché deriva dalla stessa ontologia umana: essere immagine di Dio.

Il cap. terzo verte, appunto, sul tema dell'immagine di Dio come vocazione suprema della persona; è il tradizionale tema del fine ultimo dell'uomo come fondamento della sua esistenza morale. La rivelazione e la tradizione viva della Chiesa attestano che esiste un piano eterno di Dio sull'uomo e sul mondo, che scaturisce dall'amore divino e tende alla manifestazione della gloria del Signore e alla salvezza e piena felicità dell'uomo: due aspetti intimamente compenetrati. Questo piano ha la sua origine nell'universale predestinazione in Cristo: il mondo, e specialmente la persona umana, hanno Gesù Cristo come principio fontale, come archetipo o modello e come fine, cioè ragione della loro esistenza (delle creature) e manifestazione delle sue perfezioni (di Cristo). Qui si inserisce la legge eterna, che san Tommaso attribuisce al Verbo di Dio ed identifica con l'essenza stessa di Dio; in tal senso la legge eterna coincide con il sapiente ed amoroso piano divino finalizzato a Gesù Cristo, che è il Primogenito tra molti fratelli chiamati ad essere figli nel Figlio. Da quanto detto si evince che l'imperativo fondamentale dell'esistenza morale (cap. quarto) è la sequela e l'imitazione di Dio in Gesù Cristo: questo è il contenuto della chiamata divina ad ogni uomo; ciò viene ampiamente fondato sull'insegnamento biblico, come evidenziano i numerosi ammonimenti dell'AT a seguire Jahve nella fedeltà all'Alleanza, e la continuità e novità su questo tema che si trova nel NT. In esso, sequela di Gesù significa vivere in comunione con Lui e partecipare alla sua missione salvifica, il che implica portare la croce, compiere la volontà del Padre, servire gli altri, essere misericordiosi, rimanere nel suo amore, camminare nella verità; insomma, la trasformazione ontologica del cristiano richiede la condotta morale corrispondente. Tutto ciò è reso possibile per l'unzione dello Spirito Santo, perciò la legge cristiana è una legge interiore dello Spirito. Questi dati biblici sono sviluppati nella tradizione della Chiesa, che vede Gesù come regola immutabile, assoluta e universale di condotta, in quanto Egli esprime l'eterno piano divino e si pone come causa esemplare, finale ed efficiente di ogni creatura e, specialmente, della divinizzazione dell'uomo; questa legge primordiale che è Cristo, si esprime tramite una serie di leggi più determinate, con l'aiuto dello Spirito Santo.

Con il cap. quinto inizia la parte seconda del libro, che tratta dell'agire morale come giudizio e scelta di libertà. Questo capitolo verte sui rapporti tra *coscienza morale e verità*: l'urgenza di tale problema si evince sia dall'attuale soggettivizzazione della coscienza che da un certo disinteresse odierno ad approfondire lo studio della coscienza morale. Perciò l'A. offre la visione classica e conciliare del giudizio di coscienza in rapporto alla *syndéresis*: tale giudizio deve essere oggettivo/vero, il che risulta possibile (come mostrano la rivelazione e la ragione) a patto che si tratti di una coscienza formata tramite la scienza morale e

l'atteggiamento virtuoso. La coscienza è il nucleo più intimo dell'uomo dove egli si trova solo con Dio, la cui voce lo chiama a fare il bene e a fuggire il male; coscienza, legge e libertà non sono pertanto realtà antitetiche, ma aspetti che concorrono a plasmare l'integra realizzazione della persona; in questo senso coscienza umana e legge divina si intrecciano saldamente. Seguire il dettame oggettivo della coscienza è un diritto-dovere di ogni uomo attraverso il quale la persona giunge a Dio; conseguentemente la docilità al Magistero sarà condizione di verità per la coscienza morale; da qui l'errore, su cui l'A. si sofferma con attenzione, delle teorie che propugnano una coscienza «autonoma» o «creativa». Dopo lo studio della coscienza si inserisce, molto opportunamente, un capitolo (il sesto) sulla *prudenza e il discernimento morale*: di fronte ad un concetto impoverito di prudenza, il prof. Tettamanzi sottolinea la necessità di riscattare l'autentico significato di questa virtù morale; lo fa mostrando la ricchezza e l'originalità della Bibbia quando tratta di tale argomento, non fermandosi solo a studiare la parola, ma tutto un insieme di concetti e di insegnamenti che evidenziano il significato e il compito di questa virtù nell'insieme dell'agire morale cristiano. Dopo di che spiega i lineamenti storici fondamentali dei trattati *De prudentia*, passando attraverso la filosofia greca e romana, i Padri della Chiesa, la Scolastica fino a giungere ai nostri giorni. Un insieme di riflessioni teologiche chiudono il capitolo; in esse si attira l'attenzione su alcuni temi: il ruolo della retta ragione per interpretare e per risolvere i problemi morali, la dimensione sociale e politica della prudenza, la necessità di tale virtù per discernere i segni dei tempi, e lo stretto rapporto tra la prudenza e la vita virtuosa.

Il cap. settimo riguarda un tema di grande attualità nella teologia morale: l'esistenza di norme e, più in concreto, di quelle che vengono chiamate assoluti morali; il dibattito è stato così complesso e acceso che l'A. inizia con una chiarificazione terminologico-concettuale. Dopo queste precisazioni mostra la prospettiva della morale cattolica classica, che ha ammesso sempre l'esistenza di norme morali assolute, e ne ha sempre indicato il fondamento e l'ambito di applicazione, convinta di offrire una soluzione ontologica e una delimitazione dell'oggetto vero e proprio di tali norme. D'altra parte, lo studio accurato dell'etica «teleologica» evidenzia che il suo fondamento non è così saldo come i suoi fautori pretendono: rifiutando le «false assolutizzazioni» essi cadono nel relativismo morale (benché teoricamente lo respingano). Le valutazioni critiche riportate alla fine del capitolo ribadiscono l'esistenza di norme morali assolute e mostrano il loro costante insegnamento da parte della Chiesa. Il cap. ottavo verte sul tema *libertà fondamentale e scelta particolare*: Tettamanzi indica, in primo luogo, che «opzione fondamentale» è l'espressione attuale di un concetto usato nella tradizione della teologia morale ed anche nello stesso insegnamento biblico; poi studia la struttura personale dell'atto morale per arrivare al concetto di opzione fondamentale, che consiste nel fatto che la persona decide e dispone di se stessa ri-

guardo al fine ultimo, a Dio. Dopo di che mostra il rapporto tra scelte particolari e opzione fondamentale e le caratteristiche di quest'ultima: è una decisione totale e, al contempo, a causa della storicità dell'uomo, non totale, cioè mutevole fintantoché ci troviamo in questa vita. La considerazione di alcune posizioni inaccettabili su questo tema aiuta a precisare meglio la nozione studiata. Il capitolo si conclude spiegando, molto opportunamente, un insieme di prospettive morali e pastorali che scaturiscono da una corretta impostazione del concetto di opzione fondamentale.

Questa problematica viene ripresa nel cap. nono con una riflessione più accurata sull'atto morale particolare: si ricorda la posizione della teologia morale classica studiando l'oggetto, le circostanze e il fine dell'atto umano come fonti immediate della sua moralità; così si mostra anche il primato dell'ordine morale oggettivo. Mons. Tettamanzi esamina poi alcune spinte ed ipotesi innovatrici a questo riguardo, più o meno collegate tra di loro: la negazione dell'*intrinsece malum* nei rapporti inter-umani ed intra-mondani, l'etica della situazione, il consequenzialismo ed il proporzionalismo, l'etica della pura intenzione o del solo amore. Ne indica poi diverse valutazioni critiche: tali ipotesi trascurano, quando non negano, l'aggancio ontologico della persona a Dio Creatore, sfociano nel soggettivismo, professano un'antropologia dualistica, dimenticano l'insistenza evangelica sulla necessità delle buone *opere* (che senza dubbio hanno la loro radice nella buona *intenzione*, senza che questa sia sufficiente) e la tradizione biblica ed ecclesiastica sull'esistenza dell'*intrinsece malum*; quest'ultimo punto esige certamente, per essere ben capito, diverse precisazioni e, soprattutto, una profonda conoscenza dell'intera verità sull'uomo. Collegata a questa problematica si trova quella del «compromesso» morale, cioè la possibilità o meno di scegliere un atto immorale al fine di non produrre un male maggiore: l'A. analizza finemente tale questione nel cap. decimo, per concludere che un «compromesso» vero e proprio è immorale; quello morale e, quindi, praticabile (tolleranza del male minore, cooperazione al male, ecc.) potrebbe essere chiamato compromesso, ma soltanto in senso improprio.

La parte terza del libro, che verte sul peccato e sulla conversione, comincia con il capitolo undicesimo, in cui si mostra il contesto culturale e teologico-pastorale dell'attuale riflessione sul peccato; qui si includono alcuni riferimenti all'essenza del peccato, tema che a nostro avviso meriterebbe una trattazione più estesa e profonda. Immediatamente si passa a considerare le dimensioni ecclesiali e sociali del peccato; a proposito di quest'ultima, Tettamanzi sviluppa una lunga e interessante riflessione storico-teologica sul tema del peccato sociale. Il cap. dodicesimo è dedicato all'importante distinzione tra *peccato mortale* e *peccato veniale*: ripercorre le tappe essenziali dello sviluppo di tale distinzione, dalla Sacra Scrittura fino alla problematica attuale, in cui risalta la proposta della tripartizione del peccato e il suo rapporto con l'opzione fondamentale; ne traccia poi un

bilancio critico spiegando gli errori, teologici ed antropologici, che si trovano alla base della tripartizione del peccato e dell'identificazione del peccato mortale con la lucida opzione contro Dio; il capitolo finisce con alcuni rilievi pastorali utili per sviluppare un'adeguata educazione al senso del peccato e all'importanza della riconciliazione.

Questo tema è poi approfondito nel capitolo successivo, incentrato sulla *dimensione escatologica della Penitenza cristiana*: se la rivelazione parla del peccato dell'uomo, ancor più parla della misericordia di Dio e della necessità della conversione personale. L'intento dichiarato dell'A. in questo capitolo è di approfondire l'aspetto di «giudizio» che è proprio del sacramento della Penitenza, con particolare riferimento alla sua dimensione escatologica; siamo d'accordo con il prof. Tettamanzi che questa dimensione abbia bisogno di essere accuratamente studiata e messa in rilievo, tuttavia ci sembra che, accanto a tale dimensione, occorrerebbe anche spiegare a parte le altre dimensioni, pure importanti, della *metánoia* cristiana; certamente queste non sono totalmente assenti, ma vengono sempre riferite all'aspetto escatologico. Difatti il libro sviluppa con solerzia gli spunti escatologici dell'*Ordo Paenitentiae*, ne fa un approfondimento teologico sia nel suo aspetto «giudiziale» che in quello più ampio «penitenziale», ed offre la propria riflessione analitica per arrivare al *proprium* escatologico del sacramento della Penitenza.

L'essenziale, costitutiva ed irrinunciabile dimensione teologale e religiosa della vita morale porta l'A. a chiudere il suo lavoro con un capitolo — il quattordicesimo — dedicato al fenomeno religioso, colto come *ordo hominis ad Deum*; in tal senso si spiegano le problematiche che riguardano i rapporti della religione con la dogmatica e con la morale, sottolineando la loro specificità teologica che, tuttavia, necessita l'apporto di quell'insieme di scienze umane che studiano il tema della religione. Nell'attuale situazione socio-culturale sono svariate le «provocazioni» al fenomeno religioso, e diversi i punti da studiare: la secolarizzazione, i rapporti tra «sacro» e «religioso», la valenza personale e sociale della religiosità, la sua dimensione socio-politica, il diffondersi dell'ateismo. Dopo queste premesse mons. Tettamanzi affronta direttamente lo studio della religione dal punto di vista teologico, ossia in quanto riflessione scientifica sulla fede cristiana, cioè a partire dalla rivelazione storica di Dio e in riferimento ad essa: ne indica i dati più rilevanti che si trovano nella Sacra Scrittura, delinea i momenti più significativi — entro la storia della teologia morale — della formazione e dell'evoluzione del «trattato teologico» sulla religione e, infine, offre alcuni spunti speculativi per rinnovare ed approfondire la trattazione della morale religiosa.

Riassumendo, con parole dell'A., le pagine di questo libro «vogliono mostrare in tutto il suo splendore il significato essenziale e decisivo della verità per la crescita della libertà, vogliono sostenere — con le armi della riflessione umana e teologica — il grande combattimento che è in atto in una cultura relativistica e

superba, la quale ha letteralmente capovolto il rapporto tra libertà e verità (...). E solo a questo tende la fatica del nostro studio su alcune questioni fondamentali e generali di teologia morale: aiutare a riscoprire e ad amare la vocazione dell'uomo e del cristiano» (p. 8). Ci sembra che si tratti di una fatica riuscita. Infatti, per quanto il libro non sia un manuale di teologia morale, giacché alcuni aspetti (virtù, legge morale, ecc.) sono solo brevemente accennati o studiati settorialmente (in accordo con la finalità del libro), tuttavia la sua lettura — meglio ancora il suo studio — sarà di grande utilità per approfondire teoricamente e vitalmente i fondamenti della teologia morale.

Enrique Colom

G. GATTI, *Opzione fondamentale sì, ma...* (Coll. Ieri Oggi Domani, 15), LAS, Roma 1994, pp. 215.

Il prof. Guido Gatti, ordinario di teologia morale presso l'Università Pontificia Salesiana e autore di numerosi libri e articoli su temi morali, ci offre adesso un interessante studio su un «teologumeno», più o meno discusso in epoche recenti: l'opzione fondamentale. Il libro prende spunto dall'uso che ne fa l'enciclica *Veritatis splendor* e riprende — con diverse modificazioni ed aggiunte — due lunghi articoli apparsi sulla rivista «Salesianum» nel '92 e '93. Lo scopo è mostrare che l'opzione fondamentale configura una nozione pienamente in linea con i dati della fede e della tradizione cristiana, ed inoltre che può aiutare ad una migliore comprensione della dimensione unitaria e profondamente personale della vita morale e, conseguentemente, essere di grande utilità nella prassi educativa e pastorale. Tutto ciò a patto di non cadere in possibili formulazioni devianti che, secondo opinione dell'A., sono minoritarie tra i moralisti, e che comunque non intaccano il nocciolo della questione. Da qui il paradosso di quel *sì, ma...*, contenuto nel titolo.

L'opera si divide in due parti: la prima studia i fondamenti e la natura dell'opzione fondamentale e la seconda il suo rapporto con la vita teologale. L'A. inizia sottolineando il bisogno di una rivisitazione del tema, a causa del fatto che tra alcuni teologi vi sono state non solo diffidenze, ma perfino critiche feroci riguardo a tale concetto, poiché esso sarebbe incompatibile con la tradizione morale cattolica. Per mostrare che non è così, Gatti propone uno studio biblico e patristico sul tema: certamente non si troverà la medesima espressione, ma l'intento è di esporre un insieme di contenuti dottrinali della Sacra Scrittura e della Tradizione che siano in intimo rapporto con il concetto di opzione fondamentale. Tutto il messaggio biblico, specialmente quello neotestamentario,

mostra che al progetto divino di salvezza l'uomo deve rispondere con piena e radicale adesione di fede-carità; essa sgorga dal nucleo più profondo della persona e si esprime nell'impegno morale: di fronte a Dio esiste un'inevitabile non-neutralità primordiale del cuore umano, benché alcuni atteggiamenti negativi non comportino il totale rifiuto del Signore. I Padri della Chiesa insistono sull'universale decisività della proposta salvifica di Cristo e sulla necessità umana di credere in Lui: insieme al primato dell'iniziativa divina non trascurano, pertanto, il ruolo della libera collaborazione umana; si deve anche sottolineare il rilievo che essi accordano all'uomo interiore, ai frutti della fede, alle opere e all'importanza della carità, alla necessità di scegliere tra due padroni.

San Tommaso, tenendo conto della rivelazione, sorregge la morale sul dono gratuito del Signore e sulla scelta umana di Dio come fine ultimo; in tale scelta si identificano carità e rettitudine morale: la carità si configura come radice, madre e motore di tutte le virtù, e l'intenzione del fine ultimo permane con la sua efficacia in tutte le decisioni sui fini secondari; l'Aquinate identifica perfino l'inizio della vita morale con la scelta responsabile del fine ultimo. Il Magistero della Chiesa ha usato il termine «opzione fondamentale» soltanto in tempi molto recenti, e lo ha fatto per accettarlo, sebbene ne abbia indicato alcune precisazioni: l'opzione fondamentale si trova radicalmente collegata con gli atti particolari, il suo concetto deve essere congruente con la tradizionale distinzione tra peccato mortale e veniale, si tratta di una categoria teologica che non può ricavarsi semplicemente dai dati psicologici, non va identificata con una scelta «trascendentale» e «atematica». Questa parte del libro si chiude con un capitolo dedicato alla riflessione teologica sistematica sul nostro argomento: in esso il prof. Gatti raccoglie le idee di alcuni teologi, ma soprattutto espone il proprio pensiero in consonanza con i dati rivelati, teologici e psicologici; questo capitolo si può considerare una sintesi completa e coerente sul concetto di opzione fondamentale.

Una volta chiarita la nozione, la parte seconda studia il tema dell'opzione fondamentale in rapporto alla vita teologale: sono pagine che serviranno per mettere a fuoco il valore di questo teologumeno e la sua importanza nel concreto vissuto cristiano. In primo luogo tratta dell'atto di fede: esso è un evento di grazia che richiede anche la libertà e la razionalità umana, e si configura come un'unitotalità vitale che coinvolge profondamente tutte le istanze della persona; da qui si evince la non-neutralità dell'uomo nei confronti della fede e, di conseguenza, il richiamo verso un'opzione fondamentale positiva per chi è (e agisce da) credente; allora educare alla fede significa sì trasmettere un deposito di verità, ma soprattutto un insieme di disposizioni ad agire cristianamente. Su questo fondamento si può affrontare il tema della fede implicita o embrionale: esso sorge dalla necessità di comporre l'indispensabilità della fede per la salvezza con l'universalità della volontà salvifica di Dio; ogni opzione fondamentale, ricorda

l'A., possiede un profondo nocciolo religioso, perciò quando è positiva comporta il conoscere (si ricordi il senso biblico della parola) Dio in modo più vitale — anche se, forse, meno concettuale — di un dotto teologo la cui opzione fondamentale sia negativa; tutto ciò non toglie, al contrario, la necessità dell'evangelizzazione per aprire l'uomo alla pienezza della conoscenza-amore di Cristo.

La speranza cristiana (che è un dono soprannaturale) richiede da parte dell'uomo l'affidarsi attivamente e deliberatamente a Dio, cioè il con-vertirsi a Lui non soltanto in senso religioso, ma anche in senso morale, perché la persona spera che Dio sia la sua felicità; certamente l'esperienza della propria miseria richiede, oltre alla conversione permanente, una grande ed esclusiva fiducia nella misericordia divina: il credente spera Dio da Dio, cioè in forza dell'amore del Signore, sapendo che ogni propria capacità viene da Lui. Il tema della carità occupa un luogo importante nello studio dell'opzione fondamentale, giacché la scelta del fine ultimo è una scelta di amore, che tende alla comunione e all'identificazione; tuttavia questa decisione di fondo non può rimanere inefficace: si avvera nelle sue espressioni specifiche ed informa tutto l'agire umano; qui si trova l'intima connessione tra l'opzione fondamentale e l'agire «categoriale». In questa luce si intravede meglio il rapporto tra l'amore di Dio e l'amore di sé e del prossimo, e tra la carità soprannaturale e l'amicizia personale con Cristo.

Dopo lo studio delle virtù teologali, l'A. sottolinea che la vita cristiana non può considerarsi come uno *status* acquisito, ma piuttosto come un dinamismo di crescita; per spiegare tale dinamismo Gatti applica al settore specifico della vita teologale gli spunti, i suggerimenti e i risultati più probanti della ricerca psicologica nel campo dello sviluppo e dell'educazione etica: si tratta di additare più il *come* che non il *che cosa* dell'esperienza morale. D'altro canto non si può dimenticare che libertà morale e autonomia psicologica non sono la stessa cosa e che, pertanto, l'accettazione o il rifiuto di Dio possono avere una loro consistenza autentica anche se incarnati in eventi di ben diversa qualità psicologica. L'ultimo capitolo del libro verte sul rapporto tra opzione fondamentale e preghiera; poiché l'impegno morale nasce da una chiamata divina a cui l'uomo deve rispondere, all'essenza di tale impegno appartiene il suo carattere dialogante: è all'interno di questo dialogo che si formula il sì (o il no) a Dio, in cui si configurano sia l'opzione fondamentale che ognuno degli atti particolari buoni (o cattivi) che la esprimono ed approfondiscono; la preghiera, in questo senso, include il sacrificio, il ringraziamento, la supplica (di perdono e di doni), l'abbandono in Dio. Tutto ciò evidenzia l'intimo legame tra la qualità del vissuto religioso e quella del vissuto etico, ed induce a porgere una maggiore attenzione all'inscindibile unità tra queste due dimensioni della vita cristiana; a ciò può aiutare efficacemente la contemplazione nel quotidiano, cioè la profonda decisione di fede-carità per Dio che polarizza tutte le forze della conoscenza e del desiderio umano, anche all'interno delle normali preoccupazioni ed affanni della vita quotidiana.

Nella conclusione il prof. Gatti riafferma l'importanza del teologumeno studiato e la necessità di un chiarimento accurato e di un costante approfondimento critico. E finisce con un desiderio: «osiamo sperare che le pagine di questo libretto possano costituire un modesto ma positivo contributo a questa chiarificazione e a questo approfondimento e ci auguriamo che i lettori vi abbiano trovato un qualche aiuto, non soltanto per la loro comprensione intellettuale, ma anche per la loro vita» (p. 206). Penso che l'augurio si avvererà in tutti quelli che leggeranno questo breve ed interessante libro.

Enrique Colom

M. TOSO, *Famiglia Lavoro e Società nell'insegnamento sociale della Chiesa* (Coll. Ieri Oggi Domani, 16), LAS, Roma 1994, pp. 157.

Il prof. Toso è assai conosciuto per le sue numerose pubblicazioni incentrate, prevalentemente, sull'insegnamento sociale della Chiesa (ISC). Adesso ci offre questa breve e interessante opera che, prendendo le mosse da tale insegnamento, studia il tema della famiglia e le sue relazioni con la società e il lavoro. In Italia, ma non solo, si rileva un paradosso a proposito della famiglia: da un lato si enfatizza teoricamente la sua importanza sociale, dall'altro manca una vera politica a favore della famiglia. Da qui l'interesse di libri come quello che recensiamo, che favoriscono una presa di coscienza e una decisione di impegno per superare tale paradosso e per favorire un autentico sviluppo della famiglia, come cellula primaria della società e della Chiesa.

Il libro si divide in due parti; la prima è dedicata alla contestualizzazione dell'ISC riguardo all'ambito proposto. Nel cap. primo di questa parte l'A. fa una panoramica degli studi sociologici contemporanei riguardanti il nostro tema; essi registrano unanimemente un fenomeno di «rivalutazione» della famiglia: essa è e resta, sia pure tra notevoli cambiamenti, il luogo primario della riproduzione sociale in *tutte* le sue dimensioni, che sono anche economiche, socio-culturali, etiche, politiche, e non soltanto biologiche ed affettive. Tuttavia, questa attuale rivalutazione non può far dimenticare le grandi ombre che si abbattono sull'istituto familiare. Occorre, pertanto, una progettualità realistica sulla famiglia, fondata sull'analisi accurata della natura e del concreto vissuto familiare, per impostare così una proposta umanizzante e realistica nella società odierna; a questa progettualità può offrire elementi preziosi l'ISC.

A questo riguardo, il cap secondo mostra come l'ISC sulla famiglia sia storicamente connotato: esistono, certo, perenni punti di riferimento, ma in diversi aspetti la terminologia e l'enfasi sono cambiate da una concezione più «oggettivistica» in consonanza con la visione patriarcale della famiglia propria di epoche

passate, ad una concezione «personalistica» più adatta al tempo presente e che meglio spiega le diverse dimensioni del matrimonio e della famiglia: significato unitivo e procreativo, reciprocità sessuale, rapporti coniugali e parentali, ecc.

Il cap. terzo sottolinea le prospettive teologico-pastorali dell'ISC sulla famiglia; effettivamente, l'elaborazione di programmi di azione sociale e politica a servizio dello sviluppo familiare richiede una completezza dell'immagine della famiglia, che ne comprenda le dimensioni religiosa, teologica ed ecclesiale, oltre a quelle sociale e politica, pena di approntare soluzioni insufficienti e meno realistiche. Inoltre, dimenticare la dimensione soprannaturale farebbe perdere le energie di grazia che, secondo il disegno divino, sono a disposizione delle famiglie.

Sottolineare gli aspetti teologici non significa trascurare un esame storico-filosofico della famiglia; su questo tema verte il cap. quarto. Esso inizia inquadrando la famiglia in una prospettiva socio-fenomenologica; segue una definizione di famiglia, per poi spiegarne le diverse caratteristiche: è una comunità di persone fondata sull'amore e richiesta dalla natura umana (naturalità personalista), con un'esigenza intrinseca di stabilità; è necessaria, in quanto prima e fondamentale espressione della struttura sociale dell'uomo e culla della vita, con un importante ruolo morale, nonché giuridico (come soggetto di diritti e di doveri) ed economico. La famiglia è la società originaria, cioè la cellula vitale o il nucleo naturale ed essenziale della società; perciò è anche la prima e fondamentale struttura a favore dell'ecologia umana e, pertanto, il centro e il cuore della civiltà dell'amore. La famiglia è dotata di una propria dimensione politica, specialmente, ma non solo, per quanto riguarda le politiche familiari a livello nazionale ed internazionale; possiede un rapporto di «inversa reciprocità» con le altre società e con lo Stato, poiché la famiglia non ha in sé tutti i mezzi per il proprio perfezionamento, sebbene sia una società prestatuale, anteriore ed autonoma rispetto allo Stato.

Il breve cap. quinto tratteggia il metodo adoperato dall'ISC riguardo alla famiglia: esso utilizza un'ermeneutica globale attraverso una molteplicità di approcci, tesi a cogliere le varie dimensioni dell'essere totale della famiglia, per poter così presentare un'effettiva progettualità.

L'analisi sistematica presentata nella parte prima, si sviluppa nella seconda in modo diacronico, studiando i contenuti essenziali dei vari pronunciamenti dei pontefici sulla trinità «famiglia, lavoro, società», con i loro rapporti, influenze e condizionamenti reciproci, sia in senso positivo che in senso negativo. Così, nei capp. dal primo al settimo si spiegano, sinteticamente e profondamente, gli insegnamenti di Leone XIII, Pio XI, Pio XII, Giovanni XXIII, *Gaudium et spes*, Paolo VI e Giovanni Paolo II: una panoramica della problematica concreta di ogni momento storico aiuta ad evidenziare le sottolineature e i cambiamenti che si intravedono nei documenti dei diversi pontefici.

Il cap. ottavo, ed ultimo, raccoglie un insieme di prospettive di azione a favore della famiglia che emergono dall'ISC: è bene ricordare che esso non forn-

sce programmi dettagliati per le politiche familiari, non di meno, preso come punto di riferimento, l'ISC può apportare un aiuto impareggiabile (e forse unico) per una politica familiare corretta, con immediate ripercussioni sullo sviluppo integrale di ogni persona e di ogni società. In tal senso, Toso ricorda la necessità di una nuova evangelizzazione della famiglia, attuando il metodo del discernimento evangelico, che porta ad affermare il disegno di Dio sulla famiglia e che si protende a realizzarlo nel vissuto concreto, facendola partecipare all'opera ricapitolatrice di Cristo.

A questo riguardo, d'accordo con lo scopo del libro, l'A. sviluppa diversi punti di riferimento per una pastorale della famiglia nella sua dimensione civico-sociale, che richiede un metodo globale di conoscenza che non tralasci le diverse dimensioni e virtualità della famiglia; occorre inoltre una progettualità interpretata secondo il personalismo cristiano, che inserisca la famiglia nel mondo del lavoro, dell'economia, del mercato e della politica nazionale ed internazionale; è necessario valorizzare la famiglia dal punto di vista della solidarietà, e il suo ruolo critico e propositivo per la riforma morale, culturale e strutturale della società. Insomma, questa evangelizzazione della famiglia include un vastissimo campo di impegno per l'umanizzazione e per la liberazione del nucleo familiare, con tutta la sua potenzialità di energie positive per la vita della Chiesa e della società (lavoro incluso).

In breve, ci troviamo di fronte ad un piccolo libro che spiega un grande progetto, che vale la pena conoscere, diffondere e realizzare in pratica, per costruire una società più umana e cristiana.

Enrique Colom

Pagina bianca

LIBRI RICEVUTI

- AA.VV., *Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad*, Eunsa, Pamplona 1993, pp. 280.
- La Bibbia di Navarra. Nuovo testamento*, vol. 3 (Lettere di san Paolo ai Tessalonicesi; Lettere Pastorali di san Paolo: a Timòteo, a Tito; Lettera agli Ebrei; Lettere Cattoliche: Giacomo, Pietro, Giovanni, Giuda, Apocalisse). Testo latino della Neo Volgata, traduzione della Conferenza Episcopale Italiana, introduzioni e note a cura della Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra, Edizioni Ares, Milano 1994, pp. 900.
- GIUSEPPE ANGELINI, *Le virtù e la fede*, «Contemplatio» 11, Glossa, Milano 1994, pp. 332.
- GIUSEPPE ANGELINI (a cura di), *La Chiesa e il declino della politica*, Giuseppe Angelini, Ed., «Disputatio» 6, Glossa, Milano 1994, pp. 170.
- SERGE-THOMAS BONINO O.P., *Saint Thomas au XXe siècle. Actes du colloque du Centenaire de la "Revue thomiste". 25-28 mars 1993 - Toulouse, Saint-Paul, Paris 1994*, pp. 475.
- CARLO BORASI, *Scienza e teologia. Ragioni di un dialogo*, «Fede e cultura» 2, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993, pp. 245.
- JEAN-LOUIS BRUGUÈS, *Précis de théologie morale générale. Tome 1. Méthodologie*, «Cahier de l'École Cathédrale» 15, Mame, Paris 1994, pp. 178.
- GIANFRANCO BRUNELLI (a cura di), *Monachesimo, laicità e vita religiosa*, «Problemi di vita religiosa», Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, pp. 198.
- ANTONIO DEL CASTILLO, *La vida del Venerable y muy religioso Padre fray Juan de Castro, de la Orden de Nuestro Padre San Agustín, Arzobispo del Nuevo Reino de las Indias*, «Perfiles» 8, Editorial Revista Agustiniiana, Madrid 1995, pp. 92.
- LORENZO DATTRINO, *Il matrimonio secondo Agostino. Contratto, sacramento & casi umani*, «Pontificia Università Lateranense. Istituto Giovanni Paolo II. Manuali» 4, Edizioni Ares, Milano 1995.

- JUAN ESQUERDA BIFET, *Teología de la Evangelización. Curso de Misionología*, «BAC» 546, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1995, pp. 494.
- R. FABRIS (a cura di), *Logos. Corso di studi biblici, 1: Introduzione generale alla Bibbia*, Elle Di Ci, Leumann (To) 1994.
- JOSÉ GAY BOCHACA (ed.), *39 cuestiones doctrinales*, 6° ed., Ediciones Palabra, Madrid 1995; pp. 376.
- JUAN PABLO II, *El celibato apostólico. Catequesis sobre la resurrección de la carne y la virginidad cristiana*, Palabra, Madrid 1995, pp. 160.
- SAVERIO GIANOTTI S.D.B. (a cura di), *Bibliografia generale di Don Bosco. Vol. 1°. Bibliografia italiana (1844-1992)*, Istituto Storico Salesiano - LAS, Roma 1995, pp. 410.
- JOSÉ LUIS ILLANES - JOSEP IGNASI SARANYANA, *Historia de la Teología*, «Sapientia fidei. Serie de manuales de teología» I.5, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1995, pp. XXV + 404.
- JUAN PABLO II, *Encíclica Evangelium Vitae*, Palabra, Madrid 1995, pp. 179.
- MANUEL LEAL NOVAL - CAMILO LOPEZ-PARDO, *Sida: enemigo a vencer*, Palabra, Madrid 1995, pp. 128.
- RAMÓN LUCAS LUCAS (a cura di), «*Veritatis splendor*». *Testo integrale e commento filosofico-teologico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 432.
- ANTONIO MILLAN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Ediciones Rialp, Madrid 1994, pp. 562.
- GIOVANNI MOIOLI, «È giunta l'ora» (*Gv 17,1*) (Dora Castenetto, Ed.), «Contemplatio» 10, Glossa, Milano 1994, pp. 148.
- GIOVANNI MOIOLI, L'«*Escatologico*» cristiano, *Proposta sistematica*, «Lectio» 2, Glossa, Milano 1994, pp. 272.
- AGOSTINO MONTAN (a cura di), *Il Vangelo della carità per la Chiesa e la società*, «Fede e annuncio» 32, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994, pp. 222.
- VITTORIO POSSENTI, *Razionalismo critico e metafisica. Quale realismo?*, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 142.
- GERARDO DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, «BAC» 545, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994, pp. 766.
- LUIGI SARTORI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione alla «Gaudium et spes»*, Edizioni Messaggero Padova, Padova, pp. 188.
- ARGIMIRO TURRADO, *Santo Tomás de Villanueva. Maestro de Teología y Espiritualidad Agustinas*, «Perfiles» 3, Editorial Revista Agustiniiana, Madrid 1995, pp. 92.
- GERARD VAN DEN AARDWEG, *Omosessualità & speranza. Terapia & guarigione nell'esperienza di uno psicologo*, «Collana Sagitta. Problemi & documenti. Nuova serie» 44, Edizioni Ares, 1995.
- ROBERTO VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Glossa, Milano 1994, pp. 256.