

vol. 12

anno 1998

fasc. 2

# ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia  
della Pontificia Università della Santa Croce

APOLLINARE STUDI

*Imprimatur.* † Remigio Ragonesi  
Arcivescovo tit. di Ferento  
Vicegerente di Roma  
Roma, 18.2.1999

## TEOLOGIA BIBLICA: NECESSARIA E DIFFICILE... POSSIBILE?

Per una teoria olistica della rivelazione  
attestata nella Bibbia<sup>1</sup>

Giuseppe SEGALLA<sup>2</sup>

---

**Sommario:** I. *Nome e nozione:* 1. La storia. 2. La definizione reale. 3. L'orizzonte della fede - II. *La necessità di una Teologia Biblica* - III. *La difficoltà di una Teologia Biblica:* 1. La difficoltà denunciata dalla storia della disciplina. 2. Le teorie parziali della rivelazione biblica. 3. La teoria olistica della rivelazione attestata come criterio di giudizio delle teorie parziali. - IV. *Le risposte alla difficoltà per rendere possibile la necessità di una TB:* 1. Tre teologie bibliche (Childs, Hübner e Stuhlmacher). a) L'unità teologica dell'unica Bibbia (B.S. Childs). b) Una teologia biblica fondamentale della rivelazione cristiana in chiave esistenziale (H. Hübner). c) La continuità della tradizione storica dall'Antico Testamento al Nuovo attraverso un centro focale teologico-ermeneutico, la riconciliazione dell'uomo con Dio in Cristo (P. Stuhlmacher). d) Conclusione. 2. Una proposta: la memoria storica, continuamente reinterpretante come luogo privilegiato della Teologia Biblica - V. *Conclusione: vicoli ciechi e strade aperte alla TB.*

---

<sup>1</sup> Per la teoria cui mi ispiro, due sono i testi fondamentali: l'articolo di R. MORGAN, *New Testament Theology*, in: S.J. KRAFTCHICK, Ch.D. MEYERS Jr. & Ben C. OLLENBURG (cur.), *Biblical Theology: Problems and Perspectives* (in Honor of J. Chr. Beker), Abingdon Press, Nashville 1995, 104-130; e la Raccolta di Studi in onore del Card. C.M. Martini, *La Rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia* (Quodlibet), Glossa, Milano 1998. E inoltre la *Biblische Theologie des Neuen Testaments* in tre voll. di H. Hübner (cf. n. 4), che elabora un concetto di rivelazione in chiave linguistico-esistenziale.

<sup>2</sup> Relazione presentata nel Simposio «La Bibbia, anima della teologia» e che sarà pubblicata prossimamente negli Atti. La rivista ringrazia l'Autore e il Comitato del Simposio per l'autorizzazione a pubblicare questo studio.

## I. Nome e nozione

Negli ultimi dieci anni è tornata a comparire nei titoli di monografie di *Teologia dell'AT*<sup>3</sup> e di *Teologia del NT*<sup>4</sup> l'espressione «Teologia biblica», come all'origine della disciplina<sup>5</sup>; B.S. Childs ha avuto addirittura il coraggio di scrivere una «*Teologia Biblica* dell'Antico e del Nuovo Testamento». Sono stati pubblicati anche studi complessivi sul problema posto da «Due Testamenti: una Bibbia»<sup>6</sup> oppure «Una Bibbia: due Testamenti»<sup>7</sup> come su quello di una conseguente «Gesamtbiblische Theologie»<sup>8</sup>. Partiamo perciò da questo

<sup>3</sup> ANTONIUS H.J. GUNNEWEG, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Kohlhammer, Stuttgart 1993, 34-36; si veda dello stesso, *Comprendere l'Antico Testamento* (AT, Supplementi, 5), Paideia, Brescia 1986 (orig. 1977), l'ultimo capitolo «L'Antico Testamento come parte del canone cristiano», 268-291.

<sup>4</sup> Le tre, che nel corso della relazione prenderemo in considerazione, sono le seguenti: BREVARD S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testament*, SCM Press, London 1992; trad. in tedesco di Christiane Oeming, *Die Theologie der einen Bibel: Band I, Grundstrukturen*, Herder, Freiburg 1994; Band II, *Hauptthemen*, Herder, Freiburg 1995; trad. it. di E. GATTI, *Teologia Biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Piemme, Casale M. 1998.

H. HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments: Band 1, Prolegomena; Band 2, Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte; Band 3, Hebräerbrieff, Evangelien und Offenbarung, Epilogomena*, V&R, Göttingen 1990, 1993, 1995. Il primo volume è già tradotto in italiano a cura di F. TOMASONI, *Teologia biblica del Nuovo Testamento, Vol. I: Prolegomeni* (Supplementi al Commentario teologico del NT, 5), Paideia, Brescia 1997.

P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments: Band I, Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, V/R, Göttingen 1992; Id., *Wie treibt man Biblische Theologie?* (Biblisch-Theologische Studien, 24), Neukirchener V., Neukirchen 1996. Verranno citati, nel corso dell'articolo, come I e II.

<sup>5</sup> G. SEGALLA, *Introduzione alla teologia biblica del nuovo testamento*, 1. Storia (Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale), Promanuscritto, Milano 1980, 150-151.

<sup>6</sup> D.L. BAKER, *Two testaments one bible*, Inter-Varsity Press, Leicester 1976.

<sup>7</sup> CHRISTOPH DOHMEN-THOMAS SÖDING, (cur.), *Eine Bibel - zwei Testamente* (Uni-Taschenbücher 1893), Schöningh, Paderborn 1995.

<sup>8</sup> MANFRED OEMING, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischer Diskussion seit Gerhard Von Rad*, Kohlhammer, Stuttgart 1985; 1987<sup>2</sup>. Vorrei sintetizzare qui le tre tesi conclusive, che riguardano una TB di tutta la Bibbia: 1. La TB di tutta la Bibbia è sentita come un'urgente esigenza per superare il tempo delle infinite e minute analisi e pervenire ad una qualche fondata sintesi, di cui c'è già qualche primizia. 2. Per motivi metodologici, filosofici e premesse teologico-sistematiche è molto controverso che si possa realizzare il programma di una TB di tutta la Bibbia. 3. Non sempre nelle TB realizzate il metodo storico-critico è considerato come fondamento

nome, problematico e problematizzato, con tre precisazioni previe, che derivano rispettivamente: dalla storia della disciplina, dal nome stesso e dall'orizzonte della fede, in cui si deve inquadrare.

### 1. La storia

Un primo approccio alla determinazione del significato e contenuto del nome, lo possiamo trarre da una breve storia della sua origine. Dal 1629 al 1787, ed anche dopo, il titolo di «Teologia biblica» veniva dato ai cosiddetti «Collegia Biblica», nati dai *Loci communes* (1521) di Melantone<sup>9</sup>: una serie di testi presi dall'Antico e dal NT a supporto della teologia dogmatica luterana. La teologia biblica (TB) divenne disciplina autonoma dalla teologia dogmatica (TD) a partire dalla proposta di J.Ph. Gabler, avanzata nella lezione magisteriale ad Altdorf nel 1787 pubblicata però nel 1789<sup>10</sup>: la TB si distingue dalla TD per l'oggetto (solo la Bibbia) e per il metodo (storico), mentre la TD, usando il metodo didattico, tende a mediare culturalmente il messaggio biblico al mondo attuale. Lo scopo del Gabler era quello di dare un'unità fondamentale, biblica, alle svariate proposte di TD del suo tempo. Tale unità, nella sua concezione illuministica, era costituita dalle verità fondamentali comuni a tutta la Bibbia, cui si arrivava attraverso uno studio analitico, storico-critico di Antico e NT; proprio per la loro distanza storica (neutralità ed oggettività) e per il loro carattere razionale (universale) esse avreb-

metodologico. Ciò è incomprensibile e giudicato con sospetto. La previa chiarificazione metodologica è perciò assolutamente necessaria. È ciò che cerca di fare questa ricerca, partendo da Von Rad.

<sup>9</sup> Un'edizione recente, con traduzione e commento di H.G. Pöhlmann, è stata pubblicata dalla Gütersloher Verlagshaus: PHILIPP MELANCTON, *Loci Communes*, Gütersloh 1993.

<sup>10</sup> La traduzione tedesca di O. MERK, *Von der richtigen Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der rechten Bestimmung ihrer Ziele*, la si può trovare in: G. STRECKER (cur.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, WBG, Darmstadt 1975, 32-44. Lo studio classico sugli inizi e gli sviluppi della TB del NT rimane quello di O. MERK, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit* (Marburger Theologische Studien, 9), Elwert Verlag, Marburg 1972. Buono è anche l'articolo *Biblische Theologie*, scritto per l'AT da W. Zimmerli e per il NT dallo stesso O. Merk in TRE VI (1980) 426-477; un aggiornamento più recente lo si può trovare negli articoli: *Theology: Old Testament* di W.E. Lemke e *New Testament* di R. Morgan, nonché la *History of Biblical Theology* di Henning Graf Raventlow, apparsi in «Anchor Bible Dictionary» 6 (1992) 448-505.

bero potuto costituire il fondo unitario, su cui si sarebbero radicate le varie TD, dipendenti dalla mediazione culturale del loro tempo. In realtà nel decorso della sua storia la TB divenne spesso, com'era ovvio, una disciplina critica nei confronti della TD.

D'altronde la TB è un'espressione che, considerata in se stessa, potrebbe indicare progetti diversi di teologia, come osservava W. Wrede, un secolo dopo il Gabler nel 1897<sup>11</sup>. Essa infatti potrebbe significare «Teologia secondo la Bibbia» (ciò che in ambiente protestante è più comprensibile che in ambiente cattolico) e quindi anche la TD, che non può non essere biblica; oppure «Teologia della Bibbia» cioè contenuta nella Bibbia: senso datole dal Gabler, anche se la seconda, nelle sue intenzioni, era in funzione della prima. Tale problema fu ripreso teoreticamente da G. Ebeling in un importante saggio, in cui esaminò le possibili aporie, incluse nel termine TB<sup>12</sup>.

Oggi però è pacifico che TB si riferisce allo studio della teologia, contenuta nella Bibbia, mentre l'espressione «Teologia della Bibbia» serve a specificare lo studio della qualità teologica della Bibbia, che attesta la rivelazione in un canone, norma della fede.

## 2. La definizione reale

Una seconda precisazione previa è necessaria per giungere ad una definizione reale di TB, com'è oggi concepita, proprio per capirne la necessità e la difficoltà. Per sè TB connota la teologia di tutta la Bibbia, costituita da due Testamenti, Antico e Nuovo<sup>13</sup>, che vanno considerati in unità e continuità storico-dinamica, ma che, proprio per questo, pongono un problema, variamente risolto. Ciò che emerge infatti in primo piano da una lettura dei due Testamenti è una ricca

<sup>11</sup> «Es ist schliesslich noch ein Wort über den *Namen* der Disziplin zu sagen. Der Name «Biblische Theologie» bedeutet ursprünglich nicht eine Theologie, welche die Bibel hat, sondern die Theologie, welche biblischen Charakter hat, aus der Bibel geschöpft ist. Das kann uns gleichgültig sein» (G. STRECKER, *Das Problem*, cit. alla n. 10, p. 153).

<sup>12</sup> G. EBELING, *Was heisst «Biblische Theologie»?», in G. EBELING, *Wort und Glaube*, Tübingen 1962, 68-89; pubblicato la prima volta in inglese, *The Meaning of «Biblical Theology»*, in *JTS* 6 (1955) 210-225.*

<sup>13</sup> Purtroppo l'italiano «La Bibbia» che deriva dal latino «Biblia», nasconde il plurale dell'originale greco «*ta biblia*/i libri», con cui gli antichi Padri della Chiesa (Origene, Giovanni Crisostomo) designavano i libri (per eccellenza) dell'AT, designazione che in seguito si estese ad Antico e NT.

diversità, sia fra di loro sia all'interno di ognuno dei due *corpus*: diversità storico-culturale, letteraria e teologica. In che modo può l'esegeta dimostrare l'unità nascosta e profonda, che lega insieme come un filo rosso libri tanto diversi, provenienti da epoche ed ambienti diversi? Il soggetto storico che porta questi libri è certo un unico popolo, cosciente dell'identità del suo patrimonio di fede, il popolo di Israele, prima, e la chiesa cristiana, dopo, composta da ebrei e dalle genti. Il lettore credente, sia la comunità che il singolo, aldilà di ogni prova critica, raggiunge mediante la fede il Soggetto attore ed autore ultimo di questo duplice *corpus* storico-letterario-teologico: il Dio vivente, Padre del Signore Nostro Gesù Cristo. Il problema critico tuttavia rimane, e varie sono state e sono le proposte di soluzione, come vedremo in seguito. Per ora ci basti aver menzionato la problematica che sorge sullo sfondo della definizione, del fine e del contenuto di una TB. Vero è che TB appare per lo più in TB separate di Antico (Gunnweg) e Nuovo (Hübner e Stuhlmacher) Testamento come del resto accadde fin dall'inizio della disciplina, fattasi autonoma, con la prima vera TB, distinta in TAT e TBNT, scritta da G.L. Bauer<sup>14</sup>.

### 3. L'orizzonte della fede

Una terza precisazione previa mi sembra necessaria. TB è un'espressione comprensibile e intelligibile (cioè che ha senso) come tale solo nell'orizzonte della fede cristiana, in quanto essa ha riconosciuto e riconosce nella Bibbia il suo canone, cioè la sua norma di credere: la testimonianza della rivelazione di Dio, compiuta in Cristo, attestata nei libri dei due Testamenti. E tuttavia, dato che questi libri sono insieme documenti di storia, opere letterarie e testimonianze di fede nella rivelazione di Dio, il credente moderno accetta la sfida della ricerca storico-critica, letteraria e religiosa, affidata alla ragione. Con ciò non pretende dimostrare la verità della sua fede, ma semmai la veracità, la ragionevolezza e l'illuminazione che da essa deriva nella conoscenza di Dio, dell'uomo, della storia e del mondo. La ragione critica ed ermeneutica diviene, in tal modo, lo stru-

<sup>14</sup> G.L. BAUER, *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig 1796; *Beylagen zur Theologie des Alten Testaments* (lo si può considerare il secondo vol. rispetto al precedente), Leipzig 1801; *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 4 voll., Leipzig 1800-1802. Va ricordato anche un *Breviarium Theologiae Biblicae*, Leipzig 1803, che includeva Antico e NT.

mento utilizzato dalla fede per scrutare i tesori della rivelazione attestata nella Scrittura. Proprio per questo sarà necessaria una teoria ermeneutica della rivelazione attestata nella Bibbia; solo con tale teoria si potrà pervenire ad una vera TB.

Da queste tre precisazioni preve derivano tre problemi che tratteremo nel corso della nostra relazione: la necessità, la difficoltà e la possibilità di una TB.

## II. La necessità di una Teologia Biblica

TB è composta di due vocaboli, che vanno ambedue spiegati ed onorati. Iniziamo col primo «teologia». Come *teologia* biblica essa dovrà rappresentare il risultato di una *esegesi teologica*. A questo proposito ricordo solo uno dei documenti fondamentali per l'esegesi cattolica attuale, la *Divino Afflante Spiritu* (1943), che, raccomandando ai professori di Sacra Scrittura la necessità del metodo storico-critico (filologia, storia, archeologia, ecc.) nei loro commentari, in quanto «tali notizie possono contribuire all'esegesi», subito aggiunge «(i professori) ostendant *potissimum* quae sit singulorum librorum vel textuum *theologica* doctrina de rebus fidei et morum...»; e nel paragrafo seguente continua: «Talem cum dederint interpretationem, *imprimis*, ut diximus *theologicam*, efficaciter illos ad silentium redigent, qui, asseverantes se vix quidquid in biblicis commentariis invenire, quod mentem ad Deum extollat... ad spiritualem quamdam et mysticam, ut aiunt, interpretationem confugiendum esse dicuntant...» (I corsivi sono miei)<sup>15</sup>. Se è richiesta «potissimum» l'esegesi teologica come fine da raggiungere attraverso la strumentazione storico critica, è ovvio che tale esegesi debba condurre alla TB. In tal modo si rispetta la natura stessa del testo biblico, rivelazione attestata compiutasi in Cristo. Il ridurre il testo a documento di una storia o di una cultura socio-religiosa significa non rispettare la natura e la funzione della Bibbia, consegnata alla comunità credente. Non è il metodo storico-critico e i suoi risultati che vanno criticati, ma la riduzione dello studio della Bibbia a questo aspetto unilaterale, che finisce per dimenticare la teologia.

<sup>15</sup> *Enchiridion Biblicum*, 551-552.

L'esegesi teologica peraltro non è sufficiente, perché si limita ai singoli testi. La TB invece muove dal principio ermeneutico e linguistico che la comprensione dell'insieme del messaggio di un libro, di un corpus o anche di tutta la Bibbia offre un di più rispetto all'esegesi dei singoli testi e diviene chiave interpretativa anche dei singoli testi. Ora, tale unità dinamica viene percepita solo a partire dal compimento finale, che è la persona e l'evento di Cristo. Il fine ultimo, ove si compie la rivelazione della verità salvifica di Dio, dà unità a tutto il processo storico-letterario-teologico precedente. Attraverso la mediazione storico-letteraria dunque occorre pervenire al fine, alla «Sache» cioè alla teologia, alla verità di Dio rivelata. È questa esigenza di principio, che purtroppo nel documento recente della PCB (1993) viene rimandata alla seconda e soprattutto alla terza parte, ponendo in primo piano le metodologie di esegesi oggi praticate, sullo sfondo del problema posto dalla necessità e insufficienza del metodo storico-critico<sup>16</sup>. Per la chiesa, alla quale è indirizzata la Scrittura, l'*in primis*, il *potissimum* è l'interpretazione teologica, che tuttavia, essendo la Bibbia anche documento storico ed opera letteraria, non può non passare attraverso il metodo storico e letterario per arrivare ad una corretta spiegazione e comprensione del senso letterale. Necessaria quindi *primum et potissimum* è l'esegesi teologica, di cui la TB è la logica conclusione e al contempo la chiave ermeneutica della Bibbia nel suo insieme come canone unitario, che attesta la rivelazione di Dio.

Passiamo ora al secondo termine di TB, la qualifica di «biblica». Cosa significa? Significa una teologia che abbraccia per sé i due Testamenti come unica Bibbia cristiana. Per quanto tale impresa risulti difficile, è tuttavia teologicamente necessaria. Già l'esegesi patristica aveva compreso la necessità di conservare l'AT, cercando di superare le conseguenti difficoltà col ricorrere all'allegoresi e all'interpretazione tipologica, sulla scia del NT.

La TB che abbraccia i due Testamenti è necessaria per diverse ragioni, che ci permettiamo di ricordare brevemente.

Anzitutto la *comunità cristiana*, che predicava il vangelo prima che fosse redatto per iscritto e divenisse parte della Bibbia cristiana, *considerava Scrittura* la Legge, i Profeti e gli altri Scritti, anche se

<sup>16</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 1993.

non c'era ancora un canone ebraico definito (*Lc* 24,27.44; *Mt* 5,17; 7,12; *Gv* 1,45; *At* 28,23), e vi ricorreva per interpretare la persona e l'evento salvifico di Cristo. Come nelle sinagoghe ebraiche, così la Scrittura veniva letta in quelle giudeo-cristiane, e nella diaspora era annunciata e usata nella versione greca. Se da Gesù, dagli apostoli e dalla comunità cristiana delle origini: Legge, Profeti e Scritti erano considerati Scrittura sacra, è necessario che questi scritti rimangano patrimonio della comunità cristiana.

Non solo nel periodo di formazione del NT, ma *anche dopo* continuò ad essere usato l'AT nella liturgia cristiana e nella catechesi, anche se con un'interpretazione diversa da quella ebraica (cf *Lettera di Barnaba* e il *Dialogo con Trifone* di Giustino). Senza tale ampio e comune uso dell'AT, non si spiegherebbe la controversia di Marcione nel II secolo e la polemica contro di lui di Tertulliano ed Ireneo<sup>17</sup>. La sua opera, andata perduta, le «Antitesi», metteva in contrasto l'attività del Dio creatore, giusto e cattivo dell'AT col Dio nuovo, buono e pietoso che si era rivelato in Gesù e che appariva nel modo migliore nel vangelo di Luca. Le profezie dell'AT come *Is* 7,9 non si sarebbero avverate in Gesù<sup>18</sup>. Marcione aveva percepito acutamente un problema vero, che assilla anche noi oggi. Risulta infatti difficile spiegare la violenza, addirittura comandata da Dio contro persone e popoli nell'AT, quando la si confronta con l'amore ai nemici, predicato e praticato da Gesù nel NT<sup>19</sup>. Sullo sfondo vi sono due concezioni diverse di Dio. Marcione ha quindi intuito un problema reale, che voleva risolvere con la tesi del Dio buono rivelatosi in Cristo, antitetico al dio dell'AT che non va servito (*Lc* 16,13)<sup>20</sup>. Di qui l'antitesi Legge-Profeti/Luca-Paolo. Togliendo l'AT

<sup>17</sup> Classico rimane lo studio di A. VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom Fremden Gott*. Neue Studien zu Marcion, edizione anastatica della seconda edizione (Leipzig 1924), WBG, Darmstadt 1996.

<sup>18</sup> TERTULLIANO, *Contre Marcion*: I, II, III (SC, 365,368,399) a cura di R. Braun, Paris 1990, 1991 e 1994. «Provoca nunc, ut soles, ad hanc Esaiæ comparationem Christi, contendens illum in nullo convenire...Primo enim, inquit, Christus Esaiæ Emmanuel vocari habebit, dehinc virtutem Damasci et spolia Samariae adversus regem Assyriorum. Porro iste qui venit, neque huiusmodi nomine est editus neque ulla re bellica functus est» (*Contre Marcion*, III, XII, 1).

<sup>19</sup> Si dovrebbe forse anche qui applicare la critica della «durezza del cuore» che Gesù muove alla legge mosaica sul divorzio? O più profondamente alla stessa concezione arcaica di Dio, che si presuppone?

dalla Bibbia, eliminava anche le antitesi col NT, vere o indotte. La fede cristiana, mediante i Padri (Ireneo, Tertulliano) ha respinto l'eresia di Marcione, ribadendo l'unicità del Dio creatore col Dio Padre di Gesù Cristo ed accettando la conseguente difficoltà che ne deriva.

Dall'uso dell'AT nel periodo della formazione del NT e della chiesa che già possedeva il NT *si passò a fissare il canone biblico* verso la fine del IV secolo (la *Lettera* 39 di Atanasio del 369) e dopo fino al Concilio di Trento (1546)<sup>21</sup>. Da allora, a parte il problema della sua ampiezza, è considerato la norma della fede, in quanto nei libri contenuti nel canone si riconosce la testimonianza autentica della rivelazione di Dio, compiuta in Gesù. La definizione e l'uso del canone presuppone che unico sia l'attore e l'autore di questa letteratura sacra. Dato che l'AT è un enorme monumento e il NT un momento relativamente breve, non è facilmente percepibile l'unità teologica, che si deve asserire per fede, ma che si dovrebbe plausibilmente poter dimostrare, appunto con la TB.

Un quarto motivo della necessità di una TB deriva dall'*ermeneutica storica e teologica* del NT, impossibile da praticare senza il ricorso al largo repertorio dell'AT, che gli fornisce il linguaggio, la continuità storica ed un orizzonte semantico teologico-antropologico, anche se la rivelazione ultima di Gesù lo rinnova. È l'ermeneutica dell'AT nel Nuovo che può offrire una chiave di soluzione per una TB, come fanno nelle loro opere recenti Childs, Hübner e Stuhlmacher.

Il *dialogo ebraico-cristiano* e la riscoperta dell'ambiente giudaico in cui vanno collocati Gesù e la chiesa delle origini è un ulteriore motivo della necessità di una TB dei due Testamenti. Il decreto *Nostra aetate*<sup>22</sup>, gli interventi del Papa attuale, la terza ricerca del Gesù storico sono espressioni di una riscoperta del mondo giudaico, il cui canone sacro costituisce parte della nostra stessa Bibbia cristiana. Ciò che più pertiene alla TB mi sembra proprio lo studio della fedeltà del movimento di Gesù all'eredità ebraica dell'AT, dal momen-

<sup>20</sup> A. VON HARNACK, o. c. alla n. 17, 260\*.

<sup>21</sup> *Enchiridion Biblicum*, 57-60.

<sup>22</sup> Un buon commento recente, attento al dialogo ebraico-cristiano è quello di P. STEFANI, *Chiesa, ebraismo e altre religioni. Commento alla «Nostra aetate»*, EMP, Padova 1998.

to che la lettura fattane da Gesù e dai suoi discepoli diverge, almeno in parte, da quella dell'ambiente circostante, peraltro molto vario nella stessa interpretazione della Torah fino al 70. Dopo il 70, l'eredità della Bibbia giudaica fu continuata in modo univoco dal gruppo farisaico, mentre la comunità cristiana la usò e interpretò in altro modo per vie che si sono sempre più divaricate nei secoli successivi<sup>23</sup>. La questione più cruciale per la continuità del NT con l'AT è il compimento delle Scritture da parte di Gesù, asserito dal NT già nel frontespizio di tutti e quattro i vangeli. Gesù l'ha creduto e l'ha insegnato? Secondo A. Schweitzer ed E.P. Sanders sì, anche se la loro interpretazione globale della persona e della vicenda di Gesù è quanto meno discutibile. Ma se l'ha creduto e insegnato, ed è stato continuato dopo, come comprendere questo insegnamento del NT in modo da dargli un assenso intelligente? Se l'evento di Gesù compie le Scritture, per quali ragioni siamo portati ad affermarlo e quali lumi ne ricaviamo ad intendere così? In particolare il Servo sofferente delle profezie antiche ha qualche addentellato col giudaismo contemporaneo a Gesù? Ma anche se non ne avesse, nel modo in cui noi intendiamo il Messia crocifisso, è possibile pensare che un uomo retto e spassionato, leggendo le Scritture al tempo di Gesù, ne potesse ricavare l'idea di un salvatore sofferente? La risposta positiva presuppone una lettura innovatrice fondata su Gesù stesso. È ciò che sostiene Dodd nel suo libro classico *Secondo le Scritture. Struttura fondamentale della teologia del Nuovo Testamento*<sup>24</sup>: la fusione della figura del Figlio dell'uomo glorioso con quella del Servo sofferente risalirebbe a Gesù stesso. La continuità di Gesù e del NT con le Scritture sacre giudaiche è dunque innovativa nell'interpretazione, proprio perché *nuova* è la persona stessa di Gesù rispetto alle promesse. Una nuova interpretazione, ma non in antitesi e in alternativa con l'AT come pensava Marcione.

Un'ultima ragione per la necessità di una TB, cioè dell'Antico e del NT nel loro insieme, è la *crisi radicale* che il vangelo di Gesù

<sup>23</sup> E.P. SANDERS-A.I. BAUMGARTEN-A. MENDELSON (cur.), *Jewish and Christian Self-Definition*, II: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period, SCM Press, London 1981; D.G. DUNN (cur.), *The Parting of the ways: Between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity*, Trinity, Philadelphia 1991.

<sup>24</sup> C.H. DODD, *Secondo le Scritture. Struttura fondamentale della teologia del N.T.* (SB, 16), Paideia 1972 (orig. 1952).

provoca nei confronti del patrimonio religioso-culturale, accumulato nell'AT. Tale crisi aiuta a discernere quanto è ormai «passato» e dona un occhio nuovo, quello dello Spirito, per scoprirvi tesori «nascosti fin dalla fondazione del mondo», che nessun procedimento scientifico riesce a scoprire. Pensiamo solo alla lettura e all'uso dei salmi come preghiera della chiesa e alla loro fruttificazione teologico-spirituale. Questo modello originario andrebbe poi applicato anche all'incontro del vangelo con altre culture.

Se la TB è assolutamente necessaria per motivi anche nuovi rispetto al passato, che però si fondano in fin dei conti tutti nel fatto storico-teologico del canone, la sua configurazione e realizzazione rimane pur sempre difficile e problematica, tanto da essere giudicata da taluni impossibile, anche soltanto per il NT (J. Gnilka, G. Strecker). Solo quando avremo affrontato i vari ostacoli costituiti dalle obiettive difficoltà che incontra la realizzazione di una TB, potremo avanzare delle ipotesi di soluzioni possibili.

### III. La difficoltà di una Teologia Biblica

Le difficoltà di realizzare una TB provengono sostanzialmente dalla stessa configurazione complessa storico-letteraria-teologica della Bibbia cristiana. L'AT rappresenta quasi tutta la letteratura giudaica in lingua ebraica-aramaica fino al I secolo a.C.; fuori rimangono gli scritti della comunità di Qumran e gli Apocrifi dell'AT, di cui è rimasto poco, e per lo più in traduzioni. L'AT (a parte il problema del canone diverso fra ebrei e cristiani e fra i cristiani stessi) è un monumento grandioso che raccoglie una storia millenaria e riflette culture e tempi diversi ed è scritto in almeno due lingue (o anche tre se includiamo i deuterocanonici). Il NT è più breve sia nel tempo che nella mole; ma pur nel riferimento fondamentale a Gesù Cristo, contiene tuttavia una notevole diversità storico-letteraria teologica. Insomma la Bibbia non è un libro unitario nel senso dottrinale, e neppure è costituito da un libro privilegiato come la *Bhavagad Githa* per l'induismo, la *Dhammapada* per il buddismo e il *Corano* per l'Islam. Nessun altro canone sacro è così vario come quello biblico. L'enorme varietà e complessità storico-culturale che si riflette anche nella teologia, cioè nella concezione di Dio, rappresenta l'ostacolo maggiore per

una TB, che intenda dimostrare scientificamente l'unità teologica, nascosta e dinamica, presente nella Bibbia cristiana.

Esamineremo tale difficoltà attraverso una breve storia della disciplina, le diverse concezioni parziali di rivelazione che ne sono la causa ed una critica ad esse in base ad una concezione olistica, critica ed ermeneutica, della rivelazione biblica.

### 1. La difficoltà denunciata dalla storia della disciplina

La difficoltà teoretica e storica che rappresenta la Bibbia cristiana per la ragione viene denunciata già dai filosofi pagani del II e III secolo: da Celso con la sua opera *Alethos logos* del 178-180, cui risponde Origene<sup>25</sup>; e dal neoplatonico Porfirio (232/30-305), che scrisse un'opera in 15 libri *Contro i Cristiani*<sup>26</sup>. Per dimostrare la non plausibilità storica e teoretica delle fonti cristiane, si servivano della critica storico-razionale<sup>27</sup>. Tali critiche, sopite nella cristianità del Medioevo, ricomparvero in forma nuova nell'epoca moderna e si fecero acute con l'illuminismo. Il metodo storico-critico, applicato, sia pure con difficoltà alla Bibbia, ebbe conseguenze positive e negative per la TB: positive nel senso che essa acquisì un suo statuto autonomo rispetto alla TD; negative in quanto non riuscì nel suo generoso intento di offrire una base teologica unitaria alla TD, come pensava ingenuamente J.Ph. Gabler; ne costituì anzi una critica. La migliore illustrazione del problema, rappresentato dal difficile eppur necessario rapporto fra storia e teologia e di quello parallelo fra diversità ed unità, viene proprio dalla vicenda della TB.

J.Ph. Gabler è considerato il teorico che propose per primo nel 1787 uno statuto della TB, autonomo dalla TD<sup>28</sup>. In un ambiente razionalista, e critico nei confronti della religione e in particolare della TD, egli intendeva offrire alla TD un fondamento critico ed unitario: critico nel senso che si fondava su una seria esegesi storico-

<sup>25</sup> CELSO, *Il discorso vero*, a cura di Giuliana Lanata (Piccola Biblioteca, 206), Adelphi, Milano 1987, con ottima bibliografia.

<sup>26</sup> L'edizione classica è ancora quella di A. HARNACK, *Porphyrius. «Gegen die Christen», 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, in *APAW*, Phil.-Hist.Klasse, Nr. 1, Berlin 1916, 45-104.

<sup>27</sup> Per una vasta documentazione e valutazione si veda GIANCARLO RINALDI, *Biblia Gentium*, Libreria Sacre Scritture, Roma 1989.

<sup>28</sup> Cf sopra n. 8.

critica dei testi biblici; unitario in quanto pensava di ricavare dai dati dell'indagine scientifica le verità universali, comuni a tutta la Bibbia, fondamento di ogni TD, che, essendo legata alla cultura del tempo, è necessariamente varia. Ma la riduzione della TB ad una serie di verità universali era l'ingenuo postulato di una concezione dottrinale e razionalista della rivelazione e della verità. Per questo il suo progetto naufragò al primo tentativo concreto di una TB, quella di G.L. Bauer, che, non solo divise la TB in TAT e TBNT, ma rimase praticamente alla prima fase, quella critica ed analitica<sup>29</sup>.

Il presupposto teologico-illuminista dell'unità storico-teologica della Bibbia influì sulla TB del XIX secolo fino ad arrivare all'opera classica di J.Holtzmann, che cercava di praticare insieme una seria critica storico-letteraria ed un interesse teologico come suo scopo, nel comporre una TNT<sup>30</sup>. Alla fine del secolo XIX però, W. Wrede, che proveniva dalla scuola storico-religiosa di Göttingen, in nome della critica storica sferrò un duro attacco alla *cosiddetta* TB (bersaglio concreto era l'opera di J. Holtzmann) per liberarla dalle ultime catene della TD<sup>31</sup>. Secondo lui infatti la TB non rispettava il suo statuto di fondazione, costituito dall'uso coerente del metodo storico-critico: Holtzmann non usava rigorosamente il metodo storico-critico, perché si lasciava guidare da premesse teologiche quali l'ispirazione e il limite del canone. Abbandonata la concezione di verità in senso dottrinale per quella di esperienza di fede e fattualità storica, Wrede difendeva l'applicazione del metodo storico al NT senza alcun limite teologico previo e senza alcun timore per la fede: la verità storica è l'unica autentica verità, che possiamo raggiungere nel NT e la fede deve solo accoglierla con riconoscenza. Il risultato di un tale metodo storico rigoroso, applicato alla Bibbia, non sarà più tuttavia una TB, ma «La religione di Israele» oppure «La religione della chiesa primitiva». Evidentemente per Wrede «teologia» implicava il concetto di «verità dottrinale-dogmatica» e perciò andava eliminata per far posto alla categoria della «religione» che connota l'esperien-

<sup>29</sup> Cf sopra n. 12.

<sup>30</sup> H.J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*, 2 voll., Freiburg-Leipzig 1897; Tübingen 1911<sup>2</sup>.

<sup>31</sup> W. WREDE, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie* (1897), in: G. STRECKER, *Das Problem*, cit. alla n. 10, 81-154; trad. inglese di R. MORGAN in *The Nature of New Testament Theology*, SCM Press, London 1973, 68-116.

za storica della fede. La teologia si ridusse perciò a religione cristiana e il risultato finale, a livello sistematico, fu la teologia liberale, che imperò fino a K. Barth.

Per salvare la TB dal suo assorbimento nella storia e nella religione, K. Barth e R. Bultmann abbandonarono il terreno della storia critica come ciò che non appartiene alla fede cristiana, e si concentrarono sulla rivelazione contenuta nella parola di Dio, intesa non più come dottrina, ma come kerygma, annuncio rivolto all'uomo da Dio per chiamarlo alla risposta e decisione di fede esistenziale. In tal modo pensavano di liberare la TB dalle catene della religione e della teologia liberale. Il programma fu realizzato per la TB in modo più radicale da Bultmann per il NT<sup>32</sup> e in maniera meno radicale da Von Rad per l'Antico<sup>33</sup>. Nella teologia kerygmatica esistenziale la storia viene ridotta alla categoria della storicità esistenziale dell'uomo, nel senso heideggeriano.

Il ricupero della teologia, sia pure intesa in modo diverso dalla TB del secolo precedente, fu dannoso per la dimensione storica della TB. Relegando la storia biblica fuori dalla sfera della fede e applicando quindi gli strumenti storico-critici in modo spregiudicato alla storia di Gesù e della chiesa delle origini, con tendenza al minimalismo storico e a sradicare la storia cristiana dalle sue radici anticotestamentarie per accentuare la specificità e il distacco della fede dalla ragione e dalla storia: tutto ciò portò ad una fede che rischiava di cadere preda del mito, per ironia proprio nel momento in cui Bultmann cercava di demitizzare la teologia del NT, reinterpretandola in chiave esistenziale.

La reazione a Bultmann, iniziata dal suo discepolo E. Käsemann, intendeva salvare la storia biblica, includendola nella TB e non abbandonandola come un inutile guscio dentro al quale viene annunciato il kerygma. Nella prospettiva di «storia della salvezza»<sup>34</sup> si posero O. Cullmann, L. Goppelt e P. Stuhlmacher, quest'ultimo

<sup>32</sup> R. BULTMANN, *Teologia del Nuovo Testamento* (BTC, 64), Queriniana, Brescia 1985 (trad. di A. Rizzi dalla 7ª ed. tedesca del 1977, curata da O. Merk).

<sup>33</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento* in due voll. (Biblioteca teologica, 6-7), Paideia, Brescia 1972 e 1974, ed. a cura di F. Ronchi dalla quarta ed. tedesca del 1962 1965.

<sup>34</sup> Per una valutazione critica della categoria «storia della salvezza», che abbraccia Antico e NT, si vedano le seguenti opere: RAINER SCHMITT, *Abschied von der Heilsgeschichte?* (Europäische Hochschulschriften, XXVIII/ 195), P. Lang, Frankfurt 1982; KARL-HEINZ

sul piano della tradizione storica, che unisce il NT all'Antico. Su un terreno storico critico, ma positivo, si collocò invece J. Jeremias, che cercò di recuperare alla TNT la predicazione del Gesù storico come roccia solida, su cui fondare l'autentica rivelazione di Dio, cui risponde la fede. Gesù è infatti il Verbo incarnato, Figlio di Dio, rivelazione originaria di Dio. Tutto il resto nel NT ha valore in quanto risposta all'autentica predicazione di Gesù.

Da questa breve storia della TB risulta perciò evidente come essa sia passata da una concezione dottrinale della rivelazione ad una concezione storico-personale. Ma proprio su questo terreno, storia e teologia sembrano in difficoltà ad andare d'accordo. Il critico Wrede accusa il teologo biblico di non rispettare il metodo storico-critico per arrivare alle sue conclusioni di fede dogmatica, mentre il teologo biblico, dopo questa accusa a lui mossa, si trova ad un bivio: o eliminare la storia dalla TB per rinchiudersi nel kerygma cui risponde la fede esistenziale e costruire un'antropologia cristiana unilaterale, oppure accoglierla usando categorie discutibili come quelle di «storia della salvezza» e di «tradizione biblica» o metodi pure discussi come quello di Jeremias.

Anche la letteratura degli ultimi dieci anni continua a dibattersi in questo grave dilemma: o rinunciare pregiudizialmente ad una TB per descrivere le varie teologie del NT oppure privilegiare la TB in senso unitario sacrificando però la storia in vari modi (Childs, Hübner e Stuhlmacher); se opta invece per le varie tradizioni storiche (Berger, Schmithlas) o storico-letterarie (Wright), esalta la diversità a scapito dell'unità teologica<sup>35</sup>. Insomma la Bibbia è così vasta e così varia da permettere diversi percorsi di TB, corrispondenti alla scelta metodologica e teoretica operata. Forse è inevitabile, ma non ci si deve rassegnare, rinunciando ad una vera e propria TB. Si deve tentare almeno una critica alle teorie parziali della rivelazione, che

SCHLAUDRAFF, *«Heil als Geschichte?»* (Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese, 29), Mohr, Tübingen 1988; R.K. GNUSE, *Heilsgeschichte as a Model for Biblical Theology. The Debate concerning the Uniqueness and Significance of Israel's Worldview*, University Press of America, Lanham/MD 1989. Sul dibattito fra positivismo storico e «storia della salvezza» cf. MICHAEL MURRMANN-KAHL, *Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880-1920*, Gütersloher Verlag, Gütersloh 1992.

<sup>35</sup> Si veda l'ampia rassegna di G. SEGALLA, *Dieci anni di Teologia (Biblica) del Nuovo Testamento (1985-1995)* tra la ricerca di un'unità teologico-biblica e la deriva verso una pluralità storico-religiosa, in «Teologia» 21 (1996) 67-127.

stanno dietro alle TB finora realizzate, formulando una teoria olistica della rivelazione attestata nella Bibbia.

## 2. *Le teorie parziali della rivelazione biblica*

L'odierna TB deve ormai rispettare alcune condizioni, che si sono affermate lungo la storia della disciplina.

Il problema più spinoso che emerge in primo piano dalla fine del secolo scorso a tutto il nostro secolo è costituito dal rapporto «storia-teologia» ovvero «ragione storica-ragione teologica», e la tensione fra loro. Non è ancora la questione più radicale, che è invece l'alternativa secca tra fede nella rivelazione biblica e ragione storico-critica; il fondamentalismo sceglie la fede nella rivelazione biblica, intesa in senso letteralistico e biblicistico, contro la ragione; ed è l'unica lettura squalificata senza mezzi termini dal recente documento della PCB<sup>36</sup>.

Scartata la lettura fondamentalista, la Bibbia può essere letta e studiata in quattro prospettive diverse, che per il credente vanno poi unite insieme sotto la guida della fede teologica.

I testi biblici possono essere letti come *documenti* di una storia passata da ricostruire mediante il loro studio critico e il confronto con le fonti extrabibliche (archeologiche, epigrafiche, letterarie), pervenendo ad una storia d'Israele, di Gesù e della chiesa delle origini.

Possono, in secondo luogo, essere studiati come *letteratura ebraica e cristiana antica* con le sue varie forme più o meno elevate, ricavandone una storia della letteratura ebraica e della letteratura cristiana delle origini. Nello studio attuale della Bibbia l'aspetto letterario, molto vario, viene privilegiato in seguito allo sviluppo della linguistica, della moderna critica letteraria e della retorica.

In terzo luogo la Bibbia può essere considerata come testimonianza di una *particolare esperienza religiosa*, ebraica e cristiana, da studiare col metodo della fenomenologia religiosa e della storia delle religioni, il cui risultato sarà una storia della religione ebraica antica e della religione cristiana delle origini. Abbiamo già ricordato sopra la scuola di Göttingen, che interpretò in questo modo la TB.

Infine si può considerare la Bibbia come *Scrittura sacra*, atte-

<sup>36</sup> PCB, *L'interpretazione...*, cit. alla n. 16, 62-65.

stante la rivelazione storica di Dio, che si compie in Cristo e mi si rivolge come verità da accogliere e da vivere in un grande disegno universale di salvezza. Il credente, che legge la Bibbia in quest'ultima prospettiva, assume in essa anche le altre tre, in quanto la rivelazione di Dio arriva a noi, testimoniata dalla parola umana degli autori sacri con tutte le sue concretizzazioni storiche, letterarie e religiose, mezzo di comunicazione del messaggio biblico.

Date le tre prospettive parziali e quella integrale, vedo oggi tre risposte possibili al problema, che semplificando possiamo definire: «rapporto tra ragione storica e ragione teologica»: 1. una netta separazione fra le due, anche a livello accademico; 2. una netta separazione a livello di metodo, ma la loro riunificazione nella sintesi teologica; 3. una integrazione fra le due in una teoria olistica della rivelazione attestata nella Bibbia, che, messa in atto, rende possibile una TB.

La *prima* soluzione del rapporto tra ragione storica e ragione teologica è la tesi di Heikki Räisänen<sup>37</sup>, che si richiama esplicitamente a W. Wrede, volendo portare il suo antico programma alle ultime conseguenze, anche pratiche. Egli infatti ipotizza per il NT (analogamente si potrebbe pensare per l'AT) due discipline separate: una storia del pensiero cristiano antico, libera da dogmi, che utilizza senza alcuna remora il metodo storico-critico per uno studio obiettivo degli scritti cristiani delle origini senza lasciarsi imprigionare nel canone, ricostruendo la storia del pensiero religioso cristiano in tutta la sua grandezza, ma anche nei suoi limiti in un confronto con altri universi religiosi trattati con lo stesso metodo. Questa disciplina storico-religiosa andrebbe collocata nell'ambito accademico universitario. La TB invece, che dipende dalle premesse dogmatiche dell'ispirazione e del canone e che ha come obiettivo quello di salvaguardare la dogmatica ecclesiastica, dovrebbe essere coltivata nell'ambito ecclesiale. In questa concezione si presuppone che la TB non rispetti e non possa rispettare lo statuto del metodo storico-critico e perciò debba porsi fuori dell'ambito accademico.

La *seconda* risposta al problema, una tesi sostenuta e praticata a Lovanio, difende la distinzione metodologica netta fra la ragione

<sup>37</sup> HEIKKI RÄISÄNEN, *Beyond New Testament Theology. A Story and a Program*, SCM Press, London 1990 (rec. in «Studia Patavina» 38 (1991) 170-174).

storica e quella teologica<sup>38</sup>. Per capirne il significato basta leggere un episodio narrato da Sandra M. Schneider nell'introduzione al suo bel libro «Il Libro dell'incontro»: «Una volta, a Parigi, in un seminario di esegesi dell'Antico Testamento, al professore, uomo brillante, giustamente rinomato, e le cui convinzioni religiose erano profonde, chiesi ciò che significava, per la nostra interpretazione del testo, il fatto che l'Antico Testamento sia ispirato. Mi rispose semplicemente: – Niente del tutto!... Se la ragione stessa del nostro interesse per questo testo proveniva dal fatto che era in qualche modo “parola di Dio”, mi sembrava strano, che questo dato teologico non avesse alcun significato per l'interpretazione del testo»<sup>39</sup>. Tale teoria sostiene dunque che nella fase esegetica, in cui si pratica il metodo storico-critico, si debba mettere tra parentesi la teologia con tutte le sue premesse (ispirazione, canone, lo stesso orizzonte della fede creduta), mentre poi la ragione teologica, in un secondo momento, darebbe ulteriore valore alla verità storica, cui si è pervenuti, mentre alle asserzioni metastoriche imporrebbe un giudizio di verità e realtà che la ragione per sé non può dare. Questa separazione dei due momenti rende impossibile una TB olistica, che includa l'aspetto storico e letterario. La classica posizione di Stendhal vi si avvicina: per lui la TB dovrebbe essere solo descrittiva e fermarsi al passato, a «ciò che significava».

La terza soluzione del problema costituito dal rapporto tra ragione storica e ragione teologica è quella, che chiamo *olistica*. Non si accetta la separazione dell'aspetto storico-letterario dalla verità teologica, anche se si riconosce la distinzione dei metodi. Certo, si potrebbero considerare i libri della Bibbia solo come documenti o come letteratura, utilizzabili per la storia o per la storia della letteratura. Ma ciò non onorerebbe la natura e la funzione del testo biblico, scritto per una esperienza di fede, che il credente riconosce guidata dallo Spirito in ordine alla verità di fede, consegnata ad una comunità credente. In altre parole la Bibbia non va considerata solo come un insieme di documenti, ma come testimonianza della rivelazione

<sup>38</sup> A. DESCAMPS, *Refléxion sur la méthode en Théologie Biblique*, in *Sacra Pagina*, I, Paris 1959, 132-157; J.M. SEVRIN, *L'exégèse critique comme discipline théologique*, in «Revue Théologique de Louvain» 21 (1990) 146-162.

<sup>39</sup> SANDRA M. SCHNEIDERS, *Le Texte de la renacontre* (Lectio divina, 161), Cerf, Paris 1995 (orig. 1991) 8-9.

di Dio: ciò che ha voluto essere e vuol essere. Documento e testimonianza sono un'unica cosa, sono inscindibili. Il documento storico e letterario è lo strumento attraverso il quale ci arriva la testimonianza, che riguarda persone storiche ed una vicenda storica, che si è svolta nel tempo fino a raggiungere il suo culmine nella persona storica di Gesù di Nazaret. La fede cristiana considera il canone come la sua regola di fede nella verità di Dio. Perveniamo così alle soglie di una teoria della rivelazione attestata, che svilupperemo nel punto seguente.

### 3. *La teoria olistica della rivelazione attestata come criterio di giudizio delle teorie parziali*

La teoria olistica della rivelazione attestata nella Bibbia può essere utilizzata come critica alle teorie parziali, che si pretendono assolute.

Anzitutto si critica la *teoria neopositivista* di Räsänen, che intende salvare la *storia* in sè e la storia del pensiero cristiano, ma in tal modo perde il testo nella sua integrità e perciò la verità espressa e intesa dal testo. Lo perde, il testo, perché lo utilizza criticamente come documento per riandare dietro di esso ad una ipotetica verità storica, che sarebbe quella obiettiva, unica; e perde pure il lettore del testo, cui esso è destinato. La netta separazione delle discipline, storica e teologica, in base ai metodi diversi, finisce per distruggere il testo e la sua verità.

La *teoria biblicista* della rivelazione si chiude invece nel *testo*, escludendo storia e lettore. La si trova applicata in duplice modo: o nella linea fondamentalista per cui si identifica la verità rivelata con il testo nella sua letteralità, escludendo così il metodo storico-critico e bloccando anche il processo ermeneutico per cui si rende impossibile una TB. La seconda forma, più moderna, è la teoria letteraria del testo chiuso in sè, nel suo intreccio e nella sua logica interna, estetica e funzionale, perdendo in tal modo l'autore e il referente storico, nonchè il lettore, che cerca un significato attuale nel testo.

Infine la *teoria ermeneutica* privilegia il *lettore* che interroga se stesso di fronte al testo o si lascia da esso interrogare senza curarsi del referente storico e del senso letterale del testo. Se intesa così, in senso radicale, la teoria conduce ad un soggettivismo interpretativo, ove la norma non è più il testo biblico, ma il soggetto con i suoi pro-

blemi e le sue risposte previe, che legge nel testo. Se si guarda alla storia dell'interpretazione e alla sua funzione, si percepisce l'effetto devastante di una tale teoria. Sarebbe interessante lo studio della funzione socio-politica che si è attribuita a dei testi biblici nella storia per giustificare addirittura la schiavitù dei neri nei secoli passati, in particolare negli Stati Uniti<sup>40</sup>. La critica femminista sulla funzione e l'influsso sociale dell'esegesi trova qui tutta la sua giustificazione storica. La stessa concezione e funzione del Papa, in base ai testi evangelici e alla loro interpretazione nella tradizione, viene rivisitata dal Papa attuale nell'enciclica recente *Ut unum sint* (25 maggio 1995, nn. 95-96).

Queste le tre teorie parziali della rivelazione biblica, che, rispettivamente: o si fermano alla storia, staccandola nettamente dalla teologia, o si chiudono nel testo separandolo dalla storia e dal lettore, o privilegiano il lettore mettendo in secondo piano storia e testo.

La teoria olistica della rivelazione attestata intende invece unire insieme la storia, cui il testo si riferisce, il testo stesso e il lettore del testo. Se compito di una TB è quello di mettere in luce l'unità teologica della rivelazione attestata nella Bibbia in funzione del suo messaggio significativo per l'oggi, l'attenzione al mondo della storia, a quello del testo e a quello del lettore in ordine alla verità complessa e complessiva, che la Scrittura attesta, impedisce ogni tentativo di facilitarsi il compito, eliminando qualcuno dei tre mondi. L'impresa di una TB così concepita potrà sembrare un'utopia e forse lo è, se non si sceglie qualche soluzione metodologica, che rispetti nel migliore dei modi le condizioni di verità richieste dalla teoria olistica della rivelazione attestata. Un discorso di metodologia dell'interpretazione che inglobi la critica ideologica, il mondo della storia che sta dietro al testo, il mondo del testo e quello del lettore: è decisamente più facile. Ma la TB pretende di scoprire e proporre una linea teologica unitaria della rivelazione attestata, rispettando storia, testo e lettore. Come arrivarci se quanto appare in primo piano è la varietà di

<sup>40</sup> È impressionante a tale riguardo la critica ben documentata della afroamericana KATIE GENEVA CANNON, *L'emergere della coscienza femminista nera*, in: LETTY M. RUSSEL (cur.), *Interpretazione femminista della Bibbia*, Cittadella, Assisi 1991 (orig. 1985) 39-54. Ma tutto il libro è interessante come critica all'abuso nel ricorso funzionale alla Bibbia, e ci mette in guardia contro la pretesa di un'esegesi oggettiva, senza il controllo critico anche dell'uso che poi ne viene fatto.

una storia profonda e lunga, la diversità di concezioni di Dio, del mondo e dell'uomo e ancor più la varietà dei lettori? Come rispondere a questa sfida, se vi sono esegeti che presumono dimostrare contraddizioni persino all'interno di un autore come Paolo?<sup>41</sup> Come farlo se i metodi di esegesi, oggi moltiplicatisi, mettono ancor più in evidenza la varietà delle stesse funzioni del testo in determinati contesti sociali? La situazione sembra decisamente aporetica: per un verso le condizioni richieste per una TB sono aumentate, per altro verso le difficoltà si sono moltiplicate con la coscienza critica maggiore della complessità quasi ingovernabile creata dalla molteplicità dei metodi, che si ritengono legittimi. L'umiltà e il senso del limite che questa situazione induce nell'esegeta non dovrebbe impedirgli di tentare l'impresa di una TB, che sa già in anticipo essere relativa e limitata, e tuttavia legittima e necessaria.

#### IV. Le risposte alla difficoltà per rendere possibile la necessità di una Teologia Biblica

Mentre si moltiplicano le risposte teoretiche e metodologiche alla sfida di una TB<sup>42</sup>, proprio negli ultimi dieci anni vi sono già alcune proposte concrete di TB, che, muovendo da metodi diversi, propongono delle soluzioni al problema di coniugare insieme storia e teologia, unità e diversità, mondo del testo e mondo del lettore. Esaminiamo perciò tre recenti «Teologie» che si qualificano «bibliche» e vediamo come rispondono alla sfida, posta dalla complessità

<sup>41</sup> HEIKKI RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, Mohr, Tübingen 1983.

<sup>42</sup> Cito solo le quattro monografie più recenti in ordine cronologico: J. REUMANN (cur.), *The Promise and Practice of Biblical Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1991; S. PEDERSEN (cur.), *New Directions in Biblical Theology*. Papers of the Aarhus Conference, 16-19 September 1992, Brill, Leiden 1994; S.J. KRAFTCHICK-CH.D. MEYERS JR.-BEN C. OLLENBURGER (cur.), *Biblical Theology: Problems and Perspectives In Honor of J. Christiaan Beker*, Abingdon Press, Nashville 1995; O. MERK, *Theologie des Neuen Testaments und Biblische Theologie*, in F.W. HORN (cur.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments: Symposion zum 65. Geburtstag von Georg Strecker*, Walter de Gruyter, Berlin/N.Y. 1995, pp. 112-143; P. BALLA, *Challenges to New Testament Theology* (WUNT, 2. Reihe 95), Mohr, Tübingen 1997. Vanno ricordate anche le due riviste che affrontano esplicitamente il problema (*Horizons in Biblical Theology*, dal 1976; *Jahrbuch für Biblische Theologie*, dal 1986) e la collana *Biblich-theologische Studien*, che inizia nel 1977ss.

del problema, per concludere con una proposta di TBNT, che si prefigge di concretizzare la teoria olistica della rivelazione attestata nella Bibbia.

1. *Tre teologie bibliche (Childs, Hübner e Stuhlmacher)*<sup>43</sup>

a) *L'unità teologica dell'unica Bibbia (B.S. Childs)*

La *Teologia biblica dell'Antico e del Nuovo Testamento. Riflessione teologica sulla Bibbia cristiana* del Childs, tradotta in tedesco, in due volumi col titolo variato *La teologia dell'unica Bibbia* ed ora anche in italiano, credo sia il primo serio tentativo di scrivere un'autentica TB, cioè di tutta la Bibbia, che comprende Antico e NT.

Il rapporto fra storia e teologia in questa coraggiosa impresa, costata 30 anni e più di studio, tende a privilegiare giustamente la teologia, pur tentando di onorare la dimensione storica. Lo confessa onestamente Childs stesso a conclusione della sua fatica: dovendo fare i conti con l'ambiente storico-religioso in cui sono nati i libri della Bibbia... «specificamente nei termini della teologia biblica, il maggior problema emerso è: in che modo occuparsi al meglio in una riflessione teologica, che ha preso la dimensione storica della fede biblica col massimo impegno... Tuttavia è divenuto evidente fin dal primo inizio di questa impresa che parlare delle radici storiche della fede biblica serve solo ad istruire il problema, ma non a risolverlo. Infatti i problemi ermeneutici associati con la comprensione della storia hanno contribuito a rendere la teologia biblica schiava per almeno un secolo...» (p. 319) con soluzioni diverse come «storia della salvezza», promessa-compimento, storia oggettiva ed appropriazione soggettiva ecc. L'unità della Bibbia non si trova né nella storia (intesa in senso critico) né nella religione; «l'unità è data dalla fede nella risurrezione di Gesù» — afferma perentoriamente alla fine (p. 722). La soluzione ultima è in sostanza quella di K. Barth: «Non è la rivelazione predicato della storia, ma la storia predicato della rivelazione» (CD I,2,64; cit a p. 720).

La storia per lui è il *setting*, cioè l'ambiente storico e culturale, non la storia vera e propria, cioè i fatti che si danno come contenuto della fede. Il problema è percepito e istruito, ma non risolto. L'unità

<sup>43</sup> L'indicazione bibliografica delle tre monografie è data sopra, alla n. 4.

della Bibbia è costituita dal canone e perciò sarà rivelata dalla critica canonica. Questa è la sua tesi.

Va riconosciuto al Childs, come ben dice Dohmen, il merito di essere uscito dal problema storico del canone per entrare in quello teologico<sup>44</sup>: il canone come complesso di libri, che sono norma della fede in quanto la fede ecclesiale è convinta che contengano l'autentica rivelazione di Dio nella storia; l'ordine stesso in cui i libri sono disposti nella Bibbia cristiana dice l'orientamento cristologico del canone, in quanto a differenza di quello ebraico, il corpo dei Profeti è collocato per ultimo, subito prima dell'inizio del NT.

Il principio ermeneutico di base, utilizzato dal Childs, è il dialogo critico, applicato al rapporto fra Antico e NT, rilevandone in tal modo continuità e discontinuità. Il canone va preso nella sua integrità (contro H. Hübner) e va rilevata non solo la continuità fra NT ed Antico (Stuhlmacher), ma anche la discontinuità. Lo scopo ultimo è quello di pervenire alla realtà attestata: la realtà di Dio, che la chiesa cristiana riconosce di aver trovato in Cristo (p. 85). Dalla testimonianza storica, in altre parole, si deve arrivare alla realtà stessa di Dio (p. 369).

Il progetto è preceduto da un'ampia introduzione storico-metodologica (storia della disciplina e dei modelli), cui seguono due grandi parti, che non corrispondono all'Antico e al NT come ci si potrebbe aspettare. Le due grandi parti vorrebbero onorare rispettivamente la dimensione storica e quella teologica della Bibbia. La prima quindi tratta separatamente Antico e NT in diacronia. Per l'AT egli segue le tradizioni storiche nel loro susseguirsi cronologico: la creazione, da Eden a Babel, le tradizioni mosaiche e così via fino ad esilio e restaurazione per concludere con le tradizioni diverse da quella storica: profetica, apocalittica e sapienziale. Per il NT la sequenza scelta è quella storico-letteraria in quanto si parte dal centro (la risurrezione di Gesù) per passare attraverso Paolo a Vangeli-Atti e così via. Il Gesù storico viene letto nel kerygma. La se-

<sup>44</sup> Dall'introduzione all'edizione tedesca: «Während die Fragen, die den Kanon der Bibel betreffen, lange Zeit fast ausschliesslich unter historischen Gesichtspunkten behandelt wurden, hat vor allem die amerikanische Bibelwissenschaft in den vergangenen Jahrzehnten entdeckt, dass im Kanon ein Schlüssel zum theologischen Verständnis der Bibel liegt» (B.S. CHILDS, *Die Theologie der einen Bibel*, Band 1: Grundstrukturen, Herder, Freiburg 1994, 11).

conda grande parte, sincronico-teologica, è costituita da dieci temi: identità di Dio, Dio creatore e così via fino all'etica, ma senza giustificare l'ordine seguito<sup>45</sup>. Nella trattazione di ciascuno di questi temi si percorrono quattro tappe ermeneutiche: 1. la testimonianza dell'AT, 2. la testimonianza del NT, 3. la riflessione teologico-biblica in cui le due precedenti si uniscono, ed infine 4. la riflessione teologico-dogmatica.

Come realizza Childs l'ideale di una concezione olistica della rivelazione biblica? Mi sembra ingiusta l'accusa mossagli da qualcuno, di fondamentalismo canonico. Childs in realtà accetta ed applica il metodo storico, criticando però, secondo me giustamente, la teologia fondata su ipotetiche fonti letterarie (ad esempio la Q), perché testi ispirati sono quelli canonici e non le ipotetiche fonti, anche se occorre ammettere un processo canonico per arrivare dalla storia, attraverso la tradizione, alla redazione. L'ampiezza dell'impresa nuoce tuttavia alla chiarezza teoretica senza dire che la fede e la teologia che egli ha presente come precomprensione è talora di parte, calvinista. Infine la storia vera e propria viene trascurata; ma di ciò, come abbiamo visto, è cosciente.

In conclusione, è giusto assumere il canone cristiano nella sua integrità; è corretto anche il principio critico-dialogico fra Antico e Nuovo Testamento; è giusto infine l'orizzonte di fede e teologia, che unifica il processo ermeneutico e storico-letterario come via per raggiungere il traguardo ultimo: Dio stesso che si rivela progressivamente per giungere alla rivelazione compiuta in Cristo. È invece nella parte sincronica, tematica, che la storia diviene praticamente opaca; ed anche nella prima parte, diacronica, la storia si limita a strumento critico nello studio storico-teologico dell'AT e storico-letterario del Nuovo. I problemi posti dalla varietà storica vengono in tal modo messi in sordina e talora superati in modo ingenuo; Childs arriva a scoprire nell'AT attestazioni di Gesù come seconda persona della Trinità (p. 720).

<sup>45</sup> Altri due esegeti vedono nella presentazione per tematiche una soluzione del problema dell'unità di una TBNT: F. HAHN, *Vielfalt und Einheit des Neuen Testaments. Zum Problem einer neutestamentlichen Theologie* in «Biblische Zeitschrift» 38 (1994) 161-173; Ch.H.H. SCOBIE, *La Théologie Biblique: un défi*, in «Hokhma» 51 (1992) 1-32; 52 (1993) 1-31.

b) *Una teologia biblica fondamentale della rivelazione cristiana in chiave esistenziale* (H. Hübner)

Nella TBNT di H. Hübner in tre voll. il NT ingloba l'Antico, eliminandone la varietà, mentre l'interpretazione esistenziale, se salva l'unità teologica, rende opaca la storia alla rivelazione, riducendola alla categoria di «spazio-tempo della grazia». Il modello di TB da lui presentato si struttura in tre parti: Prolegomeni (discussione ermeneutico-metodologica della rivelazione come oggetto della fede e della teologia), Mesolegomeni (la parte più ampia in cui si espone nell'ordine storico-letterario le teologie dei singoli libri del NT, in blocchi successivi iniziando dalle lettere di Paolo) ed Epilegomeni (il principio ermeneutico unitario: il linguaggio come espressione esistenziale della rivelazione accolta nella fede, formulato come «spazio-tempo della grazia»).

Il metodo usato è «Vetus Testamentum in Novo receptum» come via sicura per realizzare l'unità teologico-biblica di Antico e NT. Il «Vetus Testamentum in se» non sarebbe integrabile in una TB, tant'è vero che è interpretato in altro modo dagli ebrei, mentre l'AT cristiano è la traduzione greca, comunemente detta dei LXX. L'AT si integra in una TB solo leggendolo con lo sguardo del NT, mediante le sue citazioni e allusioni all'AT. Il NT diviene perciò criterio e principio ermeneutico di lettura dell'AT, mentre l'AT ha offerto alla rivelazione cristologica neotestamentaria il linguaggio e i motivi teologici.

Se il metodo scelto viene applicato con rigore, il risultato però è una drastica riduzione dell'AT come lo si legge nel canone e una meno drastica riduzione del NT, selezionato a sua volta in base alla quantità e consistenza delle citazioni dell'AT. Da Zenger la TBNT di Hübner è squalificata come marcionita<sup>46</sup>. Un giudizio che mi pare ingiusto e ingiustificato. Che vada nel senso del minimismo bultmanniano è chiaro. L'AT è letto solo come chiave ermeneutico-linguistica del NT e alla luce del NT, mentre nei «prolegomena» H. utilizza la critica delle fonti per squalificare la testimonianza storico-teologica dell'AT come storia. Ma egli supera di gran lunga Bultmann nella considerazione dell'AT.

<sup>46</sup> E. ZENGER, *Am Fuss des Sinai. Gottesbilder des ersten Testaments*, Düsseldorf 1993, 74.

La rivelazione biblica va intesa come l'epifania di Dio e la sua autocomunicazione all'uomo. Essa avviene attraverso la parola e il linguaggio, che si offre nel testo, nella sua forma letteraria attuale, nella sua strutturazione letteraria e nel suo richiamo all'AT, per comprendere l'evento escatologico-salvifico di Cristo.

Nell'ermeneutica si crea una diastasi fra storia e comprensione esistenziale della rivelazione come autocomunicazione di Dio all'uomo (il *Deus pro nobis*). In tale diastasi, quello che ne guadagna è la comprensione esistenziale della rivelazione e della teologia, almeno di una certa teologia. Quella che ci perde è invece la storia, il mondo della storia sia dell'AT che viene ridotto al «Vetus Testamentum in Novo receptum» sia della memoria storica di Gesù, che viene recuperata come fondamento ultimo dello «spazio-tempo della grazia» in chiave agostiniana. Ma il modello della fenomenologia esistenziale, letta nel linguaggio singolare della rivelazione e nella risposta della fede-teologia, lascia in ombra sia la tradizione storica di Gesù sia la chiesa come istituzione che la porta. Si passa infatti dall'analisi della comprensione teologica dei singoli libri del NT alla memoria fondante di Gesù senza la mediazione della tradizione. Ed anche se Hübner, in parallelo col Gesù di Nazaret recupera la chiesa come realizzazione del regno, essa in realtà non ha consistenza perché il discorso è essenzialmente antropologico-esistenziale come in Bultmann.

All'unità di una certa TB della rivelazione come autocomunicazione di Dio nello spazio-tempo della grazia, concentrata nella teologia di Paolo, che fagocita tutto, anche il vangelo di Marco: a questa unità forzata viene sacrificata la varietà storico-letteraria dell'Antico e del NT. E alla fede-teologia, giustamente sottolineata, si sacrifica la storia, nel senso che essa non interessa la teologia se non come memoria fondante e interpretante. Il metodo storico-critico è applicato proprio per distruggere la storia come luogo della teologia. Lo spazio-tempo è quello della grazia, dell'esistenza vissuta nella grazia, quello antropologico, non il tempo della storia universale, in cui anche la singola esistenza nella grazia è inclusa.

Confessando il suo intento di dimostrare che la teologia luterana è TB<sup>47</sup>, il prof. di Göttingen presta il fianco alla tesi metodologica di Räsänen di separare nettamente il discorso sulla storia e reli-

<sup>47</sup> H. HÜBNER, *Biblische*, I, 5-6, 101, 109, 135-36 (ed. it. 117, 126, 265-66).

gione di Israele e della chiesa cristiana delle origini da quello che intende dimostrare la fondazione biblica della dogmatica cristiana.

Il modello ermeneutico cui si ispira H., anche se modificato nel principio euristico (rivelazione come autocomunicazione di Dio invece che autocomprensione dell'uomo nella fede), nello strumento ermeneutico (il linguaggio come esistenziale) e nel metodo (analisi strutturale dei singoli libri del NT e coinvolgimento dell'AT mediante le citazioni nel Nuovo), tuttavia il rapporto con la storia e la varietà della Bibbia (in particolare del NT) è nella linea di Bultmann: una separazione netta di storia e teologia, addolcita solo in parte dalla memoria complessiva di Gesù, concentrata nell'ultima cena, dalla ripresa dell'AT nel Nuovo in funzione teologica-esistenziale e dalla concezione di spazio-tempo nell'interpretazione esistenziale dell'uomo. Se viene messo in luce e in onore il lettore credente e pensante la rivelazione di Dio nell'evento escatologico di Cristo accolto nella fede, la Bibbia, come testo complesso e complessivo al di là dei singoli libri, viene persa un po' di vista e la storia non trova spazio se non come storia del singolo credente.

Due forti obiezioni vengono mosse anche al metodo usato come strumento euristico, il «Vetus Testamentum in Novo receptum»: 1. Nel I e II secolo, quando fu composto il NT non si ha una distinzione tra «Vetus Testamentum in se» e «Vetus Testamentum in Novo receptum», tanto che l'AT fu accolto tutto nel canone. 2. Il NT non cita soltanto singoli testi dell'AT, ma rimanda talora a tutto l'AT nel suo insieme come «Legge, Profeti e Scritti». Se sta il principio della interpretazione dell'AT alla luce del Nuovo, non è però giustificata la via restrittiva, per quanto rigorosa, utilizzata da Hübner.

Ciò che in Hübner è salvato nel modo più forte è il lettore credente, che si appropria nella fede-teologia la rivelazione di Dio come sua autocomunicazione all'uomo; anche l'attenzione al testo del NT viene salvata, ma solo parzialmente. Ciò che è maggiormente sacrificata e addirittura lasciata fuori come negativa è la storia, perché ambigua e segnata dal peccato.

*c) La continuità della tradizione storica dall'Antico Testamento al Nuovo attraverso un centro focale teologico-ermeneutico, la riconciliazione dell'uomo con Dio in Cristo (P. Stuhlmacher)*

La TBNT di P. Stuhlmacher è ancora un'incompiuta, per quanto si abbia un breve abbozzo del secondo volume. Suo punto di

forza è la dimostrazione dell'unità storico-teologica dell'Antico e del NT a partire dal Nuovo, sul filo della tradizione come testimonianza della storia e della fede nella rivelazione storica di Dio, che si compie in Cristo come riconciliazione di Dio con l'uomo e salvezza di ebrei e gentili. Una punta apologetica attraversa tutta l'opera, anche se S. sa bene di avere molti critici fra gli esegeti. Con H. Gese egli appartiene alla scuola di Tubinga, la quale promuove la tesi di una TB, che non si limita all'Antico o al NT, ma ne vuol mettere in evidenza l'unità e continuità storico-teologica in rispondenza alla valenza teologica del canone.

Le due grandi parti in cui Stuhlmacher struttura la sua opera segnalano già chiaramente l'intenzione teologica di fondo: I. Origine e peculiarità dell'annuncio neotestamentario; II. Il problema del canone e il centro teologico della Scrittura.

Nella prima parte viene posto in atto il massimo sforzo per coniugare insieme storia e teologia in una TB e per trovare l'unità nascosta, che funga da centro ermeneutico alla varietà storico-letteraria teologica. Per raggiungere il suo scopo, lascia alla dogmatica il compito della sintesi teologica e non si impegna nella attualizzazione (II, 85-86). Il suo compito è invece storico-teologico, ove l'aggettivo sottolineato è «storico». Il fine di una TB — egli sostiene — è «una ordinata visione di insieme dei contenuti essenziali dell'annuncio e del pensiero fondamentale dei libri del NT» (I,2), in una prospettiva di continuità storico-teologica con l'AT (sostanzialmente la LXX) e in una linea di tradizione storico-teologica nel Nuovo a partire da Gesù di Nazaret. L'AT è la promessa, il Gesù terreno è il fondamento e il kerygma della morte-risurrezione salvifica, la fondazione della TBNT; un modello di TBNT perciò che si ispira alla «storia della salvezza», vicino a quello di L. Goppelt<sup>48</sup>.

Dove trova S. la continuità storico-teologica? Nella tradizione teologica. In essa si ha una traccia della storia passata, che perviene, all'indietro, sino alla creazione.

Il metodo usato è quello della «simpatia critica» (W.G. Kümmel) verso il testo biblico, uno strumento che gli permette di giun-

<sup>48</sup> L. GOPPELT, *Teologia del nuovo testamento*, 1 e 2, Morcelliana, Brescia 1982-83 (orig 1975).

gere più facilmente alla storia (I,10-11,45)<sup>49</sup>. Cosa significa «Einverständnis» (I,11)? Significa abbandonare il principio del sospetto radicale: nel riandare al Gesù terreno si deve muovere dal presupposto che si deve ritenere storico quanto è raccontato di Gesù e a lui attribuito dai vangeli, finché non si dimostri il contrario (I,45). In tal modo egli può partire dall'annuncio di Gesù, ricostruito col metodo della simpatia critica. Lo stesso vale per il recupero della tradizione prepaolina e per la continuità di tradizione del NT con l'AT, specie con la profezia.

Il centro teologico del canone gli serve per il ricorso alla tradizione dell'AT, ripresa e compiuta nel Nuovo. Tale centro teologico viene ben formulato nel progetto anticipato del II volume: «L'unico Dio, che ha creato il mondo ed ha eletto Israele come suo popolo: nell'invio, nella missione, nell'opera, nella morte e risurrezione del Figlio unigenito Gesù Cristo ha compiuto una volta per tutte la redenzione di ebrei e pagani. Gesù Cristo è Signore e speranza di tutta la creazione. Chi crede in lui come Redentore e Salvatore e obbedisce al suo insegnamento, può essere certo di aver parte alla sovranità (regno) di Dio» (II,70-71). La riconciliazione dell'uomo con Dio mediante il sacrificio redentore di Cristo, Servo e Figlio obbediente al Padre» è preparata da tutta la storia dell'AT, in particolare dai profeti, intesa come storia guidata da Dio per portare la salvezza (I,33).

Delle due operazioni necessarie per una TB, la ricostruzione storico-critica e l'interpretazione teologica, la ricostruzione opera soprattutto nel NT (il Gesù terreno, il kerygma, la teologia autentica delle lettere paoline ecc.), mentre la seconda opera col centro focale della riconciliazione, che ricopre anche la tradizione anticotestamentaria (LXX) e la sua reinterperetazione nella tradizione giudaica del I secolo (Qumran, Targum, Apocrifi dell'AT, ambiente greco-romano).

La tradizione storica, di cui sono traccia i libri dell'Antico e del NT, è lo strumento usato per evidenziare la continuità di Antico e NT e quella all'interno dello stesso NT. Il centro focale della riconciliazione dell'uomo operata da Dio in Cristo per tutti gli uomini, ebrei e pagani, è il principio ermeneutico, che rivela l'unità teologica nascosta nella Bibbia. Storia e teologia sono perciò congiunte nel

<sup>49</sup> Si veda inoltre dello stesso autore, *Das Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, V&R, Göttingen 1975.

modo più forte; proprio per questo mi sembra che S., insieme al Goppelt, sia il più vicino alla sensibilità cattolica, che sottolinea la mediazione storica nella rivelazione biblica, appellandosi alla tradizione ecclesiale della comunità apostolica di fede.

Anche il forte recupero dell'AT, sia pure nella linea profetica, va nello stesso senso, e favorisce a suo modo il dialogo con l'ambiente ebraico. Giustamente S. ricorda che gli autori del NT sono forse tutti ebrei e quella che essi considerano Scrittura era la Bibbia greca, anche se non è mai stata definita come canone.

Ciò che si obietta a S. è un uso non sempre rigoroso del metodo storico-critico, l'unilaterale sottolineatura della continuità del NT con l'Antico, dimenticando la discontinuità, il render opaca la varietà delle esperienze di fede e conseguenti teologie mediante il centro focale che le sfuoca. E si potrebbe continuare.

Ma, nonostante i limiti di ogni impresa di TB, sempre relativa, mi pare egli onori le esigenze metodologiche che egli stesso fa derivare dalla natura della TB: dev'essere *storica*, in modo da corrispondere alla natura storica del NT; *aperta* alla rivendicazione divina del Vangelo; *rapportata* all'esperienza di fede e di vita ecclesiale e trasparentemente *critica e controllabile* (I,11). Delle quattro esigenze, quest'ultima è indubbiamente la più importante per il conflitto delle interpretazioni. È infatti positiva la coscienza umile con cui egli affronta l'impresa (I,X), ed è esemplare il continuo confronto critico con posizioni diverse dalla sua. Nell'insieme è certamente meno originale delle due opere precedenti, ma si colloca nell'alveo di una tradizione ecclesiale di fede, che accetta la sfida della critica storica, utilizzandola come strumento necessario, per offrire un insieme coerente dell'annuncio della salvezza nel NT, aperto all'Antico, che possa essere comunicato al mondo accademico, oltre che a quello ecclesiale. Egli raccoglie perciò l'eredità di A. Schlatter, che mirava per un verso a far accettare ai teologi del suo tempo il metodo storico-critico e per altro verso a muovere ai critici l'accusa di positivismo ateistico, che inconsciamente penetrava nell'uso e nei risultati del metodo storico-critico<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> A. SCHLATTER, *Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik* (1909), in: G. STRECKER (cur.), «Das Problem», cit. alla n. 10, 155-214.

*d) Conclusione*

Cerchiamo di sintetizzare, alla fine, l'apporto delle tre opere di TB esaminate, in un confronto critico con la concezione olistica della rivelazione biblica attestata, che in un progetto di TB dovrebbe salvare storia, testo e lettore.

Semplificando, possiamo dire che Childs salva il testo biblico nella sua integrità canonica e la sua lettura interpretativa fino ad oggi, ma non riesce a salvare la storia.

Hübner abbandona praticamente la storia, riduce di molto il testo dell'AT, limitato alla sua funzione di chiave ermeneutica del Nuovo attraverso le citazioni ed allusioni del NT, mentre tutto l'AT viene visitato per il concetto di rivelazione nei Prolegomeni; salva però il testo del NT nella sua forma attuale col metodo sincronico-letterario e si impegna a fondo nell'ermeneutica della rivelazione, accolta dal lettore credente, scoprendo nel linguaggio della rivelazione una forte unità teologica, che arriva fino alla memoria di Gesù come ultimo fondamento.

Infine Stuhlmacher salva a suo modo la storia nella sua valenza rivelatorio-salvifica attraverso la tradizione, unendo storia e teologia, mentre l'unità teologica viene ravvisata nel centro focale della riconciliazione di Dio con l'uomo in Cristo; ma perde il testo nella sua integrità, e il lettore, e lo ammette. L'unità teologica è giustamente posta nel Dio, che crea, che elegge Israele come suo popolo e compie la salvezza universale in Cristo, mentre chiede all'uomo di obbedire a Gesù nella fede e nella prassi per entrare nel regno. È Cristo la speranza di tutta la creazione. Gesù riconciliatore rappresenta il centro della storia, che va dalla creazione alla nuova creazione.

Nessuno dei tre pertanto realizza lo statuto di una teoria olistica della rivelazione attestata e tuttavia vi si avvicinano in diverso modo. E inoltre solo il Childs realizza una TB vera e propria che include Antico e NT. Le altre due, che in realtà sono «Teologie del NT» si possono dire «bibliche», perché prendono sul serio il NT all'interno di tutta la rivelazione attestata nella Bibbia. Si vede così che si possono dare progetti diversi di TB.

2. *Una proposta: la memoria storica, continuamente reinterpretante come luogo privilegiato della Teologia Biblica*<sup>51</sup>

Siamo partiti dalla teoria olistica della rivelazione biblica, che comprende la storia, attestata dal testo, il testo stesso come unità letteraria e semantica e la comunità di fede, cui la rivelazione attestata è rivolta. Abbiamo constatato la difficoltà di rispondere alle esigenze di questa teoria nel comporre una TB, la difficoltà di coniugare insieme storia e teologia, varietà culturale-letteraria-teologica e unità teologica, storia e letteratura passata e lettore attuale.

Ciò che mi sembra assente nelle tre opere sopra recensite è la tradizione vissuta nella liturgia, luogo privilegiato della lettura della Bibbia sia nella tradizione ebraica che in quella cristiana, un luogo in cui storia testo e lettore credente si trovano naturalmente uniti. Vorrei perciò proporre un abbozzo di TBNT, che tenta di recuperare storia e teologia in una anamnesi storica continuamente reinterpretata e reinterpretante la tradizione vitale, conservata e attualizzata nella liturgia, nell'insegnamento o didachè e nella vita personale e comunitaria. Il centro focale di questa memoria sono le parole di Gesù nell'istituzione dell'eucaristia: «Fate questo in memoria di me!». La memoria scritta, qual è la Bibbia, è insieme documento, traccia di una storia e sua interpretazione profetica nelle varie forme in cui è formulata; persino la sapienza è il risultato di una memoria esperienziale riflessa e l'apocalittica è una memoria del passato salvifico che si proietta nel futuro. Nella memoria di Gesù si concentra e si unifica anche la memoria di tutta la rivelazione biblica, in funzione ermeneutica e critica.

Mi rendo conto che la base filologica nel NT è piuttosto ristretta; però il contenuto della memoria e la memoria stessa va aldilà del sostantivo «memoria» e del verbo «ricordare». Soltanto per portare un esempio, la prima finale del quarto vangelo — «Questi segni sono stati scritti affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e credendo abbiate vita nel suo nome» (20,31) — è un atto di testimonianza scritta del discepolo amato, che media la memoria storica e significativa di Gesù Cristo Figlio di Dio, per chiedere la fede in lui in modo da avere la vita eterna.

<sup>51</sup> Un primo abbozzo, ancora impreciso, lo si può leggere nel mio saggio *Panorama teologico del Nuovo Testamento* (LoB, 3.7), Queriniana, Brescia 1987; 1998<sup>3</sup>.

Anzitutto va studiata la *fenomenologia* della memoria, vale a dire: i *portatori* della memoria biblica, i *luoghi* della memoria (non solo la liturgia, ma anche i luoghi concreti, come le città di Gerusalemme, di Antiochia, ecc.), le *forme letterarie* in cui la memoria è espressa (narrazione, didachè, celebrazione, parenesi, annuncio, ecc.).

In una seconda parte, la concretizzazione del progetto si potrebbe articolare in tre momenti successivi:

### 1. *La strutturazione della memoria storico-teologica di Gesù di Nazaret (la storia)*

1.1. La memoria di Gesù nell'orizzonte della memoria storica del Dio creatore e del Dio della elezione ed alleanza con Israele quale fondamento del fondamento: modello fondamentale e modelli particolari; dalla linguistica alla teologia.

1.2. La memoria di Gesù conservata ed interpretata nella sua comunità come fondamento della TB.

1.3. La memoria del kerygma cristologico (morte-risurrezione salvifica) come fondazione della TB.

### 2. *Lo sviluppo storico-letterario della memoria teologica di Gesù (il testo)*

2.1. La memoria di Gesù nella narrazione dei vangeli (memoria di Gesù e memoria su di lui intrecciate in unità)

2.2. La memoria della prima comunità cristiana in Atti

2.3. La memoria di Gesù, centrata nel kerygma, interpretato alla luce dell'AT: Paolo e letteratura epistolare

2.4. Memoria di Gesù reinterpretata in modo controverso: 1-2 Gv, 2 Pt.

2.5. Memoria di Gesù nella prassi sapienziale (Giacomo)

2.5. Memoria di Gesù e promessa della vittoria finale del regno di Dio (Apocalisse) con ritorno all'inizio della memoria storica originaria: la creazione.

### 3. *La memoria canonizzata come norma di fede (il lettore: la comunità cristiana e il singolo lettore)*

3.1. Il canone come memoria della fede, celebrata nella liturgia, predicata nella didachè e vissuta nella chiesa.

3.2. La TB come tentativo di cogliere il significato teologico globale del canone quale principio ermeneutico dei singoli libri e

quale risultato dello studio analitico dei singoli libri in un circolo ermeneutico fra l'analisi e la sintesi, in un continuo andare e venire dall'Antico al NT e dal NT all'Antico.

## V. Conclusione: vicoli ciechi e strade aperte alla TB

La TB è necessaria, ma difficile da realizzare secondo il modello olistico, che pare addirittura utopico. Viste le proposte recenti più avanzate, passate al vaglio della teoria olistica della rivelazione attestata, il compito di scrivere una TB rimane più che mai aperto, un progetto che si tenta sempre di realizzare, ma che resta sempre davanti a noi.

La TB cerca una linea unitaria della rivelazione storica di Dio, consegnata alla grande biblioteca della memoria, costituita dalla Bibbia in due Testamenti. Essa spazia dalla Genesi del mondo cosmico (*Gn* 1) e antropologico (*Gn* 1-11) attraverso la storia umana e in particolare a quella di Israele, fatta di peccato, di tragedie, di violenze, ma anche di promesse, di benedizioni, di speranze, di fede, di giudizi, di sogni... fino a Gesù di Nazaret, rivelazione e autocomunicazione escatologica compiuta di Dio, che sta fra il «già» del regno di Dio da lui portato e in lui venuto a compimento, e il «non ancora» della speranza di una vittoria definitiva sul male nella nuova Gerusalemme, che conclude l'Apocalisse con l'invocazione pressante e struggente della comunità cristiana, perseguitata ed oppressa: «Vieni, Signore Gesù!».

La TB, nel suo percorso moderno di circa 200 anni ha abbandonato come vicoli ciechi alcune vie, che non rispettano la natura e il fine della rivelazione attestata nella Bibbia:

1. quella che si fonda sulla concezione della rivelazione come una serie di verità universali su Dio, l'uomo e il mondo, di eredità illuminista;

2. quella che concepisce la verità rivelata solo come espressione di una esperienza storica di fede e riduce la TB a religione d'Israele e della comunità cristiana, di eredità storico-religiosa e liberale;

3. quella che separa nettamente interpretazione storico-critica e comprensione teologica assegnandole a due ambiti ben distinti: l'accademia scientifica e la comunità ecclesiale, per cui la TB dovrebbe accettare di abbandonare il terreno della critica;

4. quella di una TB che separa AT e NT e giustifica due ambiti autonomi di TB. Tale impresa non tiene conto che il NT e la stessa vicenda di Gesù è immersa nell'orizzonte storico-letterario-teologico dell'AT. Il canone cristiano dell'AT infatti è diverso e va interpretato diversamente da quello rabbinico, alla luce della rivelazione compiutasi in Cristo; e ciò anche quando si studia la TB dell'AT. Insomma anche nello studio della TB dell'uno o dell'altro Testamento, i due Testamenti vanno sempre considerati e studiati come appartenenti all'unica Bibbia cristiana. Il *come* dipende dai metodi, dai contesti e dalle finalità diverse che via via si adottano.

In antitesi con questi vicoli ciechi, anche se da qualche ritardatario ancora frequentati, si aprono nuove vie più ampie, certamente più difficili, anche se non impossibili da percorrere.

1. Anzitutto la rivelazione attestata nella Bibbia va concepita come *epifania di Dio nella storia*, mirata alla autocomunicazione della sua vita all'uomo (*Gv* 20,30-31). Si ispira perciò alla rivelazione profetica e alla fenomenologia della comunicazione e dell'incontro. Per raggiungere una comprensione teologica è ovviamente necessaria la risposta della fede.

2. Tale rivelazione è avvenuta nella *storia* di Israele e nella storia di Gesù e della primitiva comunità cristiana. Esige perciò l'applicazione del metodo storico-critico, anche se il suo utilizzo va controllato dalla teologia, non per far dire al testo quanto dice la dogmatica (tesi di Räsänen), bensì per non far dire al testo quanto esso eventualmente non dice e non vuol dire. Anche nella ricerca scientifica, che usa il metodo storico-critico, si danno delle precomprensioni ideologiche di vario genere, che possono influire sui risultati scientificamente non corretti. La critica storico-letteraria è salutare perché discerne il racconto di finzione letteraria da quello propriamente storico, e, sia pure accontentandosi spesso solo di ipotesi approssimative, conferma tuttavia la configurazione storica della rivelazione, fermo rimanendo che il senso teologico viene dato dalla narrazione, cioè dal testo. Anche la critica storica e socio-religiosa ha una funzione di purificazione in quanto individua concezioni arcaiche di Dio, che emergono da racconti difficili come quelli di violenza. Purtuttavia la critica ultima rimane quella teologica, che ci viene dalla rivelazione di Gesù.

3. La rivelazione è attestata in una *letteratura* di vario genere,

che va studiata nella sua forma e struttura testuale, perché la verità in essa significata e la forma letteraria in cui è configurata, formano un tutt'uno. La storia, che si può e si deve raggiungere dietro ai testi come documenti, non deve dimenticare il testo canonico, cioè la narrazione com'è consegnata alla comunità credente.

4. La rivelazione attestata ha lo scopo di comunicare la verità di Dio da accogliere nella fede come vita, guida nel presente, speranza guida e consolazione per il futuro. Il *lettore attuale* della Bibbia è la comunità credente che vive nella storia, con la sua configurazione liturgica, istituzionale e carismatica; lettore attuale è anche il singolo credente nella comunità.

5. Non va, infine, mai dimenticato il circolo ermeneutico che deve andare dall'Antico al NT e viceversa per una mutua illuminazione in modo da rispettare e onorare la Bibbia cristiana nel suo insieme come canone della fede. E inoltre va tenuto presente l'altro circolo ermeneutico che va dalla esegesi teologica, cioè dall'analisi dei singoli testi alla TB e dalla TB come sintesi teologica all'analisi dei testi.

Queste cinque vie (certamente ve ne saranno altre), praticate singolarmente o insieme per l'interpretazione della Sacra Scrittura nella chiesa dovrebbero sfociare nell'autostrada della TB, che ha il compito di tracciare l'unità e l'identità della rivelazione consegnata ed attestata nella Bibbia come risultato del lavoro esegetico, sempre rinnovato da metodi e contesti nuovi, in cui si attua.

È comprensibile perciò che la TB, dato che si tratta della ricerca della verità di Dio attestata nella Bibbia, continuamente reinterpretata in un processo ermeneutico aperto, rimarrà sempre un'incompiuta, perchè le ricchezze nascoste nella Bibbia fin dall'origine del mondo sono infinite e la sorgente, per quanto noi vi attingiamo, rimarrà inesauribile (S. Efrem). Necessità e difficoltà perciò si coniugano insieme per aprire a varie possibilità, che dovranno però sempre confrontarsi con una teoria olistica della rivelazione attestata, criterio di validità critica e teologica di ogni Teologia Biblica.

# L'AGIRE DELLO SPIRITO SANTO, CHIAVE DELL'ESCATOLOGIA CRISTIANA <sup>1</sup>

Paul O'CALLAGHAN

*Deus qui diligentibus te bona invisibilia praeeparasti:  
infunde cordibus nostris tui amoris affectum  
ut te in omnibus et super omnia diligentes  
promissiones tuas quae omne desiderium superant consequamur*<sup>2</sup>.

---

**Sommario:** I. *Lo Spirito Santo e l'Escatologia nel Nuovo Testamento.* - II. *Il ruolo dello Spirito Santo nella vita cristiana.* 1. La difficoltà di parlare dell'agire dello Spirito Santo. 2. Lo Spirito che agisce di nascosto. 3. Lo Spirito divino nella Trinità. 4. Lo Spirito 'al di sopra' di Cristo. 5. Lo Spirito 'subordinato' al Verbo. 6. Lo Spirito Santo, Dono ipostatico che esprime definitivamente nel cristiano la realtà paterno-filiale di Dio. - III. *Lo Spirito Santo e la speranza escatologica.* 1. Due modi di impostare l'escatologia cristiana e la speranza. 2. Due modi di impostare l'agire escatologico dello Spirito Santo. 3. La speranza e la grazia. 4. La presenza escatologica dello Spirito Santo nella vita cristiana. 5. Lo Spirito, «la causa e la forza della speranza». 7. Lo Spirito divino pegno della vita eterna di fronte allo spirito umano.

---

Questo studio sarà diviso in tre parti. Nella *prima*, presenteremo i testi biblici che parlano del legame esistente tra l'agire dello Spirito Santo e l'escatologia cristiana. Nella *seconda*, rifletteremo su alcuni aspetti significativi dell'opera dello Spirito nella vita cristiana in rapporto a quella di Cristo. Nella *terza*, infine, ci soffermeremo sulla maniera specifica in cui lo Spirito Santo supera la tensione escatologica che sta al cuore della vita cristiana, portando l'uomo e la Chiesa al loro compimento definitivo.

<sup>1</sup> Una versione più breve dello studio fu letta durante una giornata di studio "Spirito Santo: speranza e storia" svoltasi nella Pontificia Università della Santa Croce il 20 maggio 1998 in occasione dell'anno dedicato allo Spirito Santo nella preparazione per il Grande Giubileo del 2000. L'autore ringrazia le osservazioni e suggerimenti dei proff. Aranda, Ducay e Izquierdo.

<sup>2</sup> *Orat. dominicalis ad XX haeb.*

## I. Lo Spirito Santo e l'Escatologia nel Nuovo Testamento

La Sacra Scrittura fa spesso riferimento allo Spirito Santo<sup>3</sup> in chiave escatologica: Egli viene presentato come il "protagonista" principale, per così dire, dei tempi futuri. O meglio, Egli è l'attore principale di quella spinta verso la pienezza escatologica che caratterizza il "non-ancora" del presente della Chiesa e del singolo cristiano<sup>4</sup>. Il Simbolo della fede esprime questo "protagonismo" particolare includendo nello stesso (terzo) articolo la fede della Chiesa nello Spirito Santo e nella consumazione escatologica.

Nel Vangelo di san Giovanni, il ruolo escatologico dello Spirito viene espresso nei termini di *rivelazione escatologica*. Sarà Lui ad annunciare «le cose future», a guidare «alla verità tutta intera», e questo «perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future» (*Gv* 16,13). Inoltre, «insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io [Cristo] vi ho detto» (*Gv* 14,26). In ef-

<sup>3</sup> Sullo Spirito Santo nella Scrittura, cfr. H. SCHLIER, *Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento*, in *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, a cura di C. HEITMANN - H. MÜHLEN, Milano 1975, pp. 137-150; F. HAHN, *Come è inteso lo Spirito Santo nella Bibbia. Funzione soteriologica e "personalità" dello Spirito Santo*, in *La riscoperta dello Spirito...*, pp. 151-168; J.D.G. DUNN, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Teachings of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, London 1975; M.-J. LE GUILLOU, *Le développement de la doctrine sur l'Esprit Saint dans les écrits du Nouveau Testament*, in *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, a cura di J. SARAIVA MARTINS, vol. 1, Città del Vaticano 1982, pp. 729-739; I. DE LA POTTERIE, *L'Esprit Saint et l'Église dans le Nouveau Testament*, in *Credo in Spiritum Sanctum...*, vol. 2, pp. 791-808, pp. 794-803; A.C. HERON, *The Holy Spirit*, London 1983; R. LAURENTIN, *Lo Spirito Santo, questo Sconosciuto*, Brescia 1998, pp. 43-206.

<sup>4</sup> Sulla relazione tra lo Spirito Santo e l'escatologia, cfr. gli studi di N.Q. HAMILTON, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, Edinburgh/London 1957; D.L. HOLWERDA, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of St. John*, Kampen 1959; R. KOCH, *L'Aspect Eschatologique de l'Esprit du Seigneur d'après Saint Paul*, in AA.VV., *Studiorum Paulinorum congressus internationalis catholicus*, vol. 1, Roma 1961, pp. 131-141; B. RIGAU, *L'anticipation du salut eschatologique par l'Esprit*, in *Foi et salut selon s. Paul: colloque oecuménique à l'Abbaye de S. Paul hors les Murs*, 16-21 avril 1968, a cura di M. BARTH, Roma 1970; H. URS VON BALTHASAR, *Improvvisazione sullo Spirito Santo e sul futuro*, in *Spiritus Creator. Saggi teologici III*, Brescia 1972, pp. 117-147; J.D.G. DUNN, *o.c.*, *passim*, specialmente pp. 41-62, 158-163 e 308-318; Y.M.-J. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, vol. 2, Bologna 1982, pp. 119-122; J. GIBLET, *Pneumatologie et Eschatologie*, in *Credo in Spiritum Sanctum...*, vol. 2, pp. 895-901; G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, vol. 3, Tübingen 1979, pp. 21 ss.; W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, vol. 3, Brescia 1996, pp. 572-581.

fetti, Gesù promette la venuta dello Spirito come frutto del suo futuro "andare" al Padre<sup>5</sup>; con la morte di Cristo in Croce e la sua gloriosa risurrezione, «la grande effusione escatologica dello Spirito Santo può adesso realizzarsi»<sup>6</sup>. A ciò si può aggiungere che si tratta del medesimo Spirito che è sempre stato oggetto della "promessa" messianica dell'Antico Testamento (*Ex* 36,26 s.; *Gv* 7,37-39; 19,34). Sarà Lui finalmente a "convincere il mondo quanto al peccato e alla giustizia", e di conseguenza quanto al giudizio escatologico (*Gv* 16,8-11). Quando Egli verrà, nessuno potrà togliere al credente la sua gioia (*Gv* 16,22)<sup>7</sup>.

Per san Paolo, invece, lo Spirito è Colui che ci porta alla pienezza escatologica della *salvezza cristiana*<sup>8</sup>. Secondo le sue prime lettere (ai Tessalonicesi) è lo Spirito che contraddistingue l'esistenza nuova dei credenti e determina le esigenze interiori di santità che dovranno corrispondere all'imminente *Parusía*, al ritorno cioè del Signore Gesù nella gloria, nella pienezza dello Spirito Santo. Negli scritti posteriori Paolo vede lo Spirito come "caparra" o pegno della nostra eredità filiale (*2 Cor* 1,22; 5,5; *Ef* 1,14), come "primizie" della vita nuova, in cui «gemiamo interiormente, aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (*Rm* 8,23). Anzi, lo Spirito grida in noi la presenza già attuante dell'inaudita dignità filiale che ci porterà all'eredità eterna dei figli (cfr. *Rm* 8,15-17; *Gal* 4,6)<sup>9</sup>. Allo stesso tempo, è Lui che rivela la caducità della nostra condizione terrena e peccaminosa, e la supera spingendola verso la sua pienezza (cfr. *Rm* 7-8). Infatti, la futura e gloriosa risurrezione dei morti a immagine di quella di Cristo, «primogenito tra molti fratelli» (*Rm* 8,29), è opera sua *par excellence*. Il corpo risorto diventerà in forza dello Spirito Santo un vero e proprio *σῶμα πνευματικόν* o "corpo spirituale" (cfr. *1 Cor* 15:42, 44; *Rm* 8,11). È Lui la potenza che trasformerà escatologicamente tutta la creazione «per essere lei pure li-

<sup>5</sup> *Gv* 16,7: «Ora io vi dico la verità: è bene per voi che io me ne vada, perché, se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò».

<sup>6</sup> M.-J. LE GUILLOU, *o.c.*, p. 735. Su questo tema, cfr. *ibid.*, pp. 733 ss.

<sup>7</sup> Cfr. D.L. HOLWERDA, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of St. John, o.c.*

<sup>8</sup> Cfr. J.D.G. DUNN, *o.c.*, pp. 111-113; 308-318.

<sup>9</sup> Cfr. H. SCHLIER, *Ciò di cui tutto è in attesa. Un'interpretazione di Rom. 8,18-30, in La fine del tempo*, Brescia 1974, pp. 285-306.

berata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (*Rm* 8,21)<sup>10</sup>.

Su questi cenni biblici intorno al ruolo spiccatamente escatologico dello Spirito divino, bisogna fare, però, un paio di osservazioni. *In primo luogo*, il "protagonismo" escatologico dello Spirito non può essere, per così dire, esclusivo. L'oggetto primario della speranza escatologica secondo l'Antico Testamento è la venuta del Messia, rivelatosi nel Figlio di Dio fatto uomo; i cristiani a loro volta sperano il ritorno glorioso, o *Parusía*, dello stesso Signore Gesù, morto e risorto. Con la celebrazione eucaristica, inoltre, san Paolo insegna: «ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore *finché egli venga*» (*1 Cor* 11,26). In altri testi paolini, sembra piuttosto che sarà il *Padre* il centro definitivo del compimento escatologico, perché «quando tutto... sarà stato sottomesso [al Figlio], anche lui... sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, *perché Dio sia tutto in tutti*» (*1 Cor* 15,28). Centro dell'escatologia sono quindi anche il Padre e il Figlio. D'altronde, non può essere diversamente, poiché, come la creazione, la consumazione escatologica è il frutto di un unico agire compiuto dal Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo. Però resta la domanda: perché tanti riferimenti propriamente escatologici riferiti alla terza persona della Trinità?

La *seconda osservazione* è questa. Il Nuovo Testamento indica come co-protagonisti della speranza escatologica, inseparabili dallo Spirito, la Chiesa e il credente. La speranza si innesta saldamente, infatti, in virtù dello Spirito, nel più profondo del cristiano e della Chiesa. Alla fine del libro dell'Apocalisse, in cui si esprime un *crescendo* di viva speranza indirizzata al ritorno del Signore Gesù, si legge: «Lo Spirito e la sposa [la Chiesa] dicono: "Vieni!". E chi ascolta ripeta: "Vieni!"» (*Ap* 22,17).

In poche parole, lo Spirito Santo è "protagonista" della spinta escatologica nel cuore della vita cristiana, anche se non ne ha l'esclusività. Pur ammettendo una notevole ed inevitabile plurivalenza presente nel Nuovo Testamento circa il soggetto di questa spinta, in questo studio volevo riflettere *sulla specificità dell'agire dello Spirito Santo* (che in tutto il suo agire è sempre lo Spirito di Cristo, Figlio

<sup>10</sup> Sullo Spirito Santo e la risurrezione, cfr. LE GUILLOU, *Le développement... a.c.*, pp. 729 ss.

amato del Padre) all'interno della tensione della Chiesa e nella Chiesa verso l'*éschaton*. In diverse occasioni Papa Giovanni Paolo II ha riflettuto sul legame esistente tra lo Spirito divino, la speranza e l'escatologia<sup>11</sup>. In particolare, nell'Esortazione Apostolica *Tertio Millennio Adveniente* il Papa si sofferma su questo legame in maniera programmatica<sup>12</sup> mettendo in rilievo la stretta relazione esistente tra l'agire dello Spirito Santo e la speranza teologale.

## II. Il ruolo dello Spirito Santo nella vita cristiana

È diventato un luogo comune negli ultimi decenni affermare che la centralità dello Spirito Santo è stato perlopiù trascurata dalla riflessione teologica tradizionale e dalla spiritualità della Chiesa in Occidente, a favore di un eccessivo "cristomonismo" di stampo biblico e pietista<sup>13</sup>. In ciò vi è qualcosa di vero<sup>14</sup>. Si parla spesso infat-

<sup>11</sup> In un'udienza dedicata *ex professo* allo Spirito Santo, alla speranza e all'escatologia, dell'anno 1991, il Papa afferma che per i credenti «l'escatologia ha cominciato a realizzarsi, anzi può dirsi già realizzata nel suo aspetto fondamentale: la presenza dello Spirito Santo nella storia umana, che dall'evento della Pentecoste prende significato e slancio vitale in ordine alla meta divina di ogni uomo e dell'umanità intera... Nel sacrario dell'anima... vive, prega e opera lo Spirito Santo, il quale ci fa entrare sempre più nella prospettiva del fine ultimo, Dio» GIOVANNI PAOLO II, *Lo Spirito Santo caparra della speranza escatologica e fonte della perseveranza finale* (3.7.1991), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 14/2, Roma 1991, pp. 27-31.

<sup>12</sup> «Rientra negli impegni primari della preparazione al Giubileo la riscoperta della presenza e dell'azione dello Spirito, che agisce nella Chiesa sia sacramentalmente, soprattutto mediante la *Confermazione*, sia attraverso molteplici carismi, compiti e ministeri da Lui suscitati per il bene di essa... Lo Spirito è anche per la nostra epoca l'agente principale della nuova evangelizzazione. Sarà dunque importante riscoprire lo Spirito *come Colui che costruisce il Regno di Dio nel corso della storia e prepara la sua piena manifestazione in Gesù Cristo, animando gli uomini nell'intimo e facendo germogliare all'interno del vissuto umano i semi della salvezza definitiva che avverrà alla fine dei tempi...* In questa prospettiva escatologica, i credenti saranno chiamati a *riscoprire la virtù teologale della speranza*, di cui hanno "già udito l'annuncio dalla parola di verità del Vangelo" (*Col 1,5*). Il fondamentale atteggiamento della speranza, da una parte, spinge il cristiano a *non perdere di vista la meta finale che dà senso e valore all'intera sua esistenza* e, dell'altra, *gli offre motivazioni solide e profonde per l'impegno quotidiano* nella trasformazione della realtà per renderla conforme al progetto di Dio» GIOVANNI PAOLO II, Exh. Ap. *Tertio Millennio Adveniente* (1994), nn. 45-46. Il corsivo è nostro.

<sup>13</sup> Cfr. specialmente Y.M.-J. CONGAR, *Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine?*, in AA.VV., *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta: Lumen gentium*, 53. *Mélanges*

ti dello Spirito come la "Persona Sconosciuta" della Trinità<sup>15</sup>. Il beato Josemaría Escrivá denominò lo Spirito divino "il Grande Sconosciuto", in un'omelia con questo titolo<sup>16</sup>. Hans Urs von Balthasar lo chiamò «lo Sconosciuto più in là del Verbo»<sup>17</sup>. Anche in tempi più antichi, tuttavia, il tono era lo stesso: sant'Agostino e san Tommaso osservarono che la processione dello Spirito Santo non ha nessun nome proprio<sup>18</sup>; inoltre l'Aquinata afferma che Egli si rivolge all'uomo nel silenzio e nell'interiorità<sup>19</sup>.

*théologiques hommage à Mgr Gérard Philips*, Gembloux 1970, pp. 41-63. Questo autore, pur accettando il predominio in Occidente di un discorso centrato quasi esclusivamente in Cristo per quanto riguarda la grazia e la salvezza, fa vedere in uno studio della teologia occidentale sui sacramenti (specie l'Eucaristia) e sulla grazia capitale di Cristo, che non si tratta di una esclusione reale, che trascura la pienezza della rivelazione. Si tratta infatti del modo "occidentale" di esprimere la *kénosis* dello Spirito (tema tipicamente orientale), alla quale torneremo tra poco. Cfr. A. LAMINSKI, *Die Entdeckung der pneumatologischen Dimension der Kirche durch das Konzil und ihre Bedeutung*, in AA.VV., *Sapienter ordinare. Festgabe E. Kleineidam*, Leipzig 1969, pp. 392-403; B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, pp. 304-319; F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: Mistero e Presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987, pp. 217-224; dal lato ortodosso, cfr. J.D. ZIZIOLAS, *Christologie, Pneumatologie et Institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe*, in *Les Églises après Vatican II: dynamisme et perspective: actes du colloque international de Bologne*, a cura di G. ALBERIGO, Paris 1981, pp. 131-148; B. PETRÀ, *Lo Spirito Santo nella recente letteratura ortodossa*, in *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia — Teologia — Movimenti*, a cura di G. COLZANI, Padova 1997, pp. 155-237.

<sup>14</sup> Alcuni autori evangelici ammettono un certo oblio dello Spirito nella loro teologia. Cfr. O.A. DILSCHNEIDER, *Ich glaube an den Heiligen Geist. Versuch einer Kritik und Antwort zur Existenztheologie*, Wuppertal 1969, pp. 7-8; 11-15. Sulla pneumatologia protestante contemporanea, cfr. A. MAFFEIS, *Lo Spirito Santo nella recente letteratura teologica protestante*, in *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia — Teologia — Movimenti*, a cura di G. COLZANI, Padova 1997, pp. 92-154.

<sup>15</sup> Nel 1938 Victor DILLARD dedica un breve libro sullo Spirito Santo al "Dio sconosciuto", *Au Dieu inconnu*.

<sup>16</sup> Beato JOSEMARIA ESCRIVÁ, Om. *Il Grande Sconosciuto* (25.5.1969), in *È Gesù che passa*, Milano 1982, nn. 127-138.

<sup>17</sup> H. URS VON BALTHASAR, *Lo Sconosciuto al di là del Verbo*, in *Spiritus Creator. Saggi teologici III*, Brescia 1972, pp. 91-101, qui, p. 96.

<sup>18</sup> Sant'AGOSTINO, *De Trinitate* V, 12, 13; San TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.I*, q. 36, a.1, c.; *Compendium Theologiae* 59.

<sup>19</sup> Commentando l'*ipse Spiritus testimonium reddit spiritu nostro quod sumus filii Dei* di san Paolo (*Rm* 8,17) San Tommaso dice: «Hic autem testimonium reddit non quidem exteriore voce ad aures hominum; sicut Pater protestatus est de Filio suo (*Mt* 3,13), sed reddit testimonium per effectum amoris filialis, quem in nobis facit» San TOMMASO D'AQUINO, *Ad Romanos* (ed. Marietti, Torino 1953, n. 645).

Allo stesso tempo è certo che, in parte dovuto alla riflessione sullo Spirito Santo nel Concilio Vaticano II<sup>20</sup>, in parte dovuto all'incorporazione di alcuni motivi presenti nella dinamica dei moderni movimenti pentecostali<sup>21</sup>, in parte pure dovuto ad un'accoglienza più cosciente di elementi significativi della teologia ortodossa in cui — ci si dice — non è mai trascurata la centralità dello Spirito, la teologia cattolica ha potuto acquistare in tempi recenti un profilo pneumatologico che non aveva prima. Qualcuno è giunto a dire che «è solo nel XX secolo che lo Spirito Santo diventa realmente protagonista»<sup>22</sup>.

A ciò si deve aggiungere che alcune tendenze contestatarie verificatesi all'interno della vita ecclesiale hanno approfittato (forse non sempre nella direzione giusta) di questa esplicitazione e di questo sviluppo del discorso sullo Spirito Santo. Una rinnovata teologia dello Spirito tende spesso a fomentare un atteggiamento tra i cristiani di maggiore libertà, maggiore interiorità<sup>23</sup>, e maggiore "spiritua-

<sup>20</sup> Cfr. Conc. Vat. II Cost. Dogm. *Lumen Gentium*, n. 4.

<sup>21</sup> Sulla storia recente del pentecostalismo (spesso chiamato i "movimenti carismatici"), la bibliografia è immensa. Cfr. ad esempio H. MEYER, *Pneumatische Herausforderung. Ein Einführung*, in AA.VV., *Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischer Reflexion*, Frankfurt a.M. 1974, pp. 7-25; C. HEITMANN - H. MÜHLEN (a cura di), *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, Milano 1975; Y.M.-J. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 3 voll., Brescia 1982-1987; M. INTROVIGNE - M. CALISI - G. TRAETTINO, *Aspettando la pentecoste. Il quarto ecumenismo*, Padova 1996.

<sup>22</sup> P. RICCA, *Presentazione* a M. INTROVIGNE - M. CALISI - G. TRAETTINO, *Aspettando la pentecoste... o.c.*, p. 13.

<sup>23</sup> Alcuni autori ortodossi (ad esempio, V. LOSSKY, *La teologia mistica della chiesa d'Oriente: la visione di Dio*, Bologna 1967, p. 86; N.A. NISSIOTIS, *Pneumatologie orthodoxe*, in *Le Saint-Esprit*, a cura di F.J. LEENHARDT - P. REYMOND, Genève 1963, pp. 85-106; ANON., *Note sur le «filioquisme»*, in «Lumière et Vie» 13 (1964) 102-114; G. WAGNER, *Lo Spirito Santo come forza rivelante e perfezionante. La testimonianza della tradizione ortodossa*, in *La riscoperta dello Spirito...*, pp. 241-249) lamentano che il la dottrina occidentale del *Filioque*, o più ancora il cosiddetto *filioquismo*, che comprende la processione dello Spirito come qualcosa di essenzialmente subordinato alla generazione del Figlio, tende a subordinare pure la Sua azione "economica" all'incarnazione del Verbo, e derivatamente quindi all'agire istituzionale e visibile della Chiesa. Si deve dire però che il Figlio non è co-principio dello Spirito in quanto alla sua umanità, appunto perché l'incarnazione stessa, l'umanizzazione del Verbo, è frutto dell'agire dello Spirito sulla Vergine Maria, nel Battesimo di Gesù e lungo tutta la sua vita. Cfr. anche Y.M.-J. CONGAR, *Pneumatologie ou Christomonisme, a.c.*, pp. 57-59. Karl Barth affermò che sia Lutero che i scolastici falsificarono la dottrina sullo Spirito Santo, "imprigionandolo" in Cristo: cfr. G. SAUTER, *Certezza estatica o*

lità”, e allo stesso tempo essa può favorire una ridotta istituzionalizzazione ecclesiale, una maggiore facilità per il dialogo con altre realtà — il mondo, le religioni non-cristiane e le altre comunioni cristiane — in cui lo Spirito può esprimersi. Si tratterebbe dunque dei primi spunti di una “nuova Pentecoste” in cui un mondo stanco di Dio e consapevole della sua “assenza” potrebbe testimoniare di nuovo l’abbondante profusione dei doni carismatici eccezionali: la profezia, le lingue, le guarigioni. Si insiste in mille modi diversi che non dobbiamo «spegnere lo Spirito», secondo la consegna programmatica di san Paolo ai Tessalonicesi (1 Ts 5,17; cfr. Ef 4,30). E tutto ciò andrebbe di pari passo con la voglia di superare una sorta di “paternalismo” trinitario, un’ecclesiologia sacramentaria troppo istituzionalizzata, un’etica rigida e senza vita.

### 1. La difficoltà di parlare dell’agire dello Spirito Santo

Per sapere se la Chiesa nella sua teologia e nella sua vita abbia sostanzialmente trascurato o meno la dovuta riflessione sullo Spirito che la vivifica, sarebbe doveroso fare uno studio storico più approfondito di quanto sia possibile offrire in queste pagine. In realtà soltanto lo stesso Spirito di Dio che scruta i cuori dei credenti (cfr. Rm 8,27) sa in tutte le epoche se gli uomini hanno corrisposto fedelmente o meno alla sua continua ed abbondante ispirazione e consolazione, e lo rivelerà nella gloria di Cristo solo alla fine dei tempi. Certamente oggi, come in altri tempi, non mancano gli uomini *spirituali*, i santi, portati dallo Spirito e portatori dello Spirito. *Non est abbreviata manus Domini!*, «Ecco non è troppo corta la mano del Signore da non poter salvare; né tanto duro è il suo orecchio, da non poter udire», dice il profeta Isaia (Is 59,1). Forse qualche trascuratezza c’è stata a livello della teologia accademica, anche se non sostanziale, tra altro perché la riflessione teologico-concettuale è sem-

*sicurezza certificante? Sul rapporto fra Spirito e ragione*, in *La riscoperta dello Spirito...*, pp. 217-240, qui pp. 219 s. Sui dibattiti verificati tra cattolici ed ortodossi sulla questione del *Filioque*, cfr. L.F. MATEO-SECO, *Sobre la procedencia del Espíritu*, in *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología (XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 9-11 abril 1997)*, a cura di J. MORALES et al., Pamplona 1998, pp. 547-557; B. PETRÀ, *Lo Spirito Santo nella recente letteratura ortodossa*, in *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia — Teologia — Movimenti*, a cura di G. COLZANI, Padova 1997, pp. 155-237, specialmente le pp. 205-236.

pre, come si comproverà più avanti, intrinsecamente cristologica<sup>24</sup>. «Non sarebbe del tutto corretto», dice Heribert Mühlen, un autore che ha dedicato ricche pagine al tema della pneumatologia, «se a un cristocentrismo materiale di tutta la teologia (ogni trattato dogmatico deve parlare fondamentalmente di Gesù di Nazareth) si volesse aggiungere a complemento un pneumatocentrismo *materiale*. La dottrina sullo Spirito Santo, cioè, non è anzitutto una affermazione *su* di lui, perché solo “in” lui è possibile ogni affermazione teologica»<sup>25</sup>.

Non è affatto facile parlare teologicamente, con la precisione dovuta, della persona e dell'agire dello Spirito divino. E questo è così non soltanto perché lo Spirito appartiene alla sfera del divino, del “totalmente Altro”, del mistero, come il Padre e il Figlio, ma per ragioni che derivano dalla natura stessa del suo essere Personale e del suo agire dinanzi agli uomini. Ne menziono due.

Da una parte, la difficoltà reale di concettualizzare opportunamente il discorso sullo Spirito Santo corrisponde strettamente alla dinamica della vita spirituale concreta del cristiano, che è ancora quella di un *viator* e un peccatore, in cui si identificano la “pneumatologia” e la “spiritualità”<sup>26</sup>. Infatti l'agire ispiratore e santificatore

<sup>24</sup> Cfr. Y.M.-J. CONGAR, *Pneumatologie ou christomonisme... a.c.*, pp. 62 s. Gli autori protestanti tendono a sostenere lo stesso. Ad esempio H.E. WEBER, *Theologisches Verständnis der Kirche*, in «Theologische Literaturzeitung» 73 (1948) 449-460 afferma: «La Chiesa è teologica soltanto quando viene capita a partire dalla cristologia... Il segreto, l'essenza, la realtà della Chiesa di Cristo è l'attualità dell'efficacia di Cristo come un evento sempre nuovo» p. 459. E J. BOSCH, *Le Saint-Esprit et l'Église*, in «Lumière et Vie» 14 (1965) 29-39 dice che «oggi si dice spesso che nelle chiese manca un'elaborata dottrina sullo Spirito Santo. Non so se questo commento è del tutto giusto... Il fatto è che non esista una dottrina isolata sullo Spirito Santo, perché questa rimanda sempre alla verità del Signore» p. 39. Come diceva Congar, «la salute della pneumatologia è la cristologia» Y.M.-J. CONGAR, *Actualité de la pneumatologie*, in *Credo in Spiritum Sanctum...* vol. 1, p. 25. Su questo tema cfr. anche W. SCHMITHALS, *Esperienza dello Spirito come esperienza del Cristo, in La riscoperta dello Spirito...*, pp. 119-136. Questo autore osserva che la pneumatologia neotestamentaria, sviluppata nel contesto dei movimenti entusiasti, veniva sin dall'inizio corretta e coordinata cristologicamente.

<sup>25</sup> H. MÜHLEN, *L'evento di Cristo come atto dello Spirito Santo*, in *Mysterium Salutis*, a cura di J. FEINER - M. LÖHRER, vol. 6, Brescia 1980, pp. 645-684, qui, p. 646.

<sup>26</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Lo Spirito Santo come “communio”*. *Sul rapporto fra pneumatologia e spiritualità in Agostino*, in *La riscoperta dello Spirito...*, pp. 251-267, specialmente pp. 251 s.; T. SPIDLİK, *Lo Spirito nell'antropologia della chiesa orientale*, in *Credo in Spiritum Sanctum...* vol. 1, pp. 409-421.

dello Spirito manifesta sempre un rispetto delicatissimo e divino della libertà umana e della coscienza degli uomini, a volte resa rozza e insensibile al Suo soffio a causa del peccato. Appunto lo Spirito è, o perlomeno vuole divenire nel cristiano, *dulcis hospes animae*<sup>27</sup>, "dolce ospite dell'anima". Tante immagini bibliche e liturgiche esprimono questo carattere nascosto, incisivo, raffinato ed efficace dell'agire dello Spirito divino: Egli, il *pneuma* divino, si fa presente come "colomba" (Lc 3,22), è come un bacio divino<sup>28</sup>, come il profumo, l'olio e l'acqua<sup>29</sup>, come la voce<sup>30</sup>, la luce, il fuoco<sup>31</sup> e la melodia<sup>32</sup>. Inoltre, se lo Spirito è *il Divino che dona*, e che, donando, dona se Stesso, si capisce che colui che lo accoglie dovrà contare su di uno sviluppato senso di docilità e di riconoscenza di fronte alla grazia e al dono<sup>33</sup>. Soltanto l'amore riconosce l'amore. Si può aggiungere che, se lo Spirito è Colui che «soffia dove vuole» (Gv 3,8), sarebbe quasi impossibile — per non dire controproducente — tentar di costruire una tipologia sistematica ben definita per descrivere l'agire dello Spirito, tanto ricco e variegato quanto lo sono gli infiniti possibili intrecci tra la vita divina ed eterna e quella umana e storica.

D'altra parte, però, considero che questa difficoltà nel parlare dello Spirito Santo proviene a livello più fondamentale *da ciò che lo Spirito è nell'economia della creazione e della salvezza cristiana*, e fino ad un certo punto, nella Trinità stessa. Lo Spirito infatti «non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito», diceva il Signore secondo le parole raccontate dall'Evangelista Giovanni (16,13). Ap-

<sup>27</sup> Dall'inno *Veni, Sancte Spiritus*.

<sup>28</sup> Cfr. San BERNARDO, *In Cantico Cantici*, s. 8, n. 3; GUGLIELMO DI SAINT THIERRY, *Speculum fidei*: PL 180, 394 b.

<sup>29</sup> «Tutte le cose vivono grazie all'acqua che nella vigna diviene vino, negli olivi, olio, nel grano, pane; l'acqua nelle rose è cambiato in colore rosso, nel *fleur-de-lys*, in colore bianco, nel giacinto e le violette, porporo. Per tutte le cose viventi, l'acqua è essenziale. In tutto essa diventa tutto. Così lo Spirito Santo è uno e indivisibile, però Egli dona la grazia come vuole» CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses IX, 9 e XVI, 12*.

<sup>30</sup> «Si può comparare lo Spirito alla voce che porta la parola e lo rende udibile... Lo Spirito non è la parola; egli è la trasmissione» F.-X. DURRWELL, *L'Esprit Saint du Dieu*, Paris 1982, p. 12. San Massimo il Confessore: «Come non si può dire che la parola è della voce, così non si può dire che il Verbo è dello Spirito» *Quaestiones*, 34 (PG 90, 813).

<sup>31</sup> Cfr. specialmente le opere del mistico inglese del XIV secolo, Richard ROLLE, sullo Spirito Santo, *Incendium amoris*, a cura di M. DEANESLY, Manchester 1915.

<sup>32</sup> Dello stesso Rolle, cfr. il suo *Melos amoris*, a cura di E.J.F. ARNOLD, Oxford 1957.

<sup>33</sup> Cfr. il beato JOSEMARIA ESCRIVA, *È Gesù che passa... o.c.*, n. 130.

punto, Egli parla sempre e solo del Figlio, o meglio, rimanda in tutto al Figlio, che, a sua volta, parla del Padre, "rimandando" tutto solo a Colui da cui ha ricevuto tutto<sup>34</sup>. Si può dire che il cristiano, corrispondendo con perfetta fedeltà al soffio dello Spirito, non viene messo davanti a *Lui*, ma a Cristo, e in Cristo, al Padre. Lo Spirito, l'Unico che «scruta le profondità di Dio» (1 Cor 2,10), Colui che intercede per noi con «gemiti inesprimibili» (Rm 8,26), mette il cristiano in un contatto cosciente e "spirituale" in primo luogo con il Figlio, e in lui con il Padre<sup>35</sup>. Lo Spirito «è soffio, alito, non immagine, e quindi vuole solo investirci e compenetrarci dal suo spirare, non oggettualizzarsi per noi; non vuole essere visto, ma essere *occhio veggente della grazia in noi*, e poco lo preoccupa che non preghiamo rivolgendoci a Lui, purché soltanto preghiamo con Lui: *Abbà*, Padre, purché solo consentiamo con il nostro volere al suo gemito inenarrabile nel fondo della nostra anima». Così Hans Urs von Balthasar<sup>36</sup>.

Nella divinizzazione del cristiano e nella missione della Chiesa lo Spirito è, senz'altro, il Protagonista "oggettivo", reale, costante e imprescindibile, però il suo agire non è indirizzato ad attirare l'attenzione verso se stesso; detto diversamente, non è il principale "Protagonista soggettivo" della vita cristiana. Per questo, anche se il cristiano deve rivolgersi allo Spirito, imparare a conoscerlo, invocarlo, "frequentarlo"<sup>37</sup>, Egli non sta in primo piano. Infatti, la visibilità della missione dello Spirito è qualcosa di secondario nel Nuovo Testamento<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> «Mentre usciva per mettersi in viaggio, un tale gli corse incontro e, gettandosi in ginocchio davanti a lui, gli domandò: "Maestro buono, che cosa devo fare per avere la vita eterna?" Gesù gli disse: "Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo"» Mc 10,17 s. Sono molti i padri della Chiesa che hanno commentato su questo aspetto dell'agire dello Spirito; cfr. Y.M.-J. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo, o.c.*, vol. 2, pp. 115 s.

<sup>35</sup> La conoscenza dello Spirito sempre ci viene nel contesto della relazione tra Cristo e il Padre (W. PANNENBERG, *Teologia Sistemática*, vol. 1, Brescia 1990, pp. 316-337).

<sup>36</sup> H. URS VON BALTHASAR, *Lo Sconosciuto al di là del Verbo, a.c.*, p. 96.

<sup>37</sup> Cfr. beato JOSEMARIA ESCRIVA, *È Gesù che passa...*, nn. 91/5, 136/2.

<sup>38</sup> «Spiritus Sanctus visibiliter dicitur esse missus, in quantum fuit monstratus in quibusdam creaturis, sicut in signis, ad hoc specialiter factis» *S.Th.* I, q. 43, a.7, ad 2.

## 2. *Lo Spirito che agisce di nascosto*

Sono tanti gli autori che lungo la storia della Chiesa, e spesso con grande bellezza espressiva, hanno parlato di questo “anonimato efficacissimo” dello Spirito di Dio<sup>39</sup>.

«Anche se si trova all'origine della creazione, della rivelazione e dell'incarnazione», afferma Durrwell in un testo ricco di spunti ed espressività, lo Spirito «rimane nascosto, inviolato, inviolabile, fondamento di quella teologia apofatica che considera che la conoscenza di Dio si esprime meglio nel silenzio meravigliato... Lo Spirito è... l'ispiratore delle Scritture, l'agente di ogni manifestazione di Dio, però non è il Rivelato... Nella Bibbia, lo Spirito non è mai colui *sul quale* si indirizza l'azione di Dio: egli non è generato, né rivelato, né incarnato...»<sup>40</sup>. Lo Spirito «in tutta la sua attività si nasconde in favore dell'altro... Egli è la chiave che “apre” Iddio, però è il Figlio che è generato, è all'immagine del Figlio che il mondo è stato creato... Egli è la gloria eterna, però il Padre è glorificato, il volto di Cristo è illuminato. Egli è il dono e non il donante... Egli è la comunione, il luogo di incontro; però è il Padre e il Figlio che si ritrovano in lui... Lavora nell'anonimato; il Padre e il Figlio parlano dicendo

<sup>39</sup> «La “anonimia”... dello Spirito, questa difficoltà a pensare con concetti e a dire con parole la sua specificità, non deriva solo dalla limitatezza del nostro pensiero e linguaggio, ma ha la sua radice nell'essere stesso dello Spirito» C. NIGRO, *Paradosso e kenosi dello Spirito*, in *Credo in Spiritum Sanctum...*, vol. 2, pp. 947-964, qui, p. 949. Il teologo Heribert Mühlen afferma che «lo Spirito santo non può mai venir considerato, in senso ristretto, quale “oggetto” della riflessione teologica; egli infatti è proprio quello stesso *comprendivo orizzonte*, entro cui solo può aver luogo ogni riflessione teologica *in quanto tale*... » H. MÜHLEN, *L'evento di Cristo come atto dello Spirito Santo... o.c.*, p. 645. «Lo Spirito Santo è nascosto dietro il suo dono in modo tale che questo dono si conformi a noi e diventa totalmente nostro, adattato alla nostra persona. Si deve dire che la teologia orientale e la teologia occidentale sono d'accordo nell'affermare una sorte di carattere anonimo della Terza Persona Divina. Lo si può osservare specialmente nel Concilio Vaticano II. Secondo gli orientali, lo Spirito Santo è in certa maniera identificato con la *kenosi* misteriosa della divinità e con le sue diversi manifestazioni. Lo Spirito Santo è la più apofatica delle Persone divine... come afferma il suo nome: *Spirito Santo*» M. RYK, *L'Esprit saint dans notre vie selon la théologie orientale*, in *Credo in Spiritum Sanctum...* vol. 1, pp. 423-444, qui, pp. 426 s. «Lo Spirito Santo sarà manifestato nella Parusia come la Luce», dice la stessa autrice, «ma Colui che sarà illuminato da questa Luce è Gesù Cristo, il Capo di tutta l'umanità redenta... Si può chiamare lo Spirito Santo la Carità in “kenosi”, perché agisce personalmente nella Chiesa e in ogni cristiano come l'amore, rispettando la volontà dell'uomo e nascondendo la sua Persona, così come l'ha fatto lungo la vita terrestre di Gesù» M. RYK, *a.c.*, p. 427, 429.

<sup>40</sup> F.-X. DURRWELL, *L'Esprit Saint du Dieu*, Paris 1982, pp. 11-14.

“io”; lo Spirito non si esprime mai in questo modo»<sup>41</sup>. Lo Spirito, secondo Durrwell, è «l'indicibile e il familiare»<sup>42</sup>; è «l'umiltà di Dio»<sup>43</sup>.

I padri della Chiesa, commentando le conosciute pericopi della Genesi e di san Paolo, insegnavano che il Figlio è immagine del Padre, che l'uomo è immagine di Dio (oppure del Figlio), e a volte, come nel caso di sant'Atanasio, san Cirillo di Alessandria e san Giovanni Damasceno<sup>44</sup>, che lo Spirito è l'“immagine del Figlio”. Però non si afferma mai che lo Spirito abbia un'immagine propria, perlomeno di natura divina<sup>45</sup>. Lo nega esplicitamente san Gregorio Niseno<sup>46</sup>. In altre parole, non esiste nessuna sembianza o concetto con cui si possa guardare lo Spirito, calibrarlo, conoscerlo, concettualizzarlo in maniera chiara e definitiva. Casomai, come suggerisce l'ortodosso Vladimir Lossky, sono *i santi* le vere “immagini” dello Spirito, come Lui lo è del Figlio, e il Figlio lo è del Padre<sup>47</sup>. Però per l'appunto i veri santi sono stati spesso nascosti agli occhi del mondo. Il beato Josemaría Escrivá percepì con chiarezza che la Vergine Maria, tempio incomparabile dello Spirito di Dio, doveva essere per i

<sup>41</sup> *Ibid.* pp. 171 s.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 11-17.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 171-173.

<sup>44</sup> Cfr. Sant'ATANASIO, *Ep. ad Serapionem*; San CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* 33 (PG 75, 572); San GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa* 13 (PG 94, 856).

<sup>45</sup> Cfr. V. LOSSKY, *La notion théologique de la personne humaine*, in «Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe» 29 (1955), p. 156, citando san Gregorio Niseno e san Giovanni Damasceno. «La terza ipostasi della Trinità è la sola che non abbia la sua immagine in un'altra persona. Lo Spirito Santo rimane non-manifestato in quanto persona, rimane nascosto, dissimulandosi nel suo stesso apparire... Anche l'insegnamento sullo Spirito Santo ha il carattere di una tradizione più segreta, meno rivelata, in luogo della manifestazione rifulgente del Figlio, proclamata dalla Chiesa fino ai confini dell'universo» V. LOSSKY, *L'economia dello Spirito Santo*, in *La teologia mistica della chiesa d'Oriente: la visione di Dio*, Bologna 1967, pp. 149-165, qui, pp. 152 s.

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>47</sup> «È la via della deificazione che conduce al regno di Dio, introdotta nei cuori dallo Spirito Santo fin da questa vita. Giacché lo Spirito Santo è l'unzione regale che riposa sul Cristo e su tutti i cristiani chiamati a regnare con Lui nel secolo futuro. È allora che questa Persona divina sconosciuta, che non ha la sua immagine in un'altra Ipostasi, si manifesterà nelle persone deificate: la moltitudine dei santi sarà la sua immagine» V. LOSSKY, *La teologia mistica della chiesa d'Oriente: la visione di Dio*, Bologna 1967, p. 165.

cristiani «maestra del sacrifico nascosto e silenzioso»<sup>48</sup>. Il suo motto personale, «nascondersi e scomparire è il mio, perché possa apparire solo Gesù»<sup>49</sup>, vissuto lungo tutta la sua vita, esprime una profonda e duratura risonanza spirituale con i tratti più autentici dell'agire dello Spirito divino nell'anima del cristiano. Nello Spirito Santo la luce dei cristiani risplende «davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli» (Mt 5,16).

Infatti, lo Spirito ci fa spirituali; suscita nel cristiano un agire (o meglio una corrispondenza) consono — al livello della creatura — al suo. Però non ci fa “spiriti”, ma *figli*, e quindi fa risuonare nel più intimo della nostra soggettività — in quanto *nostra* — l'esclamazione “*Abbà, Padre*”, che può essere pronunciata a pieno titolo solo da Cristo, «affinché», secondo san Basilio, «la voce dello Spirito diventi la voce di quelli che l'hanno ricevuto»<sup>50</sup>. Egli ci fa coscienti della strettissima unione del cristiano con Dio, del fatto di essere davvero ciò che diventiamo nel battesimo: figli del Padre con Cristo e per Cristo (*fili in Filio*) e, al contempo, fratelli di Cristo, e perciò testimoni, anzi partecipi, di quell'eterno dialogo che esiste tra il Padre e il Figlio e che costituisce il proprio essere personale dello Spirito. Nelle parole dell'ortodosso Bulgàkov, «lo Spirito Santo è la trasparenza della Rivelazione, il Figlio è ciò che è in questa trasparenza, il suo contenuto...»<sup>51</sup>.

Nell'Antico Testamento, lo Spirito Santo viene rivelato come la potenza, come lo “Spirito” di *Yahvé*, nei doni divini e nell'ispirazione profetica, ma non viene presentato come persona *a se stante*. La discesa ipostatica della seconda Persona avviene tramite una *kénosi* di intima e definitiva associazione con la vita terrena e caduca degli uomini (cfr. *Fil 2,5*), la quale salva l'uomo rivelando l'amore del Padre. La venuta dello Spirito nel tempo della Chiesa — si può dire —

<sup>48</sup> Beato JOSEMARIA ESCRIVA, Om. *La Vergine Santa, causa della nostra allegria*, in *È Gesù che passa*, nn. 171-178, specialmente nn. 172 s. Cfr. anche IDEM., *Cammino* nn. 185, 509.

<sup>49</sup> Cfr. beato JOSEMARIA ESCRIVA, *È Gesù che passa*, n. 18; *Solco*, n. 712; *Forgia*, n. 592. Cfr. il capitolo di *Solco* sulla “Naturalità”, nn. 554-566, e le sue riflessioni sul carattere nascosto della vita cristiana nell'omelia *Il trionfo di Cristo nell'umiltà*, in *È Gesù che passa*, nn. 12-21.

<sup>50</sup> SAN BASILIO, *De Spiritu Sancto*, 23 (PG 32, 175 c).

<sup>51</sup> S. BULGÀKOV, *Il Paraclito*, Bologna 1987<sup>2</sup>, p. 357.

prosegue ed approfondisce quest'opera di Cristo (l'Unto dallo Spirito) morto e risorto. L'occultamento dello Spirito costituisce, se si vuole, una nuova *kénosi*, una continuazione ed un'intensificazione della *kénosi* del Figlio<sup>52</sup>. Egli diventa il protagonista vero, anche se nascosto, della vita del singolo cristiano, della Chiesa intera e della sua missione. In essa appunto si predica Cristo, Figlio dell'Eterno Padre, però sempre e solo nella forza dello Spirito, sotto la sua imprescindibile spinta. Questa *kénosi*, "umiltà" o "pazienza" dello Spirito<sup>53</sup>, per cui Egli si manifesta a noi soltanto nei suoi doni, nel suo donarsi, mentre Egli rimane perlopiù nascosto nella sua persona<sup>54</sup> è stata spesso l'oggetto della riflessione teologica nell'Oriente cristiano<sup>55</sup>.

Riassumendo: anche se lo Spirito Santo agisce sul più profondo del nostro essere, come Colui che è "più intimo a noi che noi stessi"<sup>56</sup> — perché solo un essere divino può stabilire un contatto così diretto con la Divinità trascendente — *Egli perlopiù si occulta*. Forse l'immediatezza stessa del suo agire dà la ragione profonda di questo occultamento: «i nostri atti intimi di fede, d'amore e di speranza», dice von Balthasar, «le nostre disposizioni d'animo e i sentimenti, le nostre risoluzioni più personali e libere: tutte queste realtà

<sup>52</sup> Cfr. C. NIGRO, *Paradosso e kenosi dello Spirito, a.c.*; M. RYK, *L'Esprit saint dans notre vie selon la théologie orientale, a.c.* Alcuni autori, comentando su questa *kénosi* dello Spirito, parlano di una *pneumatologia crucis*. Ad esempio: J. MOLTSMANN, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Brescia 1983, pp. 78 s., e pure lo studio di D.L. DABNEY, *Die Kenosis des Geistes: Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, Tübingen 1989.

<sup>53</sup> Cfr. le riflessioni di BULGAKOV, *o.c.*, pp. 399 ss. sullo Spirito in quanto identificato ipostaticamente con l'Umiltà e la Pazienza. La *kénosi* dello Spirito che avrà termine quando "Dio sarà tutto in tutti" ci rivela la sua pazienza, il suo rispetto e amore per la libertà della creatura. «La *kénosis* dello Spirito Santo consiste appunto nella sua auto-limitazione volontaria in presenza della libertà e lentezza della creatura. Se l'amore è altresì pazienza unita ad umiltà, l'ipostasi dell'amore, lo Spirito Santo, manifesta così se stesso come pazienza e umiltà» *ibid.*, p. 404.

<sup>54</sup> P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Paris 1983, pp. 114 s.

<sup>55</sup> M. RYK, *a.c.*, 425. San Simone il Nuovo Teologo pregava allo Spirito dicendo: «Vieni, o Nome ben amato e ripetuto dovunque, di cui è assolutamente interdetto esprimere l'essere e conoscere la natura» (SAN SIMONE IL NUOVO TEOLOGO, *Hymnes*: SC 156, 151).

<sup>56</sup> Come afferma EVDOKIMOV, lo Spirito si rende il nostro "fatto interiore". È stato denominato qualche volta "l'anima della nostra anima" (cfr. T. SPIDLIK, *Lo Spirito nell'antropologia della chiesa orientale*, in *Credo in Spiritum Sanctum...* vol. 1, pp. 409-421, spec. pp. 410 s.).

inconfondibili, non scambiabili, che *noi* siamo, sono percorse in tal modo dal suo alito, che l'ultimo soggetto — nel fondo della nostra soggettività — è Lui»<sup>57</sup>. In questa immediatezza, logicamente, potrebbe sempre insinuarsi la possibilità di una certa amalgamazione *ontologica* tra lo Spirito divino e lo spirito umano, tra l'agire del Creatore e quello della creatura. Per questa ragione, rivolliamo adesso la nostra attenzione alla persona dello Spirito Santo nel contesto della sua relazione con Cristo e con il Padre, cioè nella "Trinità immanente".

### 3. Lo Spirito divino nella Trinità

Si può pensare che l'aspetto perlopiù nascosto o trasparente dell'agire dello Spirito Santo trovi qualche corrispondenza in ciò che Egli è di fronte al Padre e al Figlio. «Soltanto la Terza Persona divina rimane senza un'immagine divina, e rimane nascosta come Persona, anche all'interno della Trinità... Rivelando la Santa Trinità, lo Spirito Santo si nasconde»<sup>58</sup>. Per apprezzare meglio questo passo, sul quale torneremo più avanti (n. 6, *infra*), volevo riflettere brevemente su *due modi* problematici, verificatisi lungo la storia della Chiesa, di comprendere la realtà e l'agire dello Spirito Santo non tanto di fronte al creato e all'uomo, ma nel suo rapporto con Cristo, Figlio del Padre eterno.

Nel primo caso analizzeremo alcune impostazioni che considerano l'agire dello Spirito come qualcosa *di complementare ma contentutisticamente diverso e superiore* a quello di Cristo; si tratta delle visioni "entusiastiche", tipiche di altre epoche ed anche della nostra, sorte all'interno del cristianesimo, quelle di un'*età definitiva dello Spirito*, destinata a superare quella di Cristo<sup>59</sup>. Nel secondo caso, l'agire dello Spirito viene considerato, a partire dalle impostazioni pagane o pre-cristiane, come qualcosa di *essenzialmente subordinato* a quello di Cristo; si tratta delle comprensioni stoiche, gnostiche e filo-platoniche della relazione fra Dio e il mondo nel contesto delle

<sup>57</sup> H. URS VON BALTHASAR, *Lo Sconosciuto al di là del Verbo*, a.c., p. 99.

<sup>58</sup> M. RYK, a.c., pp. 425-6. Cfr. pure V. LOSSKY, o.c., p. 165; O. CLÉMENT, *Transfigurer le temps*, Paris 1959, p. 142; O. CLÉMENT, *Le dimanche et le jour éternel*, in «Verbum Caro» 13 (1959), pp. 100 ss.

<sup>59</sup> Per un'introduzione generale a questi movimenti, cfr. R.A. KNOX, *Enthusiasm: a chapter in the history of religion*, Oxford 1950.

dottrine della creazione e della salvezza. A ciò si aggiunge specialmente la posizione dei "Macedoniani" e dei cosiddetti *pneumatoma-choi* ("avversari dello Spirito") durante il periodo agitato che va dal Concilio di Nicea (325) a quello di Costantinopoli (381).

Von Balthasar ha fatto riferimento a queste due tendenze, che riguardano le relazione tra Cristo e lo Spirito, quando ha messo a confronto l'errore di chi (come Hegel) «non ha consentito allo Spirito d'essere Spirito, ma l'ha ridotto al *Logos*», con l'errore di chi (come Origene) «non lasciò che il *Logos* fosse *Logos*, ma lo ridusse allo *Pneûma*»<sup>60</sup>. Anche de Lubac, parlando dello spiritualismo del Medioevo, osservava: «ci sono due maniere ugualmente mortali di separare Cristo dal suo Spirito: pensando ad un regno dello Spirito che conduce più in là di Cristo, oppure immaginando un Cristo che rimane al di qua dello Spirito»<sup>61</sup>.

In realtà si tratta di due posizioni che hanno certi tratti in comune. *In primo luogo*, perché considerano l'agire di Cristo e quello dello Spirito come due forze distinte anche se più o meno dello stesso genere, le quali, quindi, prima o poi si devono scontrare oppure. Se tutte e due, infatti, si muovono nella stessa direzione e raggiungono lo stesso fine, l'una deve eventualmente sorpassare, superare e rendere irrilevante l'altra. E *in secondo luogo*, perché entrambe le posizioni tendono ad affermare che l'agire dello Spirito si esprime in un protagonismo "soggettivo" che va più in là del suo protagonismo "oggettivo".

Davanti a queste comprensioni, la Chiesa ha sempre e semplicemente affermato e ritenuto che non si può cogliere nessuna distinzione *in re* tra l'azione dello Spirito e quella di Cristo; detto diversamente, che le opere *ad extra* sono comuni a tutte le tre persone della Trinità: *inseparabilia sunt opera Trinitatis*, come disse sant'Agostino<sup>62</sup>. Lo Spirito non è il Figlio, però Egli è certamente lo "Spirito di Cristo" (*Rm* 8,9-11; *1 Pt* 1,11); allo stesso tempo, Cristo è l'Unto del Padre, Colui cioè che è pieno dello Spirito.

<sup>60</sup> H. URS VON BALTHASAR, *Lo Sconosciuto al di là del Verbo*, a.c., p. 99.

<sup>61</sup> H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale* II/1, Paris 1961, p. 558.

<sup>62</sup> Sant'AGOSTINO, *Sermo* 213, 6 (PL 38,1065).

#### 4. Lo Spirito 'al di sopra' di Cristo

Non poche volte lungo la storia della Chiesa si è dato allo Spirito un protagonismo esplicito e definitivo a spese di quello di Cristo, a detrimento anche della Chiesa nella sua qualità istituzionale e visibile. Conosciuti al riguardo sono gli errori del montanismo<sup>63</sup> e del donatismo<sup>64</sup>. Nella visione complessiva della storia umana e religiosa, che caratterizza l'opera dell'abate Gioacchino da Fiore († 1202), si parla sistematicamente dell'ormai vicina e definitiva "età dello Spirito Santo"<sup>65</sup>. Dopo il superamento dell'età del Padre, coincidente con l'Antico Testamento, cioè l'età della giustizia, della legge e della schiavitù, indirizzata alle persone sposate, e di quella del Figlio e del Nuovo Testamento, di grazia e di liberazione dalla legge, centrata sul sacerdozio, Gioacchino parla della prossima venuta dell'età dello Spirito, un'età di perfetta e spontanea libertà, senza legge, modellata piuttosto sulla vita monastica<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Cfr. M.-J. LE GUILLOU, *Les témoins sont parmi nous: l'expérience de Dieu dans l'Esprit-Saint*, Paris 1976, pp. 231-243. Secondo CONGAR (*Credo nello Spirito Santo*, vol. 1, o.c., p. 81), i montanisti si considerarono degli incarnazioni dello Spirito.

<sup>64</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Lo Spirito Santo come "communio". Sul rapporto fra pneumatologia e spiritualità in Agostino*, in *La riscoperta dello Spirito...*, pp. 251-267, specialmente p. 263. Sant'Agostino vide nel fondo della posizione donatista, che combatte con decisione, una sbagliata pneumatologia, perché si giustificava una rottura della comunione in base ad una pretesa protezione esclusiva dello Spirito. In realtà, secondo lui, lo Spirito non fa altro che suscitare l'unità nell'amore (*ibid.*, 264), per cui il donatismo si auto-squalifica. Sul donatismo, cfr. ad esempio F. VAN DER MEER, *Die pars Donati und dei Ketzer*, in *Augustinus als Seelsorger*, Köln 1951, pp. 109-163.

<sup>65</sup> Sono tre le principali opere di Gioacchino, raccolte dai suoi discepoli in un volume intitolato *Evangelium Aeternum: Concordia Novi et Veteris Testamenti, Expositio in Apocalypsim e Psalterium decem chordarum*. Su Gioacchino e l'influsso del suo pensiero, cfr. Y.M.-J. CONGAR, o.c., pp. 145-156, e pure G. SAUTER, *Certezza estatica o sicurezza certificante? Sul rapporto fra Spirito e ragione*, in *La riscoperta dello Spirito...*, pp. 217-240; M. REEVES, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, London 1976; H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 3 vols, Paris-Namur 1979-81; D.C. WEST - S. ZIMDARS - SWARTZ, *Joachim di Fiori. A study in spiritual perception and history*, Bloomington 1983; H. MOTTU, *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore*, Casale Monferrato 1983; J. GRZESZCZAK, *Dall'età dello Spirito Santo al New Age. Gioacchino da Fiore nella nuova religiosità*, Diss. dottorale, Pontificio Ateneo della Santa Croce, Roma 1997.

<sup>66</sup> Così lo esprime E. BUONAIUTI nel suo *Storia del cristianesimo*, vol. 2: *Evo Medio*, Milano 1943, p. 422: «Tutti i simboli sacramentali contenuti nelle pagine della rivelazione di Dio ci instillano la convinzione dei tre stati. Il primo e quello durante il quale fummo sotto il dominio della Legge; il secondo è quello in cui fummo sotto il dominio della grazia; il

Si tratta senz'altro di una visione che rispetta il dato rivelato in molti punti: si afferma chiaramente il senso della storia intesa come storia della salvezza, la presenza differenziata delle persone divine nell'economia della grazia e della salvezza. Inoltre, il "protagonismo" spiccatamente escatologico dello Spirito viene pienamente rispettato: è lo Spirito che inaugura già e, per così dire, presiede i tempi finali. Comunque, la visione di Gioacchino, compresa a partire dai molteplici movimenti e sistemi di pensiero che storicamente si sono ispirati ad essa, è diventata problematica da diversi punti di vista: esegetico, teologico, etico, politico, ecclesiologico, ecc.<sup>67</sup> Basta citare il testo seguente per accorgersi dell'ambiguità del suo pensiero.

«Sappiamo che per la redenzione del genere umano sono stati inviati da Dio Padre il Figlio e lo Spirito Santo, per quanto lo Spirito Santo non dal solo Padre, ma dal Padre e dal Figlio; per quanto una sia la loro operazione, uno di essi, essendo Verbo del Padre, ha voluto assumere una natura in cui corporalmente parlasse agli uomini e predicasse ai mortali le parole di vita; l'altro *mantenendosi nella sua purezza, non parlando ma ispirando, ha illuminato all'interno i cuori dei fedeli* ed ha insegnato ad essi ogni verità»<sup>68</sup>.

terzo è quello che attendiamo da un giorno all'altro, nel quale ci investirà una più ampia e generosa grazia (quella dello Spirito). Il primo stato visse di conoscenza, il secondo si svolse nel potere della sapienza; il terzo si effonderà nella pienezza dell'intendimento. Nel primo regnò il servaggio servile; nel secondo la servitù filiale; il terzo darà inizio alla libertà. Il primo stato trascorse nei flagelli; il secondo nell'azione; il terzo trascorrerà nella contemplazione. Il primo visse nell'atmosfera del timore; il secondo in quella della fede; il terzo vivrà nella carità. Il primo segnò l'età dei servi; il secondo l'età dei figli; il terzo conoscerà solo amici. Il primo stato fu dominio di vecchi; il secondo di giovani; il terzo sarà dominato da fanciulli. Il primo tremò sotto l'incerto chiarore delle stelle; il secondo contemplò la luce dell'auro-ra; solo nel terzo sfolgorerà il meriggio. Il primo fu un inverno; il secondo un palpitare di primavera; il terzo conoscerà la pinguedine dell'estate. Il primo produsse ortiche; il secondo diede rose; solo al terzo appartengono i gigli. Il primo vide le erbe; il secondo lo spuntar delle spighe; il terzo raccoglierà il grano. Il primo ebbe in retaggio l'acqua; il secondo il vino; il terzo spremerà l'olio. Il primo stato fu tempo di Settuagesima; il secondo di Quaresima; il terzo scioglierà le campane di Pasqua. In conclusione: il primo stato fu reame del Padre, creatore dell'universo; il secondo fu reame del Figlio, che si umiliò ad assumere il nostro corpo di fango; il terzo sarà reame dello Spirito Santo, del quale dice l'Apostolo: Dove è lo Spirito del Signore, ivi è libertà».

<sup>67</sup> Cfr. specialmente lo studio di H. DE LUBAC, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, 3 vol., Milano 1981-84.

<sup>68</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Psalterium Decem Chordarum*, Frankfurt 1965, 245 b.

Se si intende che l'agire di Cristo e dello Spirito sono la stessa cosa *in re* nella vita di ogni cristiano e nella Chiesa, invece di susseguirsi cronologicamente, il testo è senz'altro accettabile: così la distinzione tra l'agire di Cristo e quello dello Spirito esprimerebbe soltanto due *aspetti* diversi dell'agire dell'Unto del Padre. Però è stato più comune, nel corso del Medioevo e dei tempi moderni, interpretare la distinzione gioachimita nel senso che l'agire dello Spirito sarebbe qualcosa di aggiunto e più perfetto rispetto a quello del Figlio. Caratteristica specifica dell'opera dello Spirito sarebbe quella di *superare* definitivamente le mediazioni create di cui l'economia del Figlio aveva bisogno, e non di *stabilire e vivificare* tali mediazioni. Essa quindi dovrebbe instaurare una relazione immediata, personale, perfettamente libera — quasi escatologica — dell'uomo con la Divinità. In altre parole, l'agire dello Spirito si muoverebbe nella stessa direzione di quello di Cristo, avendo però un contenuto *tematico* diverso, più perfetto ed intenso, in grado di poter non contare più sul sostegno delle mediazioni create: la parola predicata, la legge scritta, i sacramenti, la Chiesa.

Il Nuovo Testamento lascia chiaro però che l'agire dello Spirito Santo non aggiunge *un contenuto tematicamente diverso o nuovo* all'insegnamento di Cristo. Il gioachimismo intende scorrettamente sia l'agire di Cristo, che quello dello Spirito. Lo Spirito infatti è Colui che *applica, comunica o fa presente*, sin dall'inizio della vita della Chiesa, il contenuto della Rivelazione che proviene interamente dalle parole e dalle opere di Gesù Cristo, l'Unto di Dio. «Ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà *tutto ciò che io vi ho detto*» (Gv 14,26; cfr. Gv 15,26-27)<sup>69</sup>. Egli quindi non insegna ai credenti né cose nuove, né cose diverse da quelle che ha rivelato il Signore Gesù. Lo Spirito è il "Paraclito", il Consolatore, certamente, però è *l'altro* Consolatore, «perché rimanga con voi per sempre» (Gv 14,15); «Egli mi glorificherà, perché prenderà *del mio* e ve l'annunzierà» (Gv 16,14). Lo Spirito compie lungo la vita della Chiesa ciò che il

<sup>69</sup> Cfr. M.A. TABET, *Lo Spirito Santo, testimone di Gesù*, in «Annales Theologici» 12 (1998) 3-34, spec. pp. 5-16. «La testimonianza dello Spirito è vista nel quarto vangelo come un attestato rivolto non tanto al presente storico di Gesù, ma alla Chiesa di tutti i tempi» (*ibid.*, p. 31).

Figlio ha compiuto dinanzi ai suoi discepoli sulla terra, rendendo immediato e tangibile l'eterno amore del Padre.

Secondo san Gregorio di Nissa, in effetti, è lo Spirito di Dio che «accompagna la Parola e ne rivela la efficacia»<sup>70</sup>. Secondo una bella formula di san Gregorio Nazianzeno, «il Cristo viene partorito, lo Spirito percorre; viene battezzato, lo Spirito dà testimonianza; viene tentato, lo Spirito ve lo conduce; compie azioni di potenza, lo Spirito lo accompagna; ascende al cielo, lo Spirito è la sua eredità»<sup>71</sup>. Per sant'Agostino lo Spirito è innanzitutto il *maestro interiore* dell'anima<sup>72</sup>, e il suo agire continuo e silenzioso consiste nel *creare dimora* per Dio nell'anima del cristiano. Quindi sarebbe impensabile che un tale agire fosse considerato in maniera storicamente discontinua, staccata, eruttiva, violenta, elitaria, contraria o parallela a quello di Cristo.

Secondo il titolo di un libro di Gilliéron, lo Spirito potrebbe essere chiamato «l'attualità di Cristo»<sup>73</sup>. Nelle parole del teologo Le Guillou, «è lo Spirito che interiorizza nei cristiani la conoscenza del mistero di Cristo»<sup>74</sup>. Egli è «la *mediazione* che determina tutto il resto», secondo il luterano Baur<sup>75</sup>. Nella formula di von Mühlen, lo Spirito è «la mediazione che media se stessa, che media tutto a tutto, ma che per sé non ha bisogno affatto di mediazione»<sup>76</sup>.

<sup>70</sup> San GREGORIO NISSENO, *Oratio catechetica*, 2, cit. da san GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa* I, 7 (PG 94, 805 a-b).

<sup>71</sup> San GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio theologica*, 5, 29 (PG 36, 165 B).

<sup>72</sup> Cfr. sant'Agostino, *Tr. in Io. III*, 13 e *IV*, 1. Su questa dottrina agostiniana, cfr. Y.M.-J. CONGAR, *Credo nello Spirito santo*, vol. 2, o.c., pp. 116 ss., e nota 18.

<sup>73</sup> Cfr. B. GILLIÉRON, *Le Saint-Esprit, actualité de Christ*, Genève 1978. E il evangelico Karl Barth: «Lo Spirito Santo... è Dio stesso, in quanto capace, in maniera ineffabilmente reale, senza smettere di essere Dio, ad essere presente alla creatura, e, in virtù di tale presenza, di donare la vita alla creatura» (K. BARTH, *The Doctrine of the Word of God*, Edinburgh 1936, vol. 1, pp. 515 s.).

<sup>74</sup> M.-J. LE GUILLOU, *Le développement de la doctrine sur l'Esprit Saint dans les écrits du Nouveau Testament*, in *Credo in Spiritum Sanctum...* vol. 1, pp. 729-739, p. 734.

<sup>75</sup> J. BAUR, *La pneumatologia luterana del XX secolo*, in *Credo in Spiritum Sanctum...* vol. 1, pp. 681-685, p. 682. L'uso della parola "mediazione" è forse poco appropriato in questo contesto, però si capisce l'intenzione reale dell'affermazione: lo Spirito Santo si fa presente direttamente allo spirito umano.

<sup>76</sup> H. MÜHLEN, *L'evento di Cristo come atto dello Spirito Santo*, in *Mysterium Salutis*, a cura di J. FEINER - M. LÖHRER, vol. 6, Brescia 1980, pp. 645-684, p. 649. Non si tratta, quindi, di due mediazioni parallele: «Lo Spirito santo, in quanto è la "persona" divina a noi più "vicina", non può venir considerato come "mediatore" a Cristo in senso analogo come

La reazione della Chiesa davanti al diffondersi delle idee di Gioacchino da Fiore si esprimeva principalmente nell'affermazione dell'unità/unicità dell'agire di Dio trinitario *ad extra*. Così nel Concilio Lateranense IV<sup>77</sup> e negli scritti di san Tommaso d'Aquino<sup>78</sup>, seguendo la nota dottrina agostiniana, *inseparabilia sunt opera Trinitatis*. Con questa insistenza però sull'unicità dell'agire divino, veniva messo tra parentesi fino ad un certo punto ciò che è *proprio* delle persone trinitarie nell'agire divino. Si parla spesso durante il Medioevo dell'*appropriazione* di questo o quell'aspetto della vita della grazia ad una persona divina o ad un'altra<sup>79</sup>. Però per parlare dell'origine della creazione o degli effetti della grazia nei giustificati (la *gratia creata*) si fa riferimento sempre al "Dio Uno"<sup>80</sup>; inoltre, la presenza vivificante dello Spirito nel giusto viene identificata perlopiù con l'inabitazione della Trinità nell'anima, e si trascura un poco la priorità — biblicamente avallata — dello Spirito in questo processo<sup>81</sup>. Allo stesso tempo, gli autori ortodossi si lamentano di questa tendenza, pur legittima, che fa coincidere completamente l'opera

Cristo è mediatore al Padre; egli è invece la mediazione che media se stessa, che media tutto a tutto, ma che per sé non ha bisogno affatto di mediazione... Con lo Spirito santo noi non abbiamo un rapporto di riscontro, di fronte-a-fronte, perché egli è la stessa immediatezza (non mediata e se stessa intermediante) del nostro riscontro a Cristo... Noi siamo in rapporto con Cristo solamente per il tramite del suo Spirito, tanto che l'esperienza dello Spirito (cioè l'esperienza della mediazione che media se stessa) è, non formalmente ma materialmente, esperienza di Cristo» *ibid.*, pp. 647-649. «Nel conferimento della grazia... bisogna distinguere... una mediazione del nostro rapporto a Cristo (e per il Cristo al Padre): Cristo "intermedia" *se stesso* a noi come origine, scesa nel tempo, dello Spirito santo, proprio per mezzo di questo suo Spirito... e in questo modo egli pone la sua Chiesa di fronte a sé quale sposa. Ma anche lo Spirito di Gesù "intermedia" *se stesso* nell'attuarsi concreto e storico della "tradizione" di parola, ufficio e sacramento... In questo modo egli "intermedia" da una parte Cristo a noi, essendo numericamente identico appunto in Cristo e in noi; dall'altra parte "intermedia" noi a Cristo, essendo la stessa immediatezza del rapporto personale per cui la Chiesa sta di fronte a Cristo come sua sposa» *ibid.*, 681 s. Cfr. il mio studio, *La mediazione cristiana*, in Pontificia Università della Santa Croce, *Inaugurazione dell'Anno Accademico 1998-99*, Roma 1998, pp. 83-105.

<sup>77</sup> Cfr. DH 800 ss.

<sup>78</sup> Su questo, cfr. R. WIELOCKX, *Lo Spirito Santo nella Legge Nuova secondo san Tommaso*, in «Annales Theologici» 12 (1998) 35-59.

<sup>79</sup> Cfr. Y.M.-J. CONGAR, *Pneumatologie ou christomonisme, a.c.*, pp. 60 ss.

<sup>80</sup> Cfr. J. McINTYRE, *The Shape of Pneumatology. Studies in the doctrine of the Holy Spirit*, Edinburgh 1997, pp. 86-88.

<sup>81</sup> Cfr. Y.M.-J. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, vol. 2, pp. 94-105.

dello Spirito con quella di Cristo, e tendono ad insegnare un'economia più indipendente per lo Spirito Santo<sup>82</sup>, perché «secondo la concezione orientale la Trinità resta essenzialmente "aperta", aperta per rivelarsi nell'avvento dello Spirito»<sup>83</sup>. Qualcosa di simile si comprova negli scritti spirituali di alcuni autori orientali<sup>84</sup>.

Per il gioachimismo l'agire dello Spirito è (o meglio sarà) palese e pubblico: il suo protagonismo viene percepito apertamente. Qualsiasi riferimento al suo possibile carattere *nascosto* è da interpretarsi nel contesto di un silenzio che corrisponde *all'assenza reale* dello Spirito *prima* dell'avvento dell'età definitiva, come un'attesa apocalittica riempita esclusivamente dal protagonismo di Cristo tramite la pura istituzione ecclesiastica, però senza lo Spirito che la dovrebbe vivificare. Perché in realtà, l'apparente occultamento dello Spirito, a cui abbiamo fatto riferimento prima, non significa che Egli sia meno attivo in certe epoche della vita della Chiesa che in altre o che sia completamente assente; indica piuttosto che è *questo* il modo in cui lo Spirito agisce *sempre*.

### 5. Lo Spirito 'subordinato' al Verbo

In realtà la Chiesa nel tempo di Gioacchino da Fiore, insistendo sulla dottrina agostiniana *inseparabilia sunt opera Trinitatis*, non fece altro che ribadire quanto fatto in epoche anteriori, quando il "protagonismo" oggettivo dello Spirito veniva *distaccato* da quello di Cristo e *subordinato* ad esso, o forse reso completamente accessorio<sup>85</sup>.

In un primo periodo, i tentativi di dialogo del cristianesimo nascente con il pensiero greco produssero una comprensione dell'agire

<sup>82</sup> Cfr. ad esempio, V. LOSSKY, *La teologia mistica della chiesa d'Oriente: la visione di Dio*, Bologna 1967, p. 159.

<sup>83</sup> G. WAGNER, *Lo Spirito Santo come forza...*, a.c., p. 248.

<sup>84</sup> Ad esempio, su san Simone il Nuovo Teologo, Y.M.-J. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, vol. 1, Bologna 1981, pp. 109-120. Qualcosa di simile può trovarsi nel testo seguente di san Serafino di Sarov: «Il vero scopo della nostra vita cristiana è la conquista dello Spirito Santo. La preghiera, il digiuno, l'elemosina, la carità e le altre opere buone compiute nel nome di Cristo sono i mezzi per ottenere lo Spirito Santo» cit. da R. VON WALTER, *Le chrétien russe*, in «*Irénikon*» 6 (1929) 687-720, p. 713. Sulla pneumatologia orientale, cfr. L. BOUYER, *Il Consolatore. Spirito Santo e vita della grazia*, Roma 1983, *passim*.

<sup>85</sup> Sulla pneumatologia dei primi secoli, specie nel contesto dello gnosticismo e del neo-platonismo, cfr. ad esempio A. ORBE, *La teologia del Espíritu Santo*, Roma 1966.

dello Spirito simile e parallela a quella di Cristo<sup>86</sup>. Sant'Ireneo denomina il Figlio e lo Spirito "le mani del Padre"<sup>87</sup>. Alle volte, nel periodo sub-apostolico, lo Spirito viene semplicemente identificato con il Cristo<sup>88</sup>.

Col passare del tempo, però, la riflessione sulla cristologia e sulla pneumatologia propriamente dette comincia a consolidarsi in un dialogo più stretto con il pensiero stoico<sup>89</sup> e neo-platonico<sup>90</sup>. La presenza di un concetto gerarchico del divino, tipico di questo modo di pensare, portò all'affermazione della subordinazione del Figlio al Padre (perché "immagine" di Lui, perché generato da Lui), e poi, alla subordinazione dello Spirito al Figlio<sup>91</sup>. Il primo di questi errori si chiamò *arianesimo*, il secondo viene attribuito ai macedoniani e ai cosiddetti *pneumatomachoi*, per cui lo Spirito era considerato meramente come una forza, un potere impersonale che applica alle creature il potere di Dio, o che si confonde semplicemente con il *pneûma* umano. Per Plotino ad esempio la *psyché* — l'equivalente dello *pneûma* — è una terza ipostasi (dopo l'Uno e il *Lógos*) completamente immanente al mondo<sup>92</sup>. Si tratta in fondo di un miglioramen-

<sup>86</sup> Y.M.-J. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, vol. 1, Bologna 1981, pp. 89 ss.

<sup>87</sup> Cfr. ad esempio *Adversus Haereses* V, 6,1. Su questo testo, cfr. E. TESTA, *Le due mani di Dio: il Verbo e lo Spirito santo cause del progresso della immagine e somiglianza*, in *Credo in Spiritum Sanctum...* vol. 1, pp. 747-757. Sulla pneumatologia di Ireneo, cfr. H.J. JASCHKE, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie bei Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis*, München 1977.

<sup>88</sup> Ad esempio con sant'Ignazio d'Antiochia. Cfr. M. SIMONETTI, *Note di cristologia pneumatologica*, in «Augustinianum» 12 (1972) 201-232. Qualcosa di simile si trova nell'opera di G.W.H. LAMPE, *God as Spirit (The Bampton Lectures, 1976)*, Oxford 1977, posizione criticata da A. MAFFEIS, *Lo Spirito Santo nella recente letteratura teologica protestante*, in *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia — Teologia — Movimenti*, a cura di G. COLZANI, Padova 1997, pp. 92-154, specialmente nelle pp. 107-113.

<sup>89</sup> Cfr. G. VERBECKE, *L'Evolution de la Doctrine du Pneuma du Stoïcisme à saint Augustin*, Paris/Louvain 1945; L. BOUYER, *Il Consolatore...* o.c., pp. 28-35. Gli stoici considerarono il *pneuma* in maniera impersonale come una forza che penetra l'universo e lo tiene unito (cfr. G. WAGNER, *Lo Spirito Santo come forza...*, a.c., p. 246).

<sup>90</sup> Sul forte legame tra il pensiero stoico e quello neo-platonico, cfr. E. BEVAN, *Stoiciens et Sceptiques*, Paris 1927.

<sup>91</sup> Secondo Origene lo Spirito è «il più onorato di tutti gli esseri portati all'esistenza attraverso il Verbo e il primo di tutti gli esseri originati dal Padre attraverso Cristo» *In Iohannem* 2, 10, 75. Sulla pneumatologia di Origene, cfr. J.N.D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972, pp. 158-169.

<sup>92</sup> Cfr. PLOTINO, *Enn.* V, 1.

to solo quantitativo dei vecchi schemi pagani nei quali le diverse divinità si incaricavano, a seconda della loro dignità e sempre in un contesto competitivo e conflittuale, di coprire le diverse incombenze della vita umana e cosmica, fatta da materia, caducità e morte.

Atanasio, dopo aver smascherato e rifiutato le argomentazioni degli ariani, ed insegnato la piena "con-sostanzialità" del Verbo con il Padre (Nicea, 325), torna a fare la stessa cosa riguardante lo Spirito Santo nei decenni precedenti il Concilio di Costantinopoli (381) contro i macedoniani. In tutti e due i casi adopera un identico ragionamento. Nelle sue famose lettere a *Serapione* contro i "tropici", dimostra che se il Figlio deve essere denominato Dio a pieno titolo, perché soltanto un Dio in senso pieno è in grado di salvare l'essere che Lui ha creato dal nulla<sup>93</sup>, lo Spirito deve esserlo pure, giacché è Lui che "applica" o comunica questa salvezza agli uomini presi individualmente<sup>94</sup>. I macedoniani (e prima gli ariani), ispirati dallo schema platonico della graduale degradazione divina gerarchica atta a spiegare e risolvere l'opposizione inguaribile tra materia (mortale, caduca) e spirito (immortale, divino), pensavano che ciò che è immagine, ciò che è prodotto, ciò che è donato a partire da un altro, non può non essere inferiore all'originale, al produttore, al Donante, di cui è semplice emanazione<sup>95</sup>. In uno schema tale il Verbo sarebbe

<sup>93</sup> «Se il Verbo fosse una semplice creatura, la riparazione dell'umanità non sarebbe stato possibile» Sant'ATANASIO, *Orat. II contra Arianos*, 67: PG 26,289C. Questo è il testo chiave: «Se il Figlio fosse creatura, l'uomo sarebbe rimasto puramente mortale e non unito mai con Dio; perché una creatura non potrebbe mai aver unito le altre creature al Creatore se essa aveva bisogno di tale unione; ugualmente una parte della creazione non potrebbe salvare il resto, se avesse bisogno di salvezza» *ibid.*, 69: PG 26,293A. Cfr. L. BOUYER, *Il Consolatore... o.c.*, pp. 177-183.

<sup>94</sup> «Per mezzo dello Spirito noi tutti siamo detti partecipi di Dio... Se lo Spirito Santo fosse una creatura, l'essere in lui non ci porterebbe nessuna partecipazione a Dio; saremmo semplicemente uniti a una creatura ed estranei alla natura divina... Se divinizza, non vi può essere alcun dubbio che la sua natura sia quella di Dio» Sant'ATANASIO, *Epistula I ad Serapionem* 24, 1-3. «Il Figlio essendo creatore come il Padre non è creatura; e poiché tutto è stato fatto per mezzo di lui, egli non fa parte delle cose create. È chiaro allora che neppure lo Spirito è creatura... ma sta dalla parte di chi crea. Infatti il Padre crea ogni cosa mediante il Verbo, nello Spirito; poiché dove è il Verbo ivi pure è lo Spirito, e le cose create mediante il Verbo hanno la saldezza dell'essere dallo Spirito, il quale è dal Verbo» Sant'ATANASIO, *Epistula III ad Serapionem* 4, 5.

<sup>95</sup> Così san Basilio contro gli *pneumatomachoi*: *De Spirito Sancto*, 24, 56. Gli ariani Ezio ed Eunomio considerano lo Spirito come la più nobile delle creature, prodotta dal Fi-

subordinato a Dio, e qualsiasi altra figura divina — ad esempio, lo Spirito — subordinata al Verbo. Tali divinità inferiori compiono quindi un ruolo di *mediazione necessaria* tra la Suprema Divinità e il mondo materiale, perché la Divinità suprema possa incidere sulla realtà materiale e plasmarla, facendola diventare *cósmos*, “ordine”. Quindi l’esistenza e l’agire del *Lógos* (o del *Demiurgo* o di qualsiasi divinità intermedia) esprimono allo stesso tempo: 1) la propria inferiorità dinanzi alla Divinità Suprema, 2) la superiorità di questa Divinità sull’universo materiale, e il suo isolamento da esso, e 3) l’inerente e inguaribile caducità del mondo materiale.

La comprensione cristiana, malgrado le apparenti somiglianze, è profondamente diversa da quella rappresentata dalle cosmogonie platoniche e neo-platoniche. Dal punto di vista dell’uomo e del creato, l’esistenza e l’agire del *Lógos*/Figlio esprime l’indistruttibile trascendenza sul creato del Padre, appunto perché Egli “rimane” consustanziale al Padre *pur* facendosi “carne”, cioè, associandosi incondizionatamente allo stato mortale e caduco dell’uomo e del cosmo. Similmente l’agire dello Spirito Santo esprime sia la trascendenza della Divinità sull’universo, sia la sua presenza immediata (l’immanenza) ad esso, sia l’intima vivificabilità della materia creata “dal nulla”, la quale diventerà con la risurrezione “della carne”, in virtù dello stesso Spirito, spirituale, gloriosa, eterna come la carne di Cristo.

Tuttavia, non si tratta di una questione che rimane esclusivamente al livello della Trinità “economica”, ovvero ciò che riguarda la creazione e la salvezza, perché il Verbo non è stato generato e lo Spirito non procede *solo in funzione* del cosmo. Dal punto di vista della stessa vita trinitaria, della Trinità “immanente”, c’è ancora da dire. È lo Spirito Santo — proprio nella sua esistenza di Dono ipostatico che si occulta donandosi — Colui che esprime la perfetta uguaglianza tra il Padre e il Figlio nel loro mutuo e perfetto amore. La dottrina cristiana non si limita ad offrire una mera comprensione cosmologica ed “economica” della divinità, condizionata cioè solo dalle relazioni gerarchiche che intercorrono tra Dio e il mondo creato, ma dà una visione nettamente teocentrica, centrata cioè su Dio stesso come principio e fine. In essa la natura della relazione tra il

glio per ordine del Padre, sorgente di illuminazione e di santificazione (cfr. EUNOMIO, *Apol.* 25; 28; san BASILIO, *De Spiritu Sancto* 2, 23).

Padre e il Figlio (cosiddetta “consustanziale”) non viene condizionata da un *tertium quid* fuori della divinità (ad esempio il cosmo creato)<sup>96</sup>, ma piuttosto da un'altra persona divina, che, essendo l'Amore stesso che si dona senza riserve, non può non esprimere al contempo la consustanzialità del Figlio con il Padre, e la loro conseguente uguaglianza.

L'insistenza continua sulla completa non-creaturalità dello Spirito — al centro delle controversie pneumatologiche orientali del IV secolo — fa riferimento anche ad un'altra comprensione erronea del Dio Trino e dell'uomo, più vicina alle origini cristiane: quella gnostica<sup>97</sup>. Per lo gnosticismo, il *pnêuma* si situa tra la Divinità, il mondo della luce (*pléroma*, o pienezza divina eterna), e l'individuo. Questi si trova nell'attuale momento storico in uno stato di alienazione o non-salvezza temporanea dovuto ad una caduta cosmica nella materia. In realtà lo “spirito umano” o *psyché* sarebbe un frammento dello “Spirito” divino, una sorte di *deus in nobis*, un “dio” che agisce in alcuni uomini, i cosiddetti “pneumatici”. Poi, secondo gli gnostici, il Verbo, incarnandosi di nascosto, metterebbe a disposizione dei *pneumatici* delle rivelazioni esoteriche che rendono loro possibile trovare di nuovo il cammino del ritorno al *pléroma* perduto. In concreto, essi oppongono la conoscenza (*gnosis*) ottenuta tramite questa rivelazione, condizione naturale e originaria di coloro che possiedono lo Spirito (i *pneumatici*), e la fede (*pistis*) riservata alla classe inferiore dei discepoli, e indegna dei primi. Per i primi la rivelazione risveglia una conoscenza già posseduta però offuscata o dimenticata; per i secondi la rivelazione sarebbe un vero e proprio dono di Dio.

In realtà però la rivelazione cristiana resa presente ed operativa nel credente mediante la fede contiene molto di più che “informazioni” impersonali, da comunicare ad alcuni iniziati; la rivelazione è qualcosa di personale, o meglio di “interpersonale”, avviata dalla donazione divina e che suscita la fede, cioè l'accoglienza umana di

<sup>96</sup> Era questa la vera posizione degli ariani. Secondo Alessandro di Alessandria gli ariani tenevano quanto segue: «Egli (il Figlio) è stato creato per noi, perché Dio ci potesse creare servendosi di lui come di uno strumento; ed egli non sarebbe venuto all'esistenza se Dio non avesse voluto creare noi» *Ep. "Cum Unum"*, in SOCRATES, *Historia ecclesiastica* I, 6 (ed. HUSSEY, vol. 1, 16, 9-12), cit. da A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa I/1: dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Brescia 1982, p. 475.

<sup>97</sup> Cfr. ad esempio C.H. DODD, *L'interpretazione del quarto vangelo... o.c.*, pp. 132-145.

tale dono. La natura della "fede", in quanto accoglienza personale del Dio che si rivela, viene determinata strettamente quindi dalla categoria della "rivelazione"<sup>98</sup>, la quale non si esaurisce in una mera "comunicazione" o "informazione" divina, raggiungibile dall'uomo, al limite, con le proprie forze. Si tratta piuttosto di una conoscenza nuova, viva e vivificante, offerta da Dio e accolta come  *dono*  celeste. Per questo la Chiesa di fronte allo gnosticismo insistette sulla piena divinità dello Spirito e il carattere creato dello spirito umano. È lo  *Spirito*  che «scruta le profondità di Dio» (1 Cor 2,10), e se anche lo spirito umano può farlo, sarà sempre e solo in virtù dello Spirito che si fa presente come dono. Se nello gnosticismo è presente e dominante la categoria dell' *unione con Dio*  (perché lo spirito umano appartiene al  *pléroma*  divino), manca tuttavia completamente quella della modalità in cui si svolge tale unione: la  *donazione* . Parlando della pneumatologia di san Giovanni nel contesto dello gnosticismo incipiente, dice Mühlen che «in Giovanni il  *Pneûma*  inviato dal Padre e dal Figlio è non solo — conforme alla ribadita tendenza antignostica del suo pensiero — lo Spirito di verità e di conoscenza, ma altresì è perciò stesso, e nella misura più profonda, lo  *Spirito di auto-donazione* , lo Spirito d'amore»<sup>99</sup>. Detto brevemente, lo gnosticismo, confondendo lo Spirito divino con lo spirito umano, insiste certamente sul concetto di unione con Dio, ma esclude la categoria di donazione, di grazia, di amore.

Appunto per questo, il carattere perlopiù  *nascosto*  dell'agire dello Spirito che fa nascere la fede cristiana come "miracolo" della grazia, non corrisponde per niente, come pensava il pensiero gnostico e in fondo pure quello neo-platonico, ad un  *contenuto tematico*  nascosto perché riservato a pochi, i pneumatici, ma al fatto che tale fede si fa presente ed operativa soltanto in colui che apre il cuore umilmente ad un dono totalmente immeritato. È esattamente questa l'opera di "convincimento" eseguita dallo Spirito, Dono increato, fonte di ogni dono<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> Cfr. lo studio di G. COLOMBO,  *La teologia prima e dopo il Concilio Vaticano II* , in «Seminarium» 43 (1991) 227-244.

<sup>99</sup> H. MÜHLEN,  *Esperienza sociale dello Spirito come risposta ad una teologia unilaterale* , in  *La riscoperta dello Spirito...* , pp. 287-308, p. 303.

<sup>100</sup> Lo Spirito Santo come Dono e fonte di ogni elargizione di dono è centrale nell'enciclica di GIOVANNI PAOLO II,  *Dominum et vivificantem*  (1986).

6. *Lo Spirito Santo, Dono ipostatico che esprime definitivamente nel cristiano la realtà paterno-filiale di Dio*

Dopo queste brevi riflessioni storiche penso che si possa capire meglio perché l'agire dello Spirito Santo, pur essendo assolutamente imprescindibile in ogni momento della vita cristiana ed in tutte le sue tappe, si esprime e si sperimenta normalmente come qualcosa di nascosto, di umile, di silenzioso, di difficilmente oggettivabile, di "kenótico". Quando il cristiano viene "divinizzato" dallo Spirito, quando partecipa alla figliolanza del Figlio Eterno del Padre, potendo in un certo qual modo stare "a quattr'occhi" di fronte alla Divinità, quando viene reso capace di pregare con la piena fiducia dei figli, lo stesso Spirito che lo divinizza fa risuonare nel suo cuore di creatura e di peccatore che la *parità/unione* con Dio si svolge sempre e rigorosamente *nella modalità di dono*, un dono che deriva da e riflette quell'infinito e trasparente dialogo e donazione che costituisce la relazione paterno-filiale in Dio<sup>101</sup>.

Si può dire quindi che lo Spirito Santo agisce in un modo nascosto ed occulto nell'uomo *in quanto* rende operante e presente in lui una partecipazione creata e donata della vita trinitaria, che non è altro che la figliolanza divina. Il Padre sempre dona tutto al Figlio, e il Figlio, ricevendo, glorifica in tutto il Padre. Questa mutua ed eterna donazione paterno-filiale, senza riserve, costituisce sia l'agire proprio dello Spirito, che, al contempo, il suo Essere pienamente divino.

Nel caso ipotetico in cui il Padre si fosse riservato qualcosa per se stesso, cioè che *non* avesse dato *tutto* al Figlio, rimanendone superiore — come pensavano gli ariani —, il Figlio sarebbe costretto a non glorificare in tutto al Padre, caso mai ad ubbidirgli come un mero subordinato. In questo caso l'Amore paterno-filiale risultante sarebbe pure esso "riservato". Inoltre quell'amore che il Padre

<sup>101</sup> Così la nota conclusione dell'opera di Mühlen: «L'anonimità, l'innominatezza dello Spirito Santo è altresì la sua peculiarità più personale: di lui possiamo parlare solo parlando del Padre e del Figlio, onde possiamo trarre finalmente questa conclusione provvisoria: l'esperienza dello Spirito è, con pari originarietà, l'esperienza del noi duale divino [del Padre e del Figlio] e l'esperienza della sua inessione storica nel noi plurale dei discepoli. In quanto il noi duale divino ci si è rivelato nel modo della Croce come autodonazione totale, come autosuperamento, l'esperienza dello Spirito è sempre, al tempo stesso, *l'esperienza di quella donazione e di quel superamento compiuti in noi*, e lo è nella duplice-unica direzione: attraverso il Cristo verso il Padre e verso gli altri uomini» *a.c.*, p. 302. Corsivo nostro.

avrebbe "sottratto" dal Figlio potrebbe ipoteticamente indirizzarsi ad un altro "progetto" che non fosse la generazione del Figlio (per gli ariani la "formazione" o *poiésis* del mondo). In una tale relazione lo "Spirito", che in linea di massima dovrebbe esprimere l'Amore totale tra il Padre e il Figlio, rappresenterebbe piuttosto la riservatezza del Padre nei confronti del Figlio, e al contempo svolgerebbe un protagonismo proprio riguardante altri possibili "progetti" divini indipendenti della generazione del Figlio, ad esempio, la creazione.

Ciò che abbiamo appena descritto corrisponde certamente ad un'ipotesi non verificata e non verificabile, appunto quella ariana nei suoi tratti fondamentali. Però tale riflessione ipotetica lascia intravedere che la consustanzialità del Padre e del Figlio, nella loro perfetta donazione mutua, non solo implica e richiede la "co-divinità" dello Spirito, ma anche che l'agire dello Spirito all'interno della Trinità, precisamente in quanto esprime la *totalità* della donazione mutua del Padre e del Figlio, esclude ogni protagonismo "proprio" *al di fuori* dell'Amore mutuo che unisce e distingue il Padre e il Figlio.

Questo "non-protagonismo" dello Spirito Santo (o meglio, il suo protagonismo totale indirizzato esclusivamente a far conoscere il Padre e il Figlio nel mistero del loro reciproco amore) fa presente nella vita del singolo cristiano e della Chiesa che il Padre non ha nessun "progetto" alternativo che non sia quello di donarsi totalmente al Figlio, e che il Figlio non fa altro che glorificare il Padre.

(1) Lo Spirito quindi diventa Colui che esprime e spiega compiutamente e continuamente nella vita del figlio di Dio sia la totalità della donazione del Padre al Figlio, che la totalità della glorificazione che Questi fa del Padre; Egli è infatti il «testimone diretto del loro amore» nelle parole di Giovanni Paolo II <sup>102</sup>. Nella forza dello Spirito che stabilisce e vivifica il legame paterno-filiale tra il cristiano e il Padre, l'uomo si rende consapevole sia del *Padre* di cui è figlio amato e da cui ha ricevuto tutto gratuitamente <sup>103</sup>, sia del *Figlio* con

<sup>102</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dominum et vivificantem* (1986), n. 34. E nelle parole di Guglielmo di St Thierry: «L'uomo si trova preso, in qualche maniera, in questo abbraccio, a questo bacio del Padre e del Figlio che è lo Spirito Santo; egli si vede unito a Dio per la medesima carità che fa l'unità del Padre e del Figlio» *Speculum fidei*: PL 180, 394 b.

<sup>103</sup> San Tommaso afferma che lo Spirito si fa presente *ex affectu filialis amoris* (*Ad Rom.*, ed. Marietti, n. 645; cfr. *idem*, *Ad Gal.*, nn. 210 ss.).

cui e (soprattutto) per cui è diventato figlio del Padre e di cui è fratello, sia della Chiesa da cui e in cui vive la sua figliolanza e la sua fratellanza soprannaturali.

(2) Allora, se il Padre non ha nessun altro "progetto" se non quello di amare totalmente il Figlio, che cosa si può dire della creazione e specialmente dell'uomo fatto ad immagine di Dio e destinato alla comunione eterna con la Trinità? Che lo Spirito divino, nello stesso tempo in cui fa partecipare il cristiano alla vita paterno-filiale di Dio, gli dimostra che questa sua condizione di creatura amata e di figlio di Dio è da una parte (detto al negativo) completamente gratuita e contingente, e dall'altra (detto al positivo) *puro dono* indirizzato solo a manifestare e ad intensificare (se questo fosse possibile) l'amore totale ed eterno del Padre al Figlio e la glorificazione incessante del Padre compiuta dal Figlio, dalla cui Figliolanza fondante dipende perpetuamente ogni filiazione creata. E questo perché, appunto, nello Spirito il Padre ama *solo* il Figlio, e qualsiasi altra cosa *nel* Figlio e *per mezzo* del Figlio.

È così si può e si deve affermare che il carattere perlopiù nascosto dell'agire dello Spirito Santo, il "grande Sconosciuto" della vita del cristiano e del mondo, deriva non solo da una possibile misconoscenza dello Spirito o trascuratezza nella pneumatologia, ma *da ciò che Egli è* nei confronti degli uomini (cioè nell'economia della salvezza cristiana), e pure nella vita della santissima Trinità.

Avendo visto che lo Spirito Santo fa presente la vita divina nel cristiano e nella Chiesa nel contesto o modalità di *donazione*, possiamo ora volgere la nostra attenzione al ruolo specifico che Egli compie all'interno della vita escatologica del cristiano, cioè nella speranza.

### III. Lo Spirito Santo e la speranza escatologica

Nella riflessione teologica sull'escatologia cristiana, sul futuro dell'uomo e del mondo, si trova una difficoltà del tutto particolare. Una difficoltà, direi, che sembra banale, è questa: il futuro non è ancora arrivato. Nell'escatologia si vuole riflettere su qualcosa che non ha un'esistenza piena e definitiva, si tratta dell'oggetto della promessa divina. Certamente, a partire dalla risurrezione di Cristo, l'*éschaton* è già presente ed attuante nell'ora della Chiesa e del singolo cristiano; la visione cristiana ha sempre avuto coscienza di questa fe-

conda tensione tra il *già* e il *non-ancora*. Non si potrebbe neppure impostare la possibilità di un futuro compimento se non fosse così. Però il problema rimane: come si può riflettere intorno ad una realtà non esistente in pienezza? Con quali categorie si fa? Le affermazioni “escatologiche” adoperate nell’ora della Chiesa hanno qualcosa a che vedere con la realtà finale?<sup>104</sup>

Il pensiero greco classico ha risolto questa difficoltà nel modo più semplice, postulando una presenza simmetrica, intorno al momento presente, di passato e di futuro: ciò che viene denominato “futuro” sarebbe una semplice replica del passato, non ancora arrivato in scena<sup>105</sup>. Questo accade perché in fondo non ci sarà niente di nuovo nel futuro. La dottrina cristiana, invece, guarda al futuro sotto la spinta della misteriosità della promessa divina ancora da rivelare: il futuro dell’uomo e del cosmo non si sono verificati ancora, ma sono presenti in qualche modo *in Dio stesso*, ed attendono la loro definitiva rivelazione e realizzazione nell’uomo e nel creato. Tuttavia, questo processo di graduale ed escatologica realizzazione non è qualcosa di automatico; in tutte le sue tappe tale processo richiede e suscita la risposta dell’uomo e del creato. Infatti sono inseparabili *in re* la promessa divina, che consiste nel dono della vita divina all’uomo, e la risposta umana che costruisce la città futura. In altre parole il mistero di Dio richiama il mistero dell’uomo e la sua libera risposta.

È su questo intreccio tra l’agire divino escatologico e risposta o accoglienza umana del dono divino che si deve cifrare ogni discorso sull’escatologia. È per questo che l’agire dello Spirito Santo e la sua “spiegazione” del mistero di Cristo nel più intimo dell’uomo, è così cruciale per apprezzare l’escatologia cristiana in tutta la sua profondità.

### 1. Due modi di impostare l’escatologia cristiana e la speranza

Si possono verificare storicamente due tendenze sostanzialmente opposte di impostare il discorso sul *significato escatologico*

<sup>104</sup> Sulla questione, cfr. l’ormai classico (anche se non del tutto soddisfacente) studio di K. RAHNER, *Principi teologici dell’ermeneutica di asserzioni escatologiche*, in *Saggi sui sacramenti e sull’escatologia*, Roma 1965, pp. 399-440.

<sup>105</sup> Cfr. M. ELIADE, *L’eterno ritorno*, Milano 1975; J.L. ILLANES, *La historia entre el nihilismo y la afirmación del sentido*, in «Anuario filosófico» 27 (1993) 95-111.

della vita cristiana, ciascuno dei quali si associa necessariamente ad un modo specifico di concepire sia la speranza cristiana, che l'agire dello Spirito Santo.

Da una parte si dà la tendenza ad identificare l'escatologia con l'apocalittica, con il messianismo in senso radicale, mettendo in evidenza la discontinuità dell'aldilà con l'aldiquà. Si tratta di una comprensione dell'*éschaton* che punta fermamente e acutamente lo sguardo verso il Messia glorioso, assente però venturo, accompagnata dalla certezza assoluta di un giudizio finale universale ed inappellabile, e la conseguente e definitiva separazione tra giusti ed empìi. È la posizione tipificata da una serie di opere chiamate "apocalittiche" o "pseudoepigrafiche", scritte in un contesto principalmente giudaico in un periodo che va dal 200 a.C. a 200 d.C., ed anche, fino ad un certo punto, da alcuni elementi del cristianesimo paolino e sinottico<sup>106</sup>. Essa viene caratterizzata, nel contesto del profetismo carismatico, dall'esperienza dell'attesa ardente ed esaltata dell'intervento imminente di Dio, coincidente con la fine della storia e con il ritorno del Messia glorioso (la *Parusía*)<sup>107</sup>. Diversi autori moderni della corrente della cosiddetta "escatologia conseguente" considerano che tutta la dottrina cristiana e la Chiesa stessa si sono sviluppate e consolidate a partire da questa primitiva visione, condivisa non solo dai primi cristiani ma pure da Gesù stesso<sup>108</sup>. Con una frase ormai diventata classica, uno di questi autori, l'esegeta luterano Ernst Käsemann, disse che «l'apocalittica è la madre della teologia cristiana»<sup>109</sup>.

<sup>106</sup> Per una breve introduzione a questa letteratura, cfr. U. VANNI, *Apocalittica come teologia*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 1, Torino 1977, pp. 388-401.

<sup>107</sup> Cfr. H. SCHLIER, *Il tema centrale della prima epistola ai Corinti*, in *Il tempo della Chiesa: saggi esegetici*, Bologna 1981<sup>4</sup>, pp. 236-254.

<sup>108</sup> Cfr. specialmente J. WEISS, *La predicazione di Gesù sul Regno di Dio*, Napoli 1993, A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Brescia 1986 (orig. 1906); e nella scuola biblica postbulmanniana, cfr. G. BORNKAMM, *Die Verzögerung der Parusie*, in AA.VV., *Im memoriam E. Lohmeyer*, Stuttgart 1951, pp. 116-126; W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums.*, Göttingen 1959<sup>2</sup>; E. KÄSEMANN, *Ufficio e comunità nel Nuovo Testamento*, in *Saggi esegetici*, Casale Monferrato 1985, pp. 3-29; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1960<sup>3</sup>.

<sup>109</sup> E. KÄSEMANN, *Sul tema dell'apocalittica cristiana primitiva*, in *Saggi esegetici*, Casale Monferrato 1985, pp. 106-132, qui, p. 132.

Dalla parte opposta, il discorso escatologico tende a soffermarsi piuttosto *sull'esperienza umana dell'ultimo*, del perfetto, del compiuto, nel contesto del non-ultimo, dell'imperfetto, del incompiuto. Le espressioni più conosciute di questa tendenza riscontrate nei tempi moderni sono quelle della cosiddetta "escatologia realizzata" di C.H. Dodd<sup>110</sup>, secondo cui l'*éschaton* è già accaduto in pieno con la vita di Gesù, e l'"escatologia esistenziale" di Rudolf Bultmann ed altri<sup>111</sup>. Secondo questa visione, l'attesa "fine del mondo", evento che dovrebbe coincidere con la gloriosa e pubblica *Parusía* del Signore risorto, con la risurrezione dei morti e con il giudizio generale, appartiene all'ambito delle rappresentazioni simboliche e deve essere demitizzato, ovvero eliminato, dalla cosmovisione cristiana. In poche parole, secondo questi autori, l'escatologia cristiana si esprime nella densità e nell'immediatezza del momento presente di fronte alla trascendenza di Dio.

Ci sono dei testi biblici — nell'Antico Testamento ma soprattutto nel Nuovo — che danno preferenza ora all'una ora all'altra impostazione. Comunque è vero che spesso corrisponde alle impostazioni *extra-bibliche* — filosofiche o teologiche — la determinazione della scelta dei testi adoperati per sostenere l'una o l'altra posizione particolare, quella del puro futurismo apocalittico, o quella del puro presentismo esistenziale<sup>112</sup>.

Per quanto riguarda il *contenuto e la dinamica* della speranza cristiana, la prima posizione tende ad indirizzarla, in favore di *un unico soggetto collettivo*, verso *la pura promessa di una giustizia futura e definitiva*. Essa punta all'eliminazione radicale e definitiva delle alienazioni ora sperimentate nel mondo dai credenti, e tende a motivare una comprensione utopica, drammatica e politicizzata della storia umana. L'altra posizione invece identifica la speranza con *la fiducia individuale nel Dio che ci salva*, evitando cioè un esplicito contenuto tematico<sup>113</sup>; si tratta di una speranza tuttavia compatibile con

<sup>110</sup> Cfr. ad esempio C.H. DODD, *L'interpretazione del quarto Vangelo*, Brescia 1974.

<sup>111</sup> Cfr. specialmente R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia: il manifesto della demitizzazione*, Brescia 1990. Sull'escatologia di Bultmann, cfr. R. GABAS, *Escatologia protestante en la actualidad*, Vitoria 1964, pp. 185-229.

<sup>112</sup> Sulla questione, cfr. G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Leumann (Torino) 1993, pp. 81-110.

<sup>113</sup> Cfr. ad esempio lo studio di R. BULTMANN - K.H. RENGSTORF, *ἐλπίς*, in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», a cura di G. KITTEL - G. FRIEDRICH, t. 3, Brescia 1967,

un'apertura radicale ed ottimista verso un mondo in cui si verifica l'agire costante, anche se a-tematico, dello Spirito divino.

In poche parole, la speranza si indirizza o verso un futuro pre-determinato, o ad un presente indeterminato. È interessante aggiungere, però, che, in tutti e due i casi, la "speranza" tende ad "identificarsi" con la fede, e in realtà con la fiducia; nel *primo* perché il contenuto del futuro è stato *già* stabilito per *l'intero* popolo della promessa: la fede nella parola di Dio coincide sostanzialmente con la certezza nello stabilimento di una definitiva giustizia futura; nel *secondo*, perché tanto la fede quanto la speranza incidono direttamente sullo stesso momento presente, in cui si verifica l'aperto e misericordioso agire salvifico di Dio sull'individuo nell'"ora" del mondo.

## 2. Due modi di impostare l'agire escatologico dello Spirito Santo

Allora, quale comprensione implicano le due visioni escatologiche appena abbozzate, quella "apocalittica" e quella "esistenzialista", dell'agire dello Spirito divino, come Colui che spinge e fonda la speranza cristiana? La visione apocalittica, logicamente, tende a spostare l'agire dello Spirito esclusivamente verso i tempi finali del futuro compimento escatologico, di una "terza età", o, caso mai, riservarlo agli interventi puntuali, di tipo profetico-carismatico eccezionale (cfr. *Gl* 3,1-3). Il giudaismo rabbinico infatti sostiene, generalmente, che la presenza e l'agire dello Spirito è stata spenta a partire della scomparsa del ultimo profeta, e non si aspetta il suo ritorno fino alla venuta definitiva del Messia glorioso<sup>114</sup>. La comprensione "esistenzialista" dell'escatologia cristiana invece vede l'agire dello

col. 507-552. Nell'Antico Testamento, secondo questo articolo, «scompare la distinzione fra la speranza e la fiducia» (*ibid.*, col. 520). Cfr. pure *ibid.*, col. 531. «Quando viene meno la speranza che poggia sui dati concreti e disponibili (si sta parlando dell'escatologia apocalittica), subentra l'abbandono fiducioso nelle promesse di Dio... La ἐλπίς costituisce, insieme con la πίστις, l'essenza stessa del cristiano... La ἐλπίς non è rivolta all'attuazione di un ideale che l'uomo stesso proietta nel futuro, bensì è la fiducia in Dio che, prescindendo affatto dal mondo e dal io umano, persevera nell'attesa del bene promesso da Dio...» (*ibid.*, col. 542, 544 s.). Si tratta di una lettura decisamente luterana dei testi biblici.

<sup>114</sup> Cfr. F.-X. DURRWELL, *o.c.*, pp. 38-39, nt. 59; H. MÜHLEN, *L'evento di Cristo come atto dello Spirito Santo*, in *Mysterium Salutis*, a cura di J. FEINER - M. LÖHRER, vol. 6, Brescia 1980, pp. 645-684, p. 667; F. HAHN, *Come è inteso lo Spirito Santo nella Bibbia. Funzione soteriologica e "personalità" dello Spirito Santo*, in *La riscoperta dello Spirito...*, pp. 151-168, p. 154.

Spirito divino concentrato sul momento presente. Con essa ogni possibile presenza speciale dello Spirito *nel futuro* verrebbe sostituita — tendenzialmente — dalla percezione soggettivistico-gnostica dello stesso spirito umano nel momento presente.

Queste due impostazioni o tendenze — anche se non vengono generalmente descritte nel modo nitido e un poco semplicistico da noi esposto — sono chiaramente contrapposte. Forse la chiave per risolvere la contrapposizione ed offrirne l'alternativa sta nel determinare meglio la vera portata e la dinamica propria della *speranza cristiana* in quanto registro umano critico e vivente dell'escatologica cristiana, spinta dallo Spirito. Il fatto è che la riflessione teologica, pur mantenendo la continuità che esiste tra la fede e la speranza, ha fatto sempre una netta distinzione tra queste due virtù "teologali". E lo ha fatto perché (contro la comprensione esistenzialista o presentista) la speranza punta verso un vero e proprio *futuro nuovo per l'umanità*, un futuro metastorico non solo non ancora *svelato* ma neppure ancora *avvenuto*; ed anche (contro la visione apocalittica) perché la futura salvezza del singolo fedele non è contenuta "inevitabilmente" nella fede/speranza della comunità dei credenti. Detto diversamente, la realizzazione dell'*éschaton*, e con esso il superamento effettivo e definitivo della tensione escatologica presente nella vita cristiana e espressa nella vita di speranza, dipende sia da un dono divino nuovo avviato già a partire dal battesimo, però ancora non verificato in pienezza, sia dalla libera risposta dell'uomo alla gratuita offerta di comunione con la Trinità.

Allora, come si può superare questo disagio presente nel cuore stesso del discorso escatologico cristiano e nella comprensione della speranza cristiana?

### 3. La speranza e la grazia

San Tommaso<sup>115</sup>, sulla scia del pensiero aristotelico, affermò che la passione della speranza viene suscitata nell'uomo del *bonum*

<sup>115</sup> Sulla comprensione di san Tommaso della speranza, cfr. P. LAIN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid 1956; P. DELHAYE - J. BOULANGE, *Espérance et vie chrétienne*, Tournai 1958; C.A. BERNARD, *Théologie de l'Espérance selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1961; B. de MARGERIE, *Biens temporels et espérance d'Eternité*, in *Mélanges anthropologiques: à la lumière de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1993, pp. 179-215.

*futurum arduum possibile*<sup>116</sup>. Il *bonum futurum* (il bene assente però in qualche maniera percepito) da solo suscita semplicemente il desiderio, o l'*affectum*. La passione della speranza non coincide quindi con quella del puro desiderio, perché essa corrisponde ad un desiderio suscitato da un bene *arduo*, ovvero difficile da conseguire, però *reso possibile* o fattibile con il superamento dell'inerzia e l'investimento dello sforzo. Allo stesso tempo, secondo l'Aquinate, il desiderio arduo di raggiungere un futuro migliore può diventare possibile non solo tramite l'impegno e lo sforzo personale, ma anche tramite l'assistenza di un'altra persona<sup>117</sup>. È soltanto in questo contesto che la speranza per un cristiano può diventare *virtù*<sup>118</sup>. Si tratta infatti di una virtù *teologale* in quanto si spera dal Dio-Amore il dono e la grazia di partecipare alla vita divina (la comunione con la Trinità), qualcosa cioè totalmente al di sopra delle forze o delle possibilità umane. E non solo: si spera *soltanto* dal Dio-Amore, perché nessun altro è in grado di donarsi in maniera così radicalmente gratuita e riempire il cuore umano con la pienezza di amore che anela. Se non esistesse un Dio tale o se questi non si fosse rivelato come un Dio che ama gratuitamente, offrendosi nel dono della vita eterna all'uomo, creatura e peccatore, la speranza non si reggerebbe più *come virtù*; sarebbe, nel migliore dei casi, un desiderio vano, come l'*elpís* greco, sorgente di disagi e delusioni. E così l'amore e la fede (appunto in un Dio che si è rivelato come Colui che ci ama fedelmente) diventano *le condizioni di possibilità* della speranza. Si può dire quindi, con Charles Péguy, che la speranza sia come la "piccola sorellina" tra le due sorelle grandi, che sono la fede e la carità<sup>119</sup>.

In sintesi, la speranza cristiana diventa possibile ed efficace nella vita dell'uomo esclusivamente in seguito ad una *promessa di grazia che tocca nel più profondo il cuore umano*<sup>120</sup>, ad una prospettiva cer-

<sup>116</sup> Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40.

<sup>117</sup> Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 7.

<sup>118</sup> Cfr. *S.Th.* II-II, qq. 17, 18.

<sup>119</sup> Cfr. C.-P. PEGUY, *Il portico del mistero della seconda virtù*, Milano 1978.

<sup>120</sup> Il filosofo G. Marcel nella sua ricca riflessione sulla virtù della speranza lo fa vedere chiaramente. «Nella radice della speranza, c'è qualcosa che ci è letteralmente offerta» (*Homo Viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'Espérance: Valeur et immortalité*, Paris 1944, p. 80). Essa scaturisce come risposta «alle iniziative di cui il centro si trova fuori dalla nostra portata, lì dove i valori sono grazie» (*ibid.*, pp. 80-81). Cfr. il mio studio *La metafisica de la esperanza y del deseo en Gabriel Marcel*, in «Anuario Filosófico» 22 (1989) 55-92.

ta di un netto e gratuito miglioramento nel futuro, non deducibile né dal passato né dal presente<sup>121</sup>.

È nel contesto della speranza escatologica dove si inserisce di nuovo il discorso sull'agire e la presenza dello Spirito Santo.

#### 4. La presenza escatologica dello Spirito Santo nella vita cristiana

Il teologo ortodosso John Zizioulas<sup>122</sup> osserva che mentre in Occidente l'agire escatologico dello Spirito viene percepito nella vita cristiana e impostato teologicamente innanzitutto come una *forza* o potenza che trascina, forse impersonalmente, in Oriente esso è considerato soprattutto nel contesto dell'esperienza della *comunione* con Dio e tra gli uomini. Si tratta di due impostazioni ampiamente attestate e giustificate a partire dalla Scrittura e dalla teologia, e senza dubbio compatibili tra di loro<sup>123</sup>. La prima, però, tende ad esprimere meglio un concetto *dinamico ed impersonale* dell'agire dello Spirito divino<sup>124</sup>, considerato come proseguimento storico e missionario dell'opera di Cristo, capo della Chiesa<sup>125</sup>; la seconda rispecchia di più una visione *statica e personale* (o inter-personale) della

<sup>121</sup> Nella quasi totalità della filosofia greca, la speranza è una categoria di interesse secondario, problematica nella sua impostazione, deludente nei suoi risultati, appunto perché il futuro non contiene niente di nuovo di fronte al passato. Cfr. R. BULTMANN, *Il concetto greco di speranza*, in *ἐλπίς, a.c.*, col. 507-516; P. LAIN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid 1956, pp. 26-33.

<sup>122</sup> Cfr. J.D. ZIZIOULAS, *Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie*, in AA.VV., *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à J.-J. von Allmen*, Genève 1982, pp. 141-154 e pure i commenti di I. DE LA POTTERIE, *L'Esprit Saint et l'Église dans le Nouveau Testament*, in *Credo in Spiritum Sanctum...*, vol. 2, pp. 791-808. Cfr. anche lo studio di J.D. ZIZIOULAS, *Christologie, Pneumatologie et Institutions ecclésiastiques. Un point de vue orthodoxe*, in *Les Églises après Vatican II: dynamisme et perspective: actes du colloque international de Bologne*, a cura di G. ALBERIGO, Paris 1981, pp. 131-148.

<sup>123</sup> Cfr. specialmente I. DE LA POTTERIE, *a.c.*, pp. 794-803.

<sup>124</sup> Cfr. specialmente F.-X. DURRWELL, *L'Esprit Saint du Dieu*, Paris 1982, pp. 19-22. Le Guillou spiega che la presenza dei miracoli nei Sinottici lo indica; infatti, lo Spirito Santo è «la potenza e la forza di Dio creatore che dà la vita» (*a.c.*, p. 737). I miracoli, infatti, sono come delle perforazioni nel tempo presente del ritorno escatologico del Risorto glorioso. Lo Spirito è presente pure nel potere con cui Gesù esorcizza i demoni (cfr. J.D.G. DUNN, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Teachings of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, London 1975, p. 43 ss.).

<sup>125</sup> Si tratta di una posizione molto abituale nella pneumatologia protestante, pure quella moderna, in cui si fa un paragone tra l'agire dello Spirito e i "campi di forza", descritti dalla fisica, avviati per la liberazione umana: cfr. A. MAFFEIS, *Lo Spirito Santo nella recente letteratura teologica protestante*, in *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia — Teo-*

Sua presenza <sup>126</sup> in quanto realizzatore primordiale dell'avvenimento di Cristo nella storia, e quindi dell'edificazione della comunità della Chiesa.

La prima esprime la tensione escatologica della vita cristiana in modo temporale e storico, ovvero tra il passato, il presente e il futuro della *historia salutis*, all'interno di un processo avviato però non del tutto compiuto, e si associa agevolmente al "non-ancora" di indole apocalittica caratteristico degli scritti di Paolo e Luca. La seconda invece esprime la tensione "escatologica" tra la creatura non-redenta e il Dio trascendente, in modo piuttosto sovratemporale o metastorico <sup>127</sup>, puntando preferentemente al "già" presentista di Giovanni.

Infatti per il pensiero orientale, lo Spirito è Colui che compie e perfeziona il creato *superando* la storia e il tempo, e non tanto, come in Occidente, *portando* la storia e il tempo *a compimento* <sup>128</sup>. Zizioulas spiega due aspetti tipicamente orientali della appena descritta tensione escatologica stabilita dallo Spirito divino nella vita cristiana. *Primo*, mentre il Figlio *diviene* "storia" incarnandosi, lo Spirito fa l'opposto, in quanto libera il Figlio e l'economia della salvezza dalla schiavitù della storia, e questo perché «lo Spirito è al di là della storia, e quando agisce nella storia lo fa per introdurre in essa l'ultimo giorno, l'*éschaton*» <sup>129</sup>; è Lui che «realizza gli *éschata*, gli ultimi giorni nella storia» <sup>130</sup>. E *secondo*, lo Spirito è Colui che fa che Cristo non rimanga solo e "uno", ma che diventi "molti" nella comunione ecclesiale. «La pneumatologia», conclude, «apporta alla cristologia

*logia* — *Movimenti*, a cura di G. COLZANI, Padova 1997, pp. 92-154, *passim*, e p. 147; e pure O.A. DILSCHNEIDER, *Geist als Vollender des Glaubens*, Gütersloh 1978, pp. 65; W. PANENBERG, *Teologia Sistemica*, vol. 1, o.c., pp. 430-432; M. WELKER, *Lo Spirito di Dio: teologia dello Spirito Santo*, Brescia 1995, pp. 276 ss.

<sup>126</sup> Cfr. J.D. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Genève 1981.

<sup>127</sup> Cfr. J.D. ZIZIOULAS, *The teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in historical and ecumenical perspective*, in *Credo in Spiritum Sanctum...* vol. 1, pp. 29-54, specialmente p. 40.

<sup>128</sup> Cfr. G. WAGNER, *Lo Spirito Santo come forza...*, a.c., pp. 242 s.; J. ZIZIOULAS, *Christologie, Pneumatologie et Institutions ecclésiales*, a.c.; V. LOSSKY, *La teologia mistica della chiesa d'Oriente: la visione di Dio*, Bologna 1967, pp. 158 ss.

<sup>129</sup> J.D. ZIZIOULAS, *Christologie...* o.c., p. 137.

<sup>130</sup> J.D. ZIZIOULAS, *Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie*, in AA.VV., *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à J.-J. von Allmen*, Genève 1982, pp. 141-154, p. 144.

questa dimensione di comunione (κοινωνία)»<sup>131</sup>. Superamento della storia, quindi, e stabilimento della comunione; dal peccato alla grazia... ecco l'opera dello Spirito secondo il pensiero orientale.

Si tratta senz'altro di due comprensioni o aspetti del medesimo agire dello Spirito. L'una, l'occidentale per capirci, si sofferma sull'esperienza dello Spirito *nella sfera del creato*, percepita cioè a partire dal suo dinamismo "mondano", dai suoi effetti esterni, particolarmente la vita, le opere e le parole di Cristo, trasmesse dalla Chiesa; questa impostazione valorizza fortemente la storia, lo sviluppo, il tempo, la Chiesa in pellegrinaggio come altrettanti portatori dello Spirito. L'altra, l'orientale, fa riferimento allo Spirito proprio *nella sfera del divino*, percepito misticamente, il che mette in risalto innanzitutto la santità della Chiesa, cioè la sua originaria divinità ed eternità<sup>132</sup>. Si capisce ora perché la prima sarà descritta in termini più dinamici ed impersonali, come *forza*; e la seconda in maniera piuttosto statica (o "estatica") e personale, come *comunione*.

Si potrebbe chiedere allora: non esiste nella visione orientale della rivelazione e della salvezza operate da Cristo il pericolo di sottovalutare il creato, l'umano e la storia, insistendo invece sull'incontro personale ed estatico con lo Spirito? O al contrario, non è possibile che la visione più occidentale tenda a funzionalizzare il momento pneumatologico in chiave cristologica<sup>133</sup>, spersonalizzando lo Spirito divino nella vita cristiana? O forse meglio: è possibile superare la tensione esistente tra le due visioni?

Tale tensione si trova presente, senz'altro, anche se non troppo problematizzata, negli scritti del Nuovo Testamento. In essi, in effetti, si comprova la transizione da una considerazione che considera lo Spirito come una forza impersonale trascinate (Luca/Atti) a quella che lo considera come un Qualcuno che agisce personalmente (Giovanni)<sup>134</sup>. Lo stesso Zizioulas, riflettendo sullo sviluppo patristico

<sup>131</sup> J.D. ZIZIOULAS, *Christologie... o.c.*, p. 138.

<sup>132</sup> «La santità della Chiesa diventa primordiale... La Chiesa è santa. In questo contesto, chiamare la Chiesa al pentimento è impensabile» (J. ZIZIOULAS, *Implications ecclésiologiques... a.c.*, p. 144).

<sup>133</sup> Cfr. J. BAUR, *La pneumatologia luterana del XX secolo*, in *Credo in Spiritum Sanctum...* vol. 1, pp. 681-685.

<sup>134</sup> J. LE GUILLOU, *Le développement de la doctrine sur l'Esprit Saint dans les écrits du Nouveau Testament, a.c.*, p. 738; Y.M.-J. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo, o.c.*, vol. 1, pp.

della pneumatologia, tenta di superare il disagio affermando che lo Spirito *diventa una forza* concreta nella vita del cristiano e nella sfera del creato, appunto perché Egli non è una mera sorgente (*pégé*) divina che non può non produrre il divino, ma una persona, e quindi una *causa personale (aitia)*<sup>135</sup>. L'universo, la vita umana e la divinizzazione non “sorgono”, per così dire, “naturalmente” a partire da una sostanza impersonale (l’emanazione), ma vengono all’esistenza a partire da Qualcuno “liberamente” (la creazione). «Lo Spirito quindi non è una mera potenza derivante dalla sostanza divina; egli è un’altra identità accanto al Padre, prodotto dall’amore e dalla libertà, e non da una necessità sostanziale»<sup>136</sup>.

Si tratta di una *forza* che proviene da una *Persona-Dono*, la Quale si sperimenta come forza impersonale appunto *perché* si occulta in quanto persona che si dona, rendendo presenti ed attuali — come abbiamo visto prima — soltanto *la Persona del Figlio e quella del Padre* nella loro mutua donazione totale. La sua opera nel cristiano, sempre nel contesto della creaturalità e del peccato, consiste nel “convincere il mondo quanto alla grazia”<sup>137</sup>.

### 5. Lo Spirito, «la causa e la forza della speranza»<sup>138</sup>

Torniamo adesso alla questione dell’agire specifico dello Spirito Santo nella realizzazione dell’*éschaton* cristiano. Cristo, la sua opera e il suo insegnamento costituiscono certamente il contenuto della promessa divina fatta agli uomini<sup>139</sup>. Però è lo Spirito, lo Spirito di Cristo, che la porta a compimento<sup>140</sup>. In effetti Colui che rende possibile che il cristiano faccia un atto di speranza, ovvero un at-

57 s.; F.K. MAYR, *L’unilateralità della dottrina tradizionale su Dio. Note sul rapporto fra antropologia e pneumatologia*, in *La riscoperta dello Spirito...*, pp. 269-285, p. 271.

<sup>135</sup> J.D. ZIZIOULAS, *The teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in historical and ecumenical perspective*, in *Credo in Spiritum Sanctum...* vol. 1, pp. 29-54, specialmente pp. 35-37, 42.

<sup>136</sup> *Ibid.*, pp. 42 s.

<sup>137</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dominum et vivificantem*, nn. 11-14; 27 ss.

<sup>138</sup> J. GIBLET, *a.c.*, p. 899.

<sup>139</sup> Nel Nuovo Testamento, il contenuto della promessa senz’altro è la missione storica di Gesù salvatore; è in Lui che tutte le promesse di Dio abbiano ricevuto il loro sì. Cfr. E. HOFFMANN, “Promessa” (ἐπαγγελίαι), in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, *Dizionario dei Concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1991<sup>4</sup>, pp. 1440-45.

<sup>140</sup> Cfr. F.-X. DURRWELL, *L’Esprit Saint du Dieu*, Paris 1982, p. 39.

to di accoglienza della promessa divina della vita eterna che si realizzerà in pienezza in futuro, è lo Spirito divino. E questo, appunto, non in quanto al *contenuto tematico* di questa speranza, al suo oggetto, fatto palese nella vita, nell'opera, nella parole, insomma nella promessa fatta da Gesù Cristo (*l'essere con Cristo* di san Paolo, *la vita eterna* per Giovanni), ma piuttosto in quanto alla *modalità* della sua realizzazione concreta, cioè in quanto elargizione amorosa della grazia.

Lo Spirito Santo non *describe* o rivela al cristiano ciò che sarà la vita futura; questo viene presentato, con una ricca anche se insufficiente raccolta di immagini, dalle parole e dalle opere di Cristo e trasmessa nella Scrittura e dalla Chiesa. La teologia, la riflessione sul contenuto della fede, è sempre e intrinsecamente cristologica<sup>141</sup>. Però lo Spirito fa presente questa realtà come dono. San Paolo parla ai Corinzi di «quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo» (1 Cor 2,9; cfr. Is 64,3)<sup>142</sup>. Queste parole non devono essere per il credente occasione di annebbiamento, di sconcerto o di scoraggiamento, appunto perché nello Spirito che le “spiega”, che le “fa presente” al cristiano, esse diventano piuttosto sorgente di luce e di gioia indicibile, “parole di vita eterna”, in quanto che, come aggiunge l'Apostolo, «a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito» (1 Cor 2,10)<sup>143</sup>.

È lo Spirito Santo infatti che vivifica la promessa divina definitivamente e la fa presente al cristiano, non aggiungendo niente di

<sup>141</sup> Cfr. note 23-24, sopra.

<sup>142</sup> «Sta scritto infatti: “Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano”. Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato» (1 Cor 2,9-12).

<sup>143</sup> Parlando dello spostamento nell'interpretazione della letteratura apocalittica da quella sapienziale a quella pneumatologica (dei libri apocalittici canonici, specie l'Apocalisse di Giovanni), afferma Vanni: «C'è una novità rilevante proprio a livello applicativo, quando l'apocalittica interpreta la storia alla luce del contenuto religioso maturato prima. Il passaggio dal simbolo che condensa il messaggio religioso alla realtà storica viene sempre fatto dal discernimento sapienziale *ma è proposta dallo Spirito stesso* di Dio che parla alle chiese e anima la comunità liturgica (cfr. Ap 2,7 ecc.; 22,17)» U. VANNI, *Apocalittica come teologia, a.c.*, p. 398. Corsivo nostro.

nuovo ad essa dal punto di vista tematico, ma rendendo presente, credibile, "sperabile" e amabile, la promessa di Dio *secondo la modalità di donazione*, in modo tale che il cristiano possa raggiungerne una certezza sufficiente.

E lo fa suscitando nel cuore del cristiano un *affectus*, un senso profondo — quasi infantile — della possibilità di apertura alla donazione gratuita, alla grazia, e quindi della liberazione del figlio dalla schiavitù, dalla ristrettezza e dal peccato<sup>144</sup>. Lo Spirito contagia in lui qualcosa del proprio «*élan de tendresse*»<sup>145</sup>, di quell'entusiasmo paterno-filiale che costituisce tutto il suo essere, in quanto Dono ipostatico che esaurisce il suo "protagonismo" divino esprimendo l'amore del Padre che dona tutto senza riserve al Figlio, e l'amore del Figlio che obbedisce e glorifica il Padre in tutto, soprattutto sulla Croce. La liturgia romana pasquale parla del *gustus spei*,<sup>146</sup> frutto della grazia. Infatti, secondo san Paolo, la ragione per cui «la speranza non delude» [malgrado le tribolazioni] sta nel fatto che «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (*Rm* 5,5).

Secondo von Balthasar il «Dio-Spirito è colui, in virtù del quale "vediamo Dio", in quanto otteniamo un'esperienza interiore di ciò che è l'essenza di Dio quale amore»<sup>147</sup>. Per Le Guillou, «la persona dello Spirito non può manifestarsi se non nella testimonianza dell'amore che Cristo ci dona sulla croce»<sup>148</sup>. E Durrwell: «la potenza dello Spirito si esercita amando, nell'umiltà»<sup>149</sup>. J. Ratzinger, in un suo commento su diversi brani del *De Trinitate* di sant'Agostino, afferma che «la sintesi essenziale e fondamentale di quanto lo Spirito Santo è ed opera, è, in definitiva, non "conoscenza", bensì "amore"»<sup>150</sup>. Non si tratta di un agire che l'uomo sperimenta in modo temporaneo o fuggevole, come un accesso inaspettato o travolgente: lo Spirito rivela Dio come amore nella continuità, nella fedeltà; inol-

<sup>144</sup> San Tommaso parla della presenza dello Spirito Santo come un *indicium sanctificationis* (*S.Th.* I, q. 43, a. 7, c; ad 4).

<sup>145</sup> M.-J. LE GUILLOU, *Le développement... a.c.*, p. 731.

<sup>146</sup> *Ad Officium lectionis temporis paschalis, Hymnum in feriis post octavam Paschae.*

<sup>147</sup> H. URS VON BALTHASAR, *Lo Sconosciuto al di là del Verbo, a.c.*, p. 97.

<sup>148</sup> M.-J. LE GUILLOU, *Le développement... a.c.*, p. 729.

<sup>149</sup> F.-X. DURRWELL, *L'Esprit Saint du Dieu*, Paris 1982, p. 172.

<sup>150</sup> J. RATZINGER, *Lo Spirito Santo come "communio". Sul rapporto fra pneumatologia e spiritualità in Agostino*, in *La riscoperta dello Spirito...*, pp. 251-267, p. 256.

tre, Egli punta sempre verso l'eternità, la permanenza, nella quale soltanto troverà espressione l'amore vero. Sarebbe sbagliato quindi tentar di individuare l'agire dello Spirito innanzitutto nell'imprevedibile e nello spettacolare, perché la sua opera, secondo Agostino, è sempre quella di «creare dimora», di suscitare l'«amore che unifica nel dimorare», occultandosi, non parlando in nome proprio, non creando mai delle divisioni, ma piuttosto ricordando e unendo<sup>151</sup>.

Quando lo Spirito fa risuonare nel cuore del cristiano "Abbà, Padre", non lo fa come se si trattasse di uno svelamento gnostico di ciò che l'uomo *già era* per natura, figlio di Dio, fratello di Cristo, suscitando in lui forse un senso di sterile autocompiacimento. Lo fa secondo la modalità di una figliolanza *adottiva*, ovvero, per l'uomo diventato figlio per grazia e ricevente l'eredità dei figli, *nella modalità di dono infinito del Padre*. Lo fa come Colui che esprime ipostaticamente all'interno della Trinità la traboccante e totale donazione mutua paterno-filiale che costituisce la vita trinitaria<sup>152</sup>. *Il suo "protagonismo" sta precisamente nel far presente al credente la pienezza della relazione Padre-Figlio, la quale viene percepita dal credente come presenza ineffabile della vita divina nella modalità perpetua di donazione*. Si tratta paradossalmente di un fortissimo "protagonismo" che, però, si nasconde generalmente quanto alla persona dello Spirito Santo, perché Egli è Colui che si dona fino al punto di non volersi far vedere: "fa vedere" solo Cristo, e si insinua nel cuore umano con l'infinita delicatezza dell'Amore divino<sup>153</sup>, facendosi palese soltanto in colui che è riconoscente del dono.

<sup>151</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 257-261.

<sup>152</sup> Nelle parole dell'ortodosso Bulgàkov «lo Spirito annuncia non ciò che è suo, ma il Figlio del Padre. Egli è l'ambiente trasparente, impercettibile nella sua trasparenza. Non esiste per sé, perché è tutto negli altri, nel Padre e nel Figlio; e il suo essere proprio è come un non-essere. Ma in questo annientamento sacrificale si compiono la beatitudine dell'amore, l'auto-consolazione del Consolatore, la gioia di sé, la bellezza, l'auto-dilezione, l'apice dell'amore. Così nell'amore che è la santissima Trinità, la Terza ipostasi è l'Amore stesso, che realizza in sé, ipostaticamente, tutta la pienezza dell'amore» S. BULGÀKOV, *Il Paraclito*, Bologna 1987<sup>2</sup>, p. 145.

<sup>153</sup> «Se la pienezza della vita divina in Cristo è determinata dalla misura della natura divina, la misura della ricettività dello Spirito Santo è determinata proprio dal grado di questa ricettività: la libertà umana interviene quale elemento primordiale di questa ricettività. La grazia non fa violenza alla libertà: la convince tuttavia e la sottomette... la correlazione tra la grazia e la libertà della creatura (è) la caratteristica dell'azione della terza ipostasi in *kénosis* nel mondo», S. BULGÀKOV, *o.c.*, p. 404 s.

### 7. *Lo Spirito divino pegno della vita eterna di fronte allo spirito umano*

Il teologo ortodosso Staniloae afferma che lo Spirito Santo è Colui che dà al cristiano la «sensazione di Dio». Introducendo l'energia divina nella profondità della creatura, le offre «una sensibilità per Dio, per la presenza e l'azione divine nella vita umana e nel mondo» che consente all'anima «di percepire Dio *al di là di tutto*»<sup>154</sup>. La teologia occidentale (e soprattutto la filosofia che ne è derivata), con la sua tendenza a personalizzare e funzionalizzare lo Spirito, ha pagato un caro prezzo per aver voluto associare troppo strettamente la forza o “sensazione” di Dio attraverso lo Spirito *con* l'amore creato, con la “grazia creata”, con lo stesso spirito umano, con le forze vitali del mondo<sup>155</sup>. Questa tendenza fu evitata sostanzialmente in Oriente<sup>156</sup>, tra l'altro con la dottrina palamita delle “energie divine”<sup>157</sup>. Agostino già aveva detto che “il *nostro* Spirito non è il nostro *spirito*”. Malgrado la strettissima *unione* con la divinità stabilita dall'agire dello Spirito divino nel più profondo dello spirito umano, Egli fa presente la vita divina sempre *in modalità di dono*, suscitando nel credente l'*humilitas caritatis*, che esprime la sua completa alterità o trascendenza ontologica rispetto allo spirito creato. «Spiritus ergo et Dei est qui dedit, et noster qui accipimus... Sed

<sup>154</sup> D. STANILOAE, *Lo Spirito Santo nella teologia e nella vita della chiesa ortodossa*, Roma 1988, pp. 69 ss. Per quanto riguarda la nozione delle energie divine, Staniloae si appoggia su Gregorio Palamas.

<sup>155</sup> Secondo Mühlen, lo Spirito di Gesù «si lascia anche *sensibilmente sperimentare* nelle opere dello Spirito (la così detta grazia “creata”) da lui stesso operate. Con ciò egli a noi si offre in una sperimentabilità sensibile e in qualche modo *contenutistica*... egli si rivela sempre solo *agli* uomini e *negli* uomini fondamentalmente soggetti al peccato, tanto che la sua sperimentabilità è sempre velata dallo stato di peccato possibile o reale dei portatori dello Spirito...» *Esperienza sociale, a.c.*, p. 307.

<sup>156</sup> Si deve aggiungere che diversi autori ortodossi hanno notato una certa presenza di motivi hegeliani nella pneumatologia di Bulgàkov; cfr. B. PETRÀ, *Lo Spirito Santo nella recente letteratura ortodossa*, in *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia — Teologia — Movimenti*, a cura di G. COLZANI, Padova 1997, pp. 155-237. T. SPIDLIK, *Lo Spirito nell'antropologia della chiesa orientale*, in *Credo in Spiritum Sanctum...* vol. 1, pp. 409-421 nota che la tentazione di confondere lo Spirito divino con quello umano c'era pure nella teologia ortodossa.

<sup>157</sup> Cfr. L. BOUYER, *Il Consolatore... o.c.*, pp. 325-331; J. LISON, *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris 1994.

aliud est quod accepimus ut essemus, aliud quod accepimus ut sancti essemus», diceva Agostino<sup>158</sup>. Forse si può pensare che la possibilità di una tale confusione tra Spirito divino e spirito umano in base all'intimità del suo agire sullo spirito umano fu il prezzo che *lo stesso Spirito* volle pagare per poter "convincerci quanto alla grazia".

Riassumendo possiamo dire che lo Spirito Santo è Colui che spinge e porta avanti sia l'uomo che tutto il creato verso il loro compimento escatologico, in quanto loro "Signore e vivificatore", specie nel suscitare nel cuore umano quella traboccante consapevolezza di essere figli di Dio in Cristo per la grazia. C'è un futuro diverso dal passato e migliore di esso — c'è speranza quindi — semplicemente perché c'è la grazia, un amore divino più grande di noi stessi, ed è lo Spirito divino che ce ne convince. Questo suo agire realizza l'oggettivo e futuro compimento escatologico del mondo, e, donandosi, lo rende già in qualche modo presente in quanto suscita nel cuore credente la serena e gioiosa attesa della futura patria: *lo Spirito produce la speranza* nel cristiano. E siccome lo Spirito che grida "Abbá, Padre" nel cuore umano è *lo stesso* per *tutti* i credenti (cfr. *1 Cor* 12), saranno lo Spirito ma anche la Chiesa (la Sposa) che chiameranno insieme e con sempre maggiore insistenza: "Vieni Signore Gesù" (cfr. *Ap* 22,17).

Alla fine, nella visione, quando il cristiano percepirà per sempre la gloria divina, si può pensare che allora egli potrà contemplare la realtà personale della Terza Persona della Trinità e non soltanto la sua forza che trascina verso Cristo e il Padre, perché, come suggerisce Durrwell, «lo Spirito è l'umiltà di Dio *allo stesso tempo* che la sua gloria»<sup>159</sup>. Nelle parole di Bulgàkov, «la *kénosi* dello Spirito avrà termine quando "Dio, tutto in tutti" ci rivela la sua pazienza»<sup>160</sup>. San Niccolò di Flüe esprime la stessa intuizione quando prega «che lo Spirito Santo sia la vostra ultima ricompensa»<sup>161</sup>. Finiamo con un testo di Louis Bouyer che conclude la sua opera sul Paraclito:

<sup>158</sup> Sant'AGOSTINO, *De Trinitate* V, 14, 15. Cfr. J. RATZINGER, *Lo Spirito Santo come "communio"...* a.c., pp. 260 ss.

<sup>159</sup> F.-X. DURRWELL, *L'Esprit Saint du Dieu*, Paris 1982, p. 171. Corsivo nostro. Sull'identificazione tra Spirito Santo e "gloria" nella Scrittura, cfr. *ibid.*, pp. 22-24. Cfr. pure J. GIBLET, *Pneumatologie et Eschatologie*, in *Credo in Spiritum Sanctum...*, vol. 2, pp. 895-901, pp. 899-900.

<sup>160</sup> S. BULGÀKOV, *o.c.*, p. 488.

<sup>161</sup> Cit. da C. JOURNET, *Saint Nicolas de Fleu*, Paris 1947, p. 84.

«Quanto più i contemplativi, gli amici di Dio, hanno potuto personalmente sperimentare “quant'è buono il Signore”, tanto più hanno affermato senz'ombra alcuna di compromesso che colui che essi hanno conosciuto resterà non conosciuto fino al giorno definitivo, fino al giorno della Parusia, nel quale finalmente conosceremo come siamo stati conosciuti fin dall'eternità. Ma è anche vero, come doveva dire san Gregorio di Nissa, che mai noi saremo capaci di assorbire, di interiorizzare completamente questa conoscenza: è essa, al contrario, che ci assorbirà, che attraverso superamenti senza fine ci immergerà in un abisso di luce, del quale solo allora e sempre di più conosceremo fino a che punto sia insondabile»<sup>162</sup>.

Pontificia Università della Santa Croce  
Piazza Sant'Apollinare, 49  
00186 Roma

<sup>162</sup> L. BOUYER, *Il Consolatore... o.c.*, pp. 464 s.

Pagina bianca

# LA MISSIONE DELLO «SPIRITO DI VERITÀ» NEL VANGELO DI GIOVANNI

Bernardo ESTRADA

---

**Sommario.** I. *La verità nel quarto vangelo.* II. *La presenza dello Spirito in Giovanni.* 1. Lo Spirito di verità, frutto dell'amore. 2. Le missioni del Figlio e dello Spirito. III. *La rivelazione.*

---

Alle soglie del terzo millennio si sperimenta più vivamente la necessità di rendere attuale Cristo nella vita del cristiano, di fare di ognuno di noi un «contemporaneo di Cristo», per dirla con Kierkegaard. E «quell'attualizzazione si realizza nello Spirito»<sup>1</sup>, tenendo conto del fatto che è lo Spirito ad animare la comunità, ed ognuno dei suoi membri. Lo Spirito infatti opera in tutti i credenti, nella comunità, nella totalità della Chiesa<sup>2</sup>. Esso opera sempre in maniera specifica, ma sempre in funzione dell'unità. Lo Spirito Santo muove la Chiesa intera a «superare la dimenticanza dello Spirito a acquisire una nuova esperienza dello Spirito»<sup>3</sup>.

Non c'è bisogno di sottolineare il ruolo dello Spirito Santo nei vangeli, e in maniera particolare in quello di Giovanni. Le parole di Gesù nel quarto vangelo contengono una pregnante presenza del Paraclito. Vorrei ribadire quella presenza in rapporto alla verità,

<sup>1</sup> Cf I. DE LA POTTERIE, *Gesù e lo Spirito secondo il Vangelo di Giovanni* in *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1986, 289.

<sup>2</sup> Cf R. SCHNACKENBURG, *La comunità giovannea e la sua esperienza dello Spirito in Il vangelo di Giovanni IV*, Paideia, Brescia 1987, 64.

<sup>3</sup> R. SCHNACKENBURG, *Giovanni IV*, 71.

trattenendomi specialmente sui tre brani dove viene stabilito un diretto collegamento Spirito-verità, senza però trascurare i passi paralleli che possono arricchire il presente studio.

## I. La verità nel quarto vangelo

I lavori del Prof. I. de la Potterie sulla verità in Giovanni sono ormai un guadagno acquisito e un punto di partenza per chi vuole inoltrarsi nel mondo del vangelo e delle lettere giovanee<sup>4</sup>. Lo stesso autore<sup>5</sup> ha classificato come segue le accezioni secondo cui il termine verità è usato al giorno di oggi:

a) la verità come autenticità, nella quale spiccano la condotta e il comportamento individuali; si tratta dell'adesione soggettiva dello spirito personale alla verità, che viene considerata in prospettiva esistenzialista;

b) la verità come volontà di vincere, di raggiungere il potere; come qualcosa che si riesce a ottenere;

c) la verità positiva, specie quella scientifica e tecnologica, la cui esigenza di verificabilità la colloca fuori dal trascendente.

Di fronte a quelle e ad altre accezioni si osserva come la verità cristiana non si limita, almeno in un primo momento, alla considerazione ontologica dell'essere assoluto di Dio stesso ma della sua parola, della rivelazione divina comunicataci in Gesù-Cristo che diventa per noi norma di vita e fonte di santificazione<sup>6</sup>. Ireneo, sulla scia di Paolo, intendeva la verità come vangelo, come dottrina del Figlio di Dio; da lì è partito un filo che giunge fino ai nostri tempi, in cui il Concilio Vaticano II parla della verità come manifestazione di Dio nella storia, culminata in Cristo, suo Figlio. Il vangelo è dunque *fons omnis et salutaris veritatis*<sup>7</sup>.

Questa realtà si fa ancora più palese nel vangelo di Giovanni,

<sup>4</sup> Cf I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, I: Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité; II: Le croyant et la vérité*, Analecta Biblica 73-74, Biblical Institute Press, Roma 1977.

<sup>5</sup> Cf I. DE LA POTTERIE, *Verità biblica e verità cristiana* in *Studi di cristologia giovannea*, 13-27.

<sup>6</sup> Cf I. DE LA POTTERIE, *Verità biblica*, 20.

<sup>7</sup> H. DENZINGER, A. SCHÖNMEYER, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Barcelona 1976, 1501 (783).

che presenta delle caratteristiche particolari in confronto con i sinottici. Nei tre primi vangeli Gesù appare come il Messia-Figlio di Dio che predica e annuncia il regno e compie miracoli. Tutto è indirizzato verso la sua passione e morte, verso il momento della croce che dà adito alla glorificazione nella risurrezione. In Giovanni invece la figura di Gesù-Cristo è quasi glorificata in terra<sup>8</sup>; nel vangelo si ribadisce di continuo il fatto che il Signore è venuto dal cielo, procede dal Padre. Per dirla con Wikenhauser, «il quarto evangelista insegna che i fatti escatologici sono presenti, mentre i sinottici insegnano che sono futuri»<sup>9</sup>. Se d'altro canto i sinottici sono dei testi costruiti a base di piccole unità letterarie, eccettuato il racconto della passione e morte, c'è per contrasto in Giovanni un'unità tematica dove le narrazioni sono unite ai discorsi, dove la trama si sviluppa intorno al dramma che culmina nella condanna finale di Gesù<sup>10</sup>.

Ma forse quello che più spicca in Giovanni è il modo in cui Gesù parla di se stesso; «Io sono»<sup>11</sup>; «chi crede in me ha la vita eterna»<sup>12</sup>; «il Padre mi ha inviato»<sup>13</sup>. Il messaggio di Gesù è apertamente cristologico. Egli annuncia se stesso come «via, verità e vita»<sup>14</sup>, come il «pane di vita»<sup>15</sup>, come il «Figlio di Dio»<sup>16</sup>. Certamente quando Gesù chiama se stesso verità si colloca nella tradizione biblica in cui la verità è un messaggio di salvezza<sup>17</sup>. Egli è verità in quanto comunica a noi la pienezza della rivelazione. La predicazione di Gesù nella tradizione sinottica è invece incentrata sul «regno di Dio», espressione che si trova raramente, e anche allora poco enfa-

<sup>8</sup> «Stando alle intenzioni dell'evangelista è il Gesù terreno che parla, anche se sempre con la coscienza di un'imminente "elevazione" già congiunta con la croce, o più precisamente nella piena coscienza della sua origine divina». R. SCHNACKENGURG, *Il vangelo di Giovanni I*, 1973, 27.

<sup>9</sup> A. WIKENHAUSER, *L'Evangelo secondo Giovanni*, Morcelliana, Brescia 1959, 366.

<sup>10</sup> Cf G. DAUTZENBERG, *La storia di Gesù nell'evangelo di Giovanni* in J. SCHREINER, G. DAUTZENBERG (eds.), *Forma ed esigenze del Nuovo Testamento*, Paoline, Bari 1973, 373s.

<sup>11</sup> *Gv* 18,5; cf 4,26; 6,20.35.

<sup>12</sup> *Gv* 3,36; cf 5,24; 6,40.

<sup>13</sup> *Gv* 5,37; 6,44; 8,16.18; 12,49;14,26; 20,21.

<sup>14</sup> *Gv* 14,6.

<sup>15</sup> *Gv* 6,47.

<sup>16</sup> *Gv* 10,36; 19,7.

<sup>17</sup> I. DE LA POTTERIE, *Verità biblica*, 23. «Nel dualismo ellenistico la parola è usata per designare l'eterno, il divino inteso come sola effettiva realtà, di cui l'uomo entra a far parte solo nell'estasi o nella rivelazione». A. WIKENHAUSER, *L'Evangelo secondo Giovanni*, 246.

tizzata, in Giovanni<sup>18</sup>; in effetti, la nozione di regno di Dio, che ha «un'importanza primaria nell'escatologia dei sinottici, occupa invece in Giovanni un posto secondario»<sup>19</sup>. La missione di Gesù va accompagnata dalla rivelazione del mistero di Dio, Padre Figlio e Spirito. Non poche volte si ribadisce che il Signore vuol consegnare la sua vita come un atto libero e consapevole della sua volontà<sup>20</sup>. Nel momento della passione la figura del Messia-Figlio di Dio si erge al di sopra delle folle che vogliono consegnarlo al potere romano, per far vedere loro che non avrebbero nessun potere su di Lui se Lui stesso non permettesse di farlo<sup>21</sup>.

Se si pensa a come possa essere capita la verità giovannea nell'esegesi, la si potrebbe comprendere:

a) come vera conoscenza di Dio<sup>22</sup>; per Dodd si tratterebbe della realtà eterna in quanto essa è rivelata agli uomini<sup>23</sup>, mentre per Bultmann sarebbe la realtà stessa di Dio che si rivela<sup>24</sup>, all'interno del dualismo ellenistico-gnostico; in questo caso la verità appare come potenza che salva e dona la vita<sup>25</sup>;

b) come *'emet* ebraica: conformità fra la parola e l'agire; fedeltà che ispira fiducia<sup>26</sup>; alla luce dell'Antico Testamento essa vorrebbe anche dire azione buona e retta<sup>27</sup>; in questa linea si rapporta il concetto a Qumrân, le cui accezioni trovano non pochi punti di contatto e anche di divergenza con quelli della Bibbia ebraica<sup>28</sup>;

<sup>18</sup> In senso stretto il suo contesto è soltanto quello del battesimo: cf *Gv* 3,3.5. Con Pilato invece parla del «mio regno» Cf *Gv* 18,36.

<sup>19</sup> A. WIKENHAUSER, *L'Evangelo secondo Giovanni*, 367.

<sup>20</sup> «Per questo il Padre mi ama: perché io offro la mia vita, per poi riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie, ma la offro da me stesso, poiché ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo» *Gv* 10,17s.

<sup>21</sup> Cf *Gv* 19,11.

<sup>22</sup> Cf F. LÜCKE, *Commentar über das Evangelium des Johannes*, Weber, Bonn<sup>3</sup>1840, 347.

<sup>23</sup> Cf C.H. DODD, *The Interpretation of the Four Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 1968, 177.

<sup>24</sup> Cf R. BULTMANN, ἀλήθεια, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I, 233-251; da ora in poi ThWNT; cf *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1940<sup>10</sup>, 140.

<sup>25</sup> Cf R. BULTMANN, ἀλήθεια, 240s.

<sup>26</sup> Cf T. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes*, Brockhaus, Wuppertal 1983, 6 (Ristampa dell'ed. di Deichert, Leipzig 1908).

<sup>27</sup> Cf H. HÜBNER, ἀλήθεια, ἀληθής, ἀληθινός, ἀληθῶς in H. BALZ, G. SCHNEIDER (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1981, 140. Da ora in poi EWNT.

c) come un concetto che non permetterebbe di essere spiegato in modo univoco<sup>29</sup>; una delle prospettive sarebbe quella di verità come l'invio di Cristo da parte del Padre; un'altra, come l'unione amorosa tra Padre e Figlio; la si può anche vedere come «irradiazione» dello Spirito, attraverso il quale si potrebbe conoscere Dio; una verità così l'uomo non la può raggiungere se Dio non la rivela, o meglio, se non rivela se stesso all'uomo<sup>30</sup>.

Nell'aprire il quarto vangelo ci si imbatte subito con il fatto che il Verbo si fece carne e che la sua gloria è «piena di grazia e verità»<sup>31</sup>. Più avanti, l'affermazione di Gesù, «Io sono la via, la verità e la vita», svela lui stesso come pienezza della rivelazione all'interno del messaggio di salvezza; non sembra riferirsi allo svelare l'essere assoluto e divino, in senso platonico<sup>32</sup>. La risposta a quella rivelazione è la fede; secondo Giovanni, approfondire la vita cristiana vuol dire sapere sempre di più nel processo stesso della fede, a cui vanno collegati il vedere, l'ascoltare e il conoscere. La fede è il sì dell'uomo che ascolta liberamente la verità, dell'uomo che varca la soglia della porta stretta e scura che conduce alla luce dell'«Io sono»: lì si trova l'uomo Gesù che si manifesta come Figlio di Dio<sup>33</sup>. Per inoltrarsi in quella realtà si invia lo Spirito Santo che non porta una nuova rivelazione ma fa comprendere, interiorizzare, assimilare la verità di Gesù<sup>34</sup>, fa penetrare nel cuore dei credenti il messaggio di Gesù, dà loro una comprensione personale ed esistenziale, un'intelligenza di fede.

L'espressione giovannea «fare la verità», più che a vivere in conformità con essa, invita ad accettare e accogliere in Gesù il segno della verità stessa, a lasciarsi istruire dalla verità sino all'azione, perché «la verità si rivela in Cristo come autotestimonianza»<sup>35</sup>. Di conseguenza, il progresso dei credenti nella vita del Figlio di Dio signifi-

<sup>28</sup> Cf O. BEITZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumrânsekte*, Mohr, Tübingen 1960, 60s.

<sup>29</sup> Questa è l'opinione di F. BÜCHEL, *Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und in den Briefen des Johannes*, Bertelsmann, Gutersloh 1911.

<sup>30</sup> Cf I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean I*, 28s.

<sup>31</sup> Cf H. SCHLIER, *Meditazioni sul concetto giovanneo di verità* in *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1976, 351. Da ora in poi, RNT.

<sup>32</sup> Cf. I. DE LA POTTERIE, *Verità biblica*, 23.<sup>33</sup> Cf H. SCHLIER, *Fede, conoscenza e amore nel vangelo secondo Giovanni*, RNT 361-363.

<sup>34</sup> Cf *Gv* 14,28.

<sup>35</sup> H. SCHLIER, *Meditazioni*, 357.

ca santificarsi nella verità<sup>36</sup>. Il *veritas liberabit vos* lo si potrebbe intendere negativamente come azione purificatrice che libera dal peccato, e positivamente come realizzazione della propria vocazione di figli per diventare pienamente se stessi; si può affermare che la verità in Giovanni è qualcosa che si vive.

Nei testi giovannei si impiega l'espressione «camminare nella verità»<sup>37</sup>, ma non quella di «camminare nella carità»; la prima sembra voler dire il vivere la carità cristiana, visto che l'autentica carità è irraggiamento della verità; la carità viene sempre illuminata dalla rivelazione, dalla vita di Cristo<sup>38</sup>. Amare la verità significherebbe vivere nella verità e nella carità, partecipare all'amore salvifico del Padre e del Figlio, voler entrare in comunione con loro: «verità di fede e situazione di fatto si illuminano a vicenda»<sup>39</sup>. D'altro canto nel vangelo di Giovanni non si trovano i termini riferenti a κοινωνία<sup>40</sup>, che soltanto appaiono nell'introduzione alla Prima lettera<sup>41</sup>; una delle ragioni sarebbe il fatto che l'unione nella comunità non viene effettuata soltanto dall'amore che scaturisce dai suoi membri; la comunione non prende le mosse dall'uomo o dalla sua iniziativa, ma proviene dalla rivelazione del Padre che trasmette Gesù Cristo e che lo Spirito Santo aiuta ad approfondire.

## II. La presenza dello Spirito in Giovanni

Dopo aver stabilito, anche se in maniera sommaria, alcuni chiarimenti che potrebbero servire da punti di partenza per inoltrarsi nel concetto giovanneo di verità, qualcosa si potrebbe dire riguardo al ruolo dello Spirito. In Giovanni la vita e la missione di Gesù, fin dall'inizio, sono segnate dalla presenza dello Spirito; seguendo il testo giovanneo, si osserva che — in consonanza con le parole del Battista — Gesù è colui nel quale lo Spirito rimane; durante la sua vita pubblica dona lo Spirito mediante la parola; nella seconda parte del

<sup>36</sup> Cf Gv 17,17.

<sup>37</sup> 2 Gv 4; 3 Gv 3,4.

<sup>38</sup> I. DE LA POTTERIE, *Verità biblica*, 25.

<sup>39</sup> J. COMBLIN, *Teologia della pace*, Paoline, Roma 1966, 83.

<sup>40</sup> Difatti oltre a κοινωνία sono assenti κοινός, κοινωνός, κοινοῦν, κοινωνεῖν.

<sup>41</sup> Cf 1 Gv 1,3.6.7.

vangelo, il libro dell'Ora, lui è la fonte dello Spirito; e infine, chiede al Padre di inviare dopo la risurrezione un altro Paraclito<sup>42</sup>, cioè un altro se stesso. Così si potrebbe parlare della missione dei due: Gesù è testimone del Padre e lo rivela agli uomini, a partire dai discepoli; lo Spirito rende testimonianza di Gesù, ma la missione a opera dello Spirito sembra essere una realtà futura.

Alcuni parallelismi tematici fanno sollevare la domanda sul possibile rapporto Giovanni-Qumrân, e in modo particolare riguardo all'espressione «spirito di verità». Nella *regola della comunità* essa appare all'interno dell'opposizione di menzogna (tenebre)-verità (luce)<sup>43</sup>, mentre nel *rotolo della guerra* sembrano personificarsi verità e menzogna nelle figure di Michele e di Belial rispettivamente<sup>44</sup>. In questo caso si costata la sua esistenza in tutti e due i documenti.

### 1. *Lo Spirito di verità, frutto dell'amore*

Vedendo adesso i passi dove c'è il rapporto spirito-verità, ci si sofferma in primo luogo in *Gv* 14,15-17: «Se mi amate, osserverete i miei comandamenti. Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore<sup>45</sup> perché rimanga con voi per sempre, lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere, perché non lo vede e non lo conosce. Voi lo conoscete, perché egli dimora presso di voi e sarà in voi». Questo passo si trova in parallelo con i versetti seguenti, 14,18-

<sup>42</sup> Vid F. MUSSNER, *Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition*, BZ 5 (1961) 56-70.

<sup>43</sup> «Egli credè l'uomo per dominare il mondo e pose in esso due spiriti, affinché proceda attraverso di essi fino al tempo della sua visita: sono gli spiriti della verità e della menzogna» 1QS III,17-19 in F. GARCIA -MARTINEZ (ed.), *I testi di Qumran*, Paideia, Brescia 1996, 77.

<sup>44</sup> Cf 1QM XIII,9-12 (Belial) e XVII,6-8 (Michele). L'unico altro luogo dove appare l'espressione nella letteratura intertestamentaria sembra essere nel *Testamento di Giuda* XX,5: «Lo spirito della verità rende testimonianza di tutti e tutto accusa» in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento* I, UTET, Torino 1981, 823.

<sup>45</sup> Si prende qui il testo della CEI, anche se, a mio avviso, sarebbe stato meglio lasciare il termine Paraclito — come fece Gerolamo — al posto di Consolatore; difatti questa non è che una delle molte accezioni possibili del termine, che può dire anche difensore, avvocato, aiuto, assistente, patrono, consigliere, mediatore. Wycliffe e poi Lutero tradussero per Consolatore, ma sembra che questa accezione non trovi piena corrispondenza nel Nuovo Testamento: cf J. BEHM, παράκλητος, ThWNT V, 802s. R.E. BROWN, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, NTS 13 (1966/67) 115-119; Y.M. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1998, 68s (Orig. *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, Paris 1979-80).

20: «Non vi lascerò orfani, ritornerò da voi. Ancora un poco e il mondo non mi vedrà più; voi invece mi vedrete, perché io vivo e voi vivrete. In quel giorno voi saprete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi»<sup>46</sup>. Nel primo testo si osserva che al dono dello Spirito e alla sua presenza corrisponde la verità nel Figlio; d'altra parte, il fatto che il mondo non conosce (non vede) lo Spirito (ὅτι οὐ θεωρεῖ), si confronta con il ὁ κόσμος με οὐκ ἐπι θεωρεῖ del secondo testo<sup>47</sup>; infine, alla conoscenza dello Spirito da parte dei discepoli, perché «rimane in voi» (παρ' ὑμῶν μένει) in 14,17, corrisponde la conoscenza della missione di Gesù ricevuta dal Padre (14,20). Così si potrebbe parlare di due rapporti, vale a dire Spirito-discepoli e Gesù-discepoli, che evidenziano l'analogia fra lo Spirito e Gesù a partire dalle loro missioni<sup>48</sup>. L'esperienza riguardo il Paraclito rassomiglia all'esperienza su Gesù; vedere lo Spirito significa, d'accordo con questo brano, guardare la persona di Gesù. Senza pretendere di più di quello che dice il testo, nel brano si potrebbero tirar fuori degli spunti per ravvisare la relazione esistente fra il Figlio e lo Spirito Santo. Il mondo non lo scopre, proprio perché gli manca discernimento, perché non è capace di vedere in Gesù lo Spirito.

Se invece si mette a confronto il nostro brano un po' più avanti con *Gv* 14,21-22, si trovano dei parallelismi simili ai precedenti. La corrispondenza in questo caso fa leva sul rapporto amore-osservanza dei comandamenti<sup>49</sup>. All'invio, o meglio, al dono dello Spirito nel primo testo corrisponde la manifestazione di Gesù nel secondo; all'incapacità di accoglierlo corrisponde invece il fatto che Gesù si sia manifestato agli apostoli e non al mondo, come si deduce dalla domanda di Giuda.

In *Gv* 14,23-24 si parla, come nel primo testo, dell'osservanza dei comandamenti<sup>50</sup>. Poi si vede che al dono dello Spirito da parte

<sup>46</sup> Questo è ben sottolineato nello studio di G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1984, 155ss.

<sup>47</sup> *Gv* 14,18.

<sup>48</sup> Cf G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo*, 158.

<sup>49</sup> «Chi accoglie i miei comandamenti e li osserva, questi mi ama. Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui. Gli disse Giuda, non l'Isca-riota: Signore, come è accaduto che devi manifestarti a noi e non al mondo?» *Gv* 14,21-22.

<sup>50</sup> «Se uno mi ama, osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui. Chi non mi ama non osserva le mie parole; la parola che voi ascoltate non è mia, ma del Padre che mi ha mandato» *Gv* 14,23-24.

del Padre corrisponde l'amore del Padre e la sua venuta, assieme a Gesù, nel discepolo; la presenza permanente dello Spirito si confronta con l'inabitazione di Gesù e del Padre nel discepolo.

Facendo infine il parallelismo con 14,25-26, dove appare di nuovo παράκλητος, si osserva che al rimanere dello Spirito presso i discepoli (παρ' ὑμῖν μένει) corrisponde il rimanere di Gesù con loro (παρ' ὑμῖν μένων) nel secondo testo<sup>51</sup>. Al dono dello Spirito del primo testo (ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν), corrisponde il suo invio dal Padre (ὁ πέμπει ὁ πατήρ) nel secondo<sup>52</sup>. Inoltre, la preghiera di Gesù al Padre affinché invii lo Spirito, in 14,16 (ἐρωτήσω τὸν πατέρα) è in parallelo con la missione dello Spirito nel nome di Gesù (ἐν τῷ ὀνόματί μου) in 14,26. Infine, alla conoscenza dello Spirito da parte dei discepoli corrisponderebbe l'insegnamento del Paraclito ai discepoli (ἐκείνος ὑμᾶς διδάξει πάντα).

I quattro parallelismi evidenziano che il testo non presenta soltanto la rivelazione dello Spirito ai discepoli; essa viene offerta in un chiaro contesto cristologico, in modo da poter esprimere lo stretto collegamento fra le due missioni, quella del Figlio e quella del Paraclito<sup>53</sup>. Si rileva altresì la carità, l'amore come elemento comune, assieme all'osservanza dei comandamenti<sup>54</sup>. La costante menzione del Padre in quasi tutti i testi<sup>55</sup> sta alla base del dono e dell'invio dello Spirito, in corrispondenza con la venuta e la manifestazione del Figlio. Il rapporto del mondo con il Paraclito è invece negativo, come negativo è anche il rapporto con il Figlio.

Si scorge in tutto il brano un'armonica unione di detti all'interno di una composizione dove spicca, nella profondità del messaggio, la missione dello Spirito in paragone con la missione di Gesù. Ci sono delle forme verbali caratteristiche; nel vangelo di Giovanni, in primo luogo, il verbo διδόναι esprime il dono del Padre al Figlio e agli uomini, cioè lo Spirito, che si dà al Figlio e, mediante la sua pre-

<sup>51</sup> «Queste cose vi ho detto quando ero ancora tra voi» *Gv* 14,25.

<sup>52</sup> «Il Consolatore, lo Spirito Santo che il padre manderà nel mio nome, Egli vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che vi ho detto» *Gv* 14,26.

<sup>53</sup> «The expression (...) defines the Paraclete as the Spirit who bears witness to the truth which is Jesus». G. BEASLEY-MURRAY, *John*, Word, Waco 1987, 257.

<sup>54</sup> Cf *Gv* 14,15.21.23.24. Difatti il tema centrale di tutto il brano racchiuso dal termine "Paraclito" in *Gv* 14,16-26 è l'agape.

<sup>55</sup> Cf *Gv* 14,16.20.21.23.24.26.

ghiera, ai discepoli<sup>56</sup>. Il Paraclito è presente nei discepoli. Nel caso di Gesù l'espressione «essere con» (εἶναι μετά) significa la rivelazione; per quella causa Filippo doveva conoscere bene il Maestro, e vedervi la presenza del Padre<sup>57</sup>. Questa rivelazione di Gesù agli apostoli è il fondamento della loro testimonianza, e nel contempo è preparazione per la rivelazione finale: «Padre, voglio che anche quelli che mi hai dato siano con me dove sono io, perché contemplino la mia gloria»<sup>58</sup>; i discepoli ne renderanno testimonianza, perché sono con lui fin dal principio<sup>59</sup>. L'espressione «rimanere presso» (μένειν παρά) assume, oltre alla significazione locale, un senso di durata quando si parla in termini di salvezza<sup>60</sup>. Invece l'espressione «essere in» (εἶναι ἐν) si usa in senso locale come indicazione della presenza attiva del Paraclito nei discepoli, della sua permanenza che porta con sé una forte componente escatologica<sup>61</sup>, il che è un tratto caratteristico del quarto vangelo, dove spicca la tensione fra presente e futuro, fra attualità e avvenire. L'azione missionaria viene espressa quasi esclusivamente mediante il verbo πέμπειν che si riferisce tanto al Figlio come allo Spirito; nel primo caso il verbo si trova al passato e l'invio è diretto; nel secondo caso il verbo è al futuro, e l'invio dello Spirito si fa per mezzo di Gesù<sup>62</sup>.

Il secondo testo sul Paraclito<sup>63</sup> si trova nel contesto del rifiuto di Gesù — assieme al Padre — e dei suoi discepoli da parte del mondo<sup>64</sup>. In precedenza ci sono quattro locuzioni con la condizionale εἰ<sup>65</sup>. In primo luogo l'odio del mondo verso Gesù (15,18-20a);

<sup>56</sup> Cf G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo*, 171.

<sup>57</sup> Cf *Gv* 14,9.

<sup>58</sup> *Gv* 17,24.

<sup>59</sup> Cf *Gv* 15,27.

<sup>60</sup> Cf *Gv* 6,2; 7,56; 8,35; 12,34; 15,4.5.7.9s, legata al presente.

<sup>61</sup> Cf *Gv* 10,38, 13, 31s; 14,8; 17,15.23.26.

<sup>62</sup> Cf K. H. RENGSTORF, ἀποστέλλω, πέμπω, ThWNT I, 397-448 (402-5).

<sup>63</sup> «Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza» *Gv* 15,26.

<sup>64</sup> Cf *Gv* 15,18-16,4.

<sup>65</sup> «Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me. Se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo; poiché invece non siete del mondo, ma io vi ho scelti dal mondo, per questo il mondo vi odia. Ricordatevi della parola che vi ho detto: Un servo non è più grande del suo padrone. Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi; se hanno osservato la mia parola, osserveranno anche la vostra. Ma tutto questo vi faranno a causa del mio nome, perché non conoscono colui che mi ha mandato. Se non fossi venuto e

la seconda è motivata dalla persecuzione a Gesù, mentre nel sottofondo svetta l'unione Padre-Figlio (20b-21); la terza si riferisce al peccato in confronto a Gesù e al Padre (22-23); la quarta, infine, tratta del peccato in prospettiva cristologica (24-25)<sup>66</sup>. Si scorge nell'insieme del brano l'azione dello Spirito collegata alla testimonianza in tempo di persecuzione (24-25), che presenta numerosi punti di contatto con la tradizione sinottica<sup>67</sup>, e che si trova qui come centro dell'intera pericope.

Il verbo πέμπειν si impiega nel vangelo per sottolineare la missione di Giovanni Battista, oltre alla missione di Gesù, a quella dei discepoli e infine — come si è detto sopra — alla missione del Paraclito, inviato da Gesù e dal Padre. È da sottolineare la continuità del Paraclito rispetto a Gesù e il parallelismo delle due missioni quali operatrici di salvezza<sup>68</sup>, presentate in struttura chiastica: in 15,21-22 Gesù parla prima della missione, e poi della sua venuta<sup>69</sup>; in 15,26 invece parla prima della venuta dello Spirito, e poi della sua missione. Ugualmente πέμπειν esprime l'unione trascendente Padre-Figlio e Padre-Spirito, e di conseguenza, Gesù-Spirito. Lo Spirito appartiene allo stesso ordine di realtà di Gesù, possiede la stessa dignità divina. Nel mandare lo Spirito realizza la pienezza della sua rivelazione, della sua manifestazione agli uomini<sup>70</sup>. Ma Gesù invierà il Paraclito, che viene da «presso» il Padre, dopo la sua missione terrena; il fatto spesso si descrive mediante il verbo ἔρχεσθαι<sup>71</sup>. Se si riferisce al Pa-

non avessi parlato loro, non avrebbero alcun peccato; ma ora non hanno scusa per il loro peccato. Chi odia me, odia anche il Padre mio. Se non avessi fatto in mezzo a loro opere che nessun altro mai ha fatto, non avrebbero alcun peccato; ora invece hanno visto e hanno odiato me e il Padre mio. Questo perché si adempisse la parola scritta nella loro Legge: Mi hanno odiato senza ragione».

<sup>66</sup> Si tratta di una struttura chiastica, con a capo di ogni frase la particella condizionale: (18s) εἰ; (20b) εἰ; (22) εἰ; νῦν; (24) εἰ; νῦν;

<sup>67</sup> «Non preoccupatevi di ciò che dovrete dire, ma dite ciò che in quell'ora vi sarà dato: poiché non siete voi a parlare, ma lo Spirito Santo» *Mt* 13,9-13; *Cf Mt* 24,9-14; *Lc* 21,12-19; *Vid Mt* 5,11 («per causa mia»); 10, 17-25 («un discepolo non è da più del maestro, né un servo da più del suo padrone»); *Lc* 12,11s.

<sup>68</sup> *Cf G. FERRARO, Lo Spirito e Cristo, 212.*

<sup>69</sup> «Ma tutto questo vi faranno a causa del mio nome, perché non conoscono colui che mi ha mandato. Se non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero alcun peccato; ma ora non hanno scusa per il loro peccato» *Gv* 15.21s.

<sup>70</sup> *Cf G. FERRARO, Lo Spirito e Cristo, 214.*

<sup>71</sup> *Cf. T. SCHRAMM, ἔρχομαι, EWNT 138-143 (141s).*

raclito il verbo designa la sua missione in parallelismo con πέμπειν. Di nuovo spicca l'analogia delle due missioni<sup>72</sup>, sottolineata dalla somiglianza semantica dei due verbi.

Se sopra (Gv 14,16s) si diceva che il Paraclito era inviato dal Padre dietro preghiera del Figlio o nel suo nome, adesso si afferma che Gesù stesso lo manderà da parte del Padre, cioè in unione e comunione col Padre. Questi due modi di dire esprimono la stessa cosa: una volta finita la sua missione terrena lui sarà il mediatore della rivelazione divina<sup>73</sup>. Ma la preposizione παρά indica ciò che Gesù riceve dal Padre, cioè la gloria, la testimonianza, il comandamento<sup>74</sup>. Per indicare la venuta storica e temporale del Paraclito nel mondo, provenendo dal Padre, Giovanni usa il verbo ἐκπορεύεσθαι che si trova soltanto qui e in Gv 5,29, dove indica i morti che sentiranno la voce del Figlio e risorgeranno per andare incontro alla loro sorte finale.

Il Paraclito testimonia anche sulla persona di Gesù, ma si deve tener conto che Gesù dà testimonianza di se stesso in primo luogo<sup>75</sup>, riferita in rapporto al Padre: «So da dove vengo e dove vado», dice; la sua missione trae la sua origine dal Padre<sup>76</sup>, e a favore suo parlano le proprie opere<sup>77</sup>, mentre lo Spirito annuncia il mistero di Gesù sotto due aspetti: nella sua provenienza dal Padre e nella sua glorificazione presso il Padre; il Paraclito illumina e rafforza la fede dei discepoli perché dichiara da una parte che Gesù è venuto dal Padre, è stato mandato da Lui, mentre dall'altra manifesta che Gesù, ormai adempiuta la sua opera, è tornato dal Padre e adesso si trova glorificato e innalzato. La testimonianza dello Spirito secondo questo testo tenderebbe al fatto che Gesù sia accettato dagli uomini nella fede. Il brano mette anche in risalto il magistero su Gesù che ha come effetto suscitare, ispirare, sostenere e fortificare la testimonianza dei discepoli davanti al mondo<sup>78</sup>.

<sup>72</sup> Vid Gv 13,20.

<sup>73</sup> Cf A. WIKENHAUSER, *L'Evangelo secondo Giovanni*, Morcelliana, Brescia 1959, 384.

<sup>74</sup> Cf Gv 1,14; 5,34.41; 8,26.40; 10,18.

<sup>75</sup> Cf J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Lambertus, Freiburg in Br. 1964, 214.

<sup>76</sup> «Anche se io rendo testimonianza di me stesso, la mia testimonianza è vera, perché so da dove vengo e dove vado» Gv 8,14; Cf 8,17s.

<sup>77</sup> Cf Gv 15,24s; vid Gv 10,25; 5,36.39.

<sup>78</sup> Cf G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo*, 276.

## 2. Le missioni del Figlio e dello Spirito

Prendendo il terzo testo sullo «Spirito di verità»<sup>79</sup> si osserva che, alla stregua delle due pericopi precedenti, esso sottolinea l'azione del Paraclito come continuatore dell'opera rivelatrice del Figlio. In realtà si scopre ancora una volta ciò che era stato accennato da tempo nei discorsi di addio di Cristo: che le affermazioni circa la venuta dello Spirito e del ritorno di Cristo sono poste una dopo l'altra senza separazione e senza spiegazioni<sup>80</sup>. Il contesto è quello di *Gv* 16,4b-15, che si trova fra due temi ben marcati nel quarto vangelo: l'odio del mondo a Gesù (*Gv* 15,18-16,4a) e l'annuncio della partenza e ritorno di Gesù stesso (*Gv* 16,16-33). Quest'ultimo presenta a sua volta quattro tappe: primo annuncio della partenza e ritorno (16,16-19), la sofferenza e la gioia per questo motivo (20-23a), l'ora della rivelazione (23b-27), e l'ora dello scoraggiamento e della dispersione (28-33)<sup>81</sup>.

All'interno di questo brano si osserva il collegamento delle due missioni con i verbi di movimento: «Ora io vi dico la verità: è bene per voi che io me ne vada, perché, se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò»<sup>82</sup>. Contemplando la scena si vede che, mentre Gesù rimane, lo Spirito non viene; Gesù se ne va e lo Spirito viene; la promessa si avvera in maniera particolare nel momento della passione, morte e risurrezione, quando lo Spirito entra nella scena del mondo dopo la partenza di Gesù<sup>83</sup>.

All'inizio del testo lo Spirito assume, riguardo al mondo, la funzione di accusatore<sup>84</sup>. La prima accusa è riguardo al peccato, che è quello di non aver creduto in Gesù e di averlo messo in croce; il mondo è l'imputato e lo Spirito l'accusatore, che ha per compito di convincerlo (*ἐλέγχειν*), fargli vedere il suo peccato<sup>85</sup>, appunto la

<sup>79</sup> «Ora io vi dico la verità: è bene per voi che io me ne vada, perché, se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò» *Gv* 16,7.

<sup>80</sup> Cf R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Mohr, Tübingen 1958<sup>3</sup>, 422.

<sup>81</sup> Cf G. FERRARO, *Il Paraclito, Cristo, il Padre nel Quarto Vangelo*, LEV, Città del Vaticano 1996, 112.

<sup>82</sup> *Gv* 16,7.

<sup>83</sup> Cf G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo*, 270.

<sup>84</sup> Cf *Gv* 16,7-11; H. SCHLIER, *L'uomo e il mondo nell'evangelo di Giovanni*, RNT 321-323.

<sup>85</sup> Cf A. WIKENHAUSER, *L'Evangelo secondo Giovanni*, 387.

resistenza a credere nella rivelazione divina realizzata da Gesù<sup>86</sup>. Accuserà il mondo rispetto la giustizia, cioè il fatto che Gesù è innocente ed entra nella gloria, va dal Padre. Si tratta in definitiva della giustizia con cui Gesù è giusto<sup>87</sup>, con cui compie la sua glorificazione presso il Padre. L'accusa riguarda in terzo luogo il giudizio, che in questo caso vuol dire condanna<sup>88</sup>: la vittoria di Gesù implica la sconfitta di Satana, il cui dominio è finito con l'evento della croce<sup>89</sup>.

La frase precedente accenna al fatto che i discepoli non sono ancora in grado di comprendere tutto: «Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà»<sup>90</sup>. Solo quando Gesù sarà glorificato potrà inviare lo Spirito, un'azione che manifesta la pienezza della divinità nella sua persona<sup>91</sup>. Durante la sua missione terrena lo Spirito è attivo, ma non lo è pienamente: si dovrà aspettare l'arrivo di Gesù presso il Padre perché ciò divenga una realtà. Una seconda ragione: se lo Spirito deve insegnare e ricordare l'opera rivelatrice di Gesù, potrà farlo solo quando Gesù sarà andato e avrà raggiunto la sua pienezza perché avrà compiuto la sua opera e sarà presso il Padre<sup>92</sup>.

Non è che ci sarebbero poi delle cose che Gesù non avesse prima detto ai discepoli; dal testo del vangelo trapela una rivelazione completa in quanto al contenuto: «tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi»<sup>93</sup>; ma ancora non si è avverata la ca-

<sup>86</sup> Cf S. LYONNET, *Péché dans le NT*, DBS VII, 486-567 (490-495).

<sup>87</sup> Cf *Gv* 2,1.29.

<sup>88</sup> È questa un'accezione comune nell'AT per la parola *Φῆμι*. Cf G. LIECKE, *Giudicare* in E. JENNI, C. WESTERMANN (eds.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento* II, Marietti, Torino 1982, 904.

<sup>89</sup> Cf J. BLANK, *Krisis*, 285; H. SCHLIER, *Cristo rivelatore e la sua opera nel vangelo secondo Giovanni*, RNT 339.

<sup>90</sup> Cf *Gv* 16,12s.

<sup>91</sup> «Solo l'innalzamento del Verbo incarnato al Verbo originario scioglie lo Spirito che il Verbo porta in sé. Lo Spirito, si può dire, è il soffio della gloria del Verbo eterno». H. SCHLIER, *Il concetto di Spirito nel vangelo secondo Giovanni*, RNT 343.

<sup>92</sup> Cf G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo*, 241s.

<sup>93</sup> *Gv* 15,15; cf 17,26.

pacità di capire in profondità le parole di Gesù, il che è compito dello Spirito, il quale guiderà «alla verità tutta intera»<sup>94</sup>. Il verbo ὀδηγεῖν nella LXX si riferisce particolarmente a Dio, che guida il suo popolo<sup>95</sup>. L'espressione ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση fa vedere il modo in cui lo Spirito guiderà i discepoli; come si è visto prima questo si collega strettamente con 14,26 dove quel πάντα è in parallelo con il ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση. Il risultato non considererebbe 16,13 come un riassunto di 14,26 ma piuttosto come un superamento e una crescita: infatti, mentre là si cercava di cogliere la rivelazione di Gesù, qui si tratta del suo approfondimento e della sua piena e finale realizzazione. L'ὀδηγέω è proprio un passo in avanti rispetto al διδάσκειν di Gv 14,26<sup>96</sup>. Nel testo si fa riferimento al fatto che Gesù sta compiendo una rivelazione, la quale viene indicata dal verbo λαλεῖν che, pur essendo di uso frequente e comune nel Nuovo Testamento, assume in momenti particolari il senso di autorivelazione di Gesù<sup>97</sup>.

Lo Spirito ascolterà allo stesso modo come Gesù ascolta il Padre e rivela<sup>98</sup>; perciò lo Spirito non parlerà di se stesso. Ma parallelismo non vuol dire in questo caso identità: i verbi che riferiscono l'ascoltare del Figlio si trovano al passato o al presente, mentre i verbi che hanno per soggetto lo Spirito che ascolta sono al futuro; un caso analogo a quello dei verbi indicanti la missione in Giovanni. D'altro canto lo Spirito annunzierà τὰ ἐρχόμενα e anche qui c'è analogia e continuità fra le missioni, perché alla stregua del Figlio lo Spirito non cerca la propria gloria ma parla a nome di un altro, in questo caso di Gesù. Così, allo stesso modo con cui il Figlio riceve dal Padre e glorifica il Padre, così lo Spirito riceve da Gesù ciò che appartiene al Padre, glorifica il Figlio e, in lui, anche il Padre. Infatti lo Spirito riceve da ambedue. Tutto ciò che compirà il Paraclito in ordine a Gesù avverrà a favore dei credenti<sup>99</sup>.

<sup>94</sup> Gv 16,13.

<sup>95</sup> Il verbo appare 42 volte nell'AT, di cui 27 nei salmi. Cf D.W. MICHAELIS, ὀδηγός, ὀδηγέω, ThWNT V, 101s.

<sup>96</sup> Ibid, 104s.

<sup>97</sup> Cf Gv 4,26; 8,18.

<sup>98</sup> «Ed io dico al mondo le cose che ho udito da lui» Gv 8,26; cf 8,40.

<sup>99</sup> «La novità giovannea riguarda la presentazione dello Spirito nella sua duplice relazione da una parte con Gesù e dall'altra con il Padre» R. FABRIS, *Giovanni*, Borla, Roma 1992, 823.

È necessario soffermarsi, alla vista dei testi enunciati, sul fatto che il messaggio in Giovanni è innanzitutto la rivelazione di Dio nella persona di Gesù Cristo, pur tenendo conto delle altre idee portanti nell'ambito neotestamentario, vale a dire l'annuncio del regno di Dio nei sinottici, o la passione, morte e risurrezione redentrici di Gesù che in Paolo schiudono la porta a una nuova vita nello Spirito. Veramente in Giovanni Gesù è il rivelatore del Padre in quanto inviato da lui a manifestare agli uomini il mistero di Dio<sup>100</sup>: la missione del Figlio è rivelatrice in quanto fa conoscere non una parte ma tutto ciò che ha udito (πάντα ἃ ἤκουσα)<sup>101</sup> dal Padre; in questo senso si potrebbe parlare di totalità e di completezza del messaggio e del suo contenuto. L'attività rivelatrice per mezzo della quale ha fatto conoscere (ἐγνώρισα ὑμῖν) la realtà divina si presenta come il culmine dei tempi, come il καιρός che vive il Figlio in contrasto con quello annunziato dai profeti dell'antica alleanza, portatori di una rivelazione ascendente e nel contempo parziale<sup>102</sup>.

### III. La rivelazione

Il rivelarsi di Gesù in Giovanni offre, a mio avviso, le seguenti caratteristiche:

a) Essa si avvera, come fra l'altro afferma la *Dei Verbum* nel descrivere il mistero nel suo insieme *gestis verbisque*<sup>103</sup>; i discepoli infatti «fin dall'inizio ne videro le opere, ne udirono le parole e furono in grado di divenire testimoni della sua vita e del suo insegnamento»<sup>104</sup>. Ancor di più: la *Dei Verbum* ribadisce la connessione profonda e l'armonica compenetrazione fra i detti e i fatti, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole

<sup>100</sup> A. WIKENHAUSER, *L'Evangelo secondo Giovanni*, 232, sottolinea che ben 25 volte Gesù parla di Dio come «colui che mi ha mandato», mentre il vangelo parla di Gesù come colui che «egli ha inviato». Cf *Gv* 3,34; 5,38; 6,29; 10,36; 17,3.

<sup>101</sup> *Gv* 15,15.

<sup>102</sup> A questo riguardo, il punto di riferimento extra-giovanneo più determinante si trova in *Eb* 1,2.

<sup>103</sup> DV, 2.

<sup>104</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Sancta Mater Ecclesia*, Enchiridion Biblicum, EDB, Bologna 1993, 649. D'ora in poi EB.

proclamano le opere e illuminano il mistero in esse contenuto<sup>105</sup>. Se vi è un vangelo dove esista un'intima connessione fra i detti e i fatti, questo è proprio Giovanni. Nella sua opera si trovano degli episodi rilevanti, presentati in forma dettagliata e drammatica, i quali ben si inseriscono nell'insieme dell'attività di Gesù<sup>106</sup>. Lasciando da parte il fatto che gli episodi narrati hanno una precisazione di luogo e di tempo che non trova riscontro nei racconti dei sinottici<sup>107</sup>, e l'evangelista dona loro un rilievo eccezionale nell'accentuare la concretezza dei fatti reali, ci si sofferma su di essi come segni, «come orizzonte aperto sulla gloria di Gesù e sul profondo senso salvifico della sua attività pubblica»<sup>108</sup>. Il vocabolo σημεῖον compare 17 volte nel vangelo. Quei segni compiuti da Gesù in presenza dei suoi discepoli sono stati «scritti perché crediate (ἵνα πιστεύητε) che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio»<sup>109</sup>. I segni sono delle realtà testimoniando la sua missione da parte del Padre<sup>110</sup>, delle prove della messianità di Gesù<sup>111</sup> che vengono privilegiate nei primi 12 capitoli del vangelo fino a conformare appunto il «libro dei segni». E lo sono in quanto il loro senso viene spiegato e chiarito mediante le parole, in quanto che ogni discorso prende spunto dal fatto compiuto e, intorno ad esso, si costruisce una rivelazione in stretto rapporto con il segno stesso<sup>112</sup>. Nell'intreccio dunque fra parole e fatti i grandi miracoli non vengono soltanto citati ma descritti<sup>113</sup>.

Non si entra nel merito dei due possibili sensi di σημεῖον individuati dagli specialisti in Giovanni, di cui uno è più generico, di epoca precedente a quella dell'evangelista, magari trovato nelle sue fonti, non elaborato teologicamente; per il secondo senso, quello

<sup>105</sup> EB 670.

<sup>106</sup> Si badi al collegamento logico di alcuni passi con quelli precedenti: *Gv* 4,45 con 2,23; 7,50 e 19,39 con 3,1s; 12,42 con 9,22, ecc.

<sup>107</sup> Basti pensare, dal punto di vista geografico a località come Betania al di là del Giordano, Cana, Sicar, la sinagoga di Cafarnaò, la piscina di Bezata, la fonte di Siloe, Efraim, per citarne alcuni.

<sup>108</sup> R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni* I, Paideia, Brescia 1973, 19.

<sup>109</sup> *Gv* 20,31.

<sup>110</sup> Cf *Gv* 5,36; 10,25.27s; 14,11; 15,24.

<sup>111</sup> Cf *Gv* 7,31; 9,32s; 10,41; 11,47; 12,37.

<sup>112</sup> Ci si limita a citare il discorso sul pane di vita di *Gv* 6,31ss, dopo il miracolo della moltiplicazione dei pani.

<sup>113</sup> R. SCHNACKENBURG, *I "segni" giovannei in Giovanni* I, 478.

usato dall'evangelista, si deve vedere il valore rivelatore dei miracoli in Giovanni e la loro portata teologica così come si scorge dal loro collegamento con le parole che vengono in seguito. Riguardo all'operare dei discepoli non si parla mai di segni perché essi sono l'espressione dell'attività rivelatrice di Gesù, che egli svolge sulla terra come Verbo che si è fatto carne; sotto questo aspetto i suoi segni e le sue parole si trovano sullo stesso piano<sup>114</sup>.

Ciò detto riguardo ai fatti, e senza voler offuscare il loro valore, conviene ribadire che l'asse portante dell'attività rivelatrice di Gesù è costituito dalle sue parole. In Giovanni infatti si parla della dottrina «non sua» (Ἡ ἐμὴ διδασχὴ οὐκ ἔστιν ἐμή), ma di colui che lo ha mandato, e nel contempo si fa cenno all'insegnamento per mezzo del quale devono conoscere Gesù e la sua provenienza<sup>115</sup>, appena intravista negli altri vangeli. Comunque non si sottolineerà abbastanza l'armonico intreccio fra parole e opere, fra discorsi e segni, con cui Gesù rivela il suo essere e la sua missione nel quarto vangelo. I sinottici raccontano — per dirla con le parole di Luca — ciò che fece e disse Gesù<sup>116</sup>, ma non si scorge in essi un'unione così stretta fra l'uno e l'altro come quella che risulta dall'annuncio giovanneo.

Gesù insomma si rivela e la sua opera non è soltanto quella del dono-sacrificio sulla croce; ne fa parte anche la testimonianza di se stesso, resa con parole e miracoli. In essi si completa la rivelazione del Verbo Incarnato, si realizza la pienezza dell'Incarnazione e perciò anche quella della rivelazione<sup>117</sup>.

b) Essa è adatta alla limitata, seppur crescente, comprensione dei discepoli. Dai frequenti dialoghi del vangelo si desume che il Signore, «nell'espone il suo insegnamento seguiva le forme di pensiero e di espressione allora in uso, adattandosi in tale modo alla mentalità degli uditori, e facendo sì che quanto egli insegnava si imprimesse fermamente nella loro mente e potesse essere ritenuto con facilità dai discepoli»<sup>118</sup>. Di fronte alla difficoltà di ascolto e di assimilazione da parte dei discepoli, spicca la pazienza e lo sforzo di Gesù per far ricordare la sua dottrina.

<sup>114</sup> Ibid, 483.

<sup>115</sup> Cf *Gv* 7,28; 8,12.28; 18,19s.

<sup>116</sup> Act 1,1.

<sup>117</sup> Cf H. SCHLIER, *Cristo Rivelatore*, 333.

<sup>118</sup> *Sancta Mater Ecclesia* 2, EB 649.

c) La rivelazione in Giovanni si sviluppa in maniera graduale, in parallelo con il filo narrativo del vangelo; inizialmente i discepoli non capivano lo «sciogliersi» e l'«innalzarsi» (λύειν-ἐγείρειν) del tempio del suo corpo<sup>119</sup>; ma nel dialogo dopo la terza promessa dello Spirito — alla fine del Cap. 16 — si osserva che il livello di comprensione è salito: «adesso parli chiaramente» (Ἴδε νῦν ἐν παρρησίᾳ λαλεῖς)<sup>120</sup>, dicono, per far vedere, accanto a una certa mancanza di comprensione iniziale, un *crescendo* all'interno di un processo graduale di intesa. Esso si scorge anche nei discorsi che — a differenza dei sinottici — vengono interrotti dagli ascoltatori con sempre nuove obiezioni e domande. Nei casi della Samaritana<sup>121</sup> e di Marta<sup>122</sup> si potrebbe parlare piuttosto di dialoghi<sup>123</sup>, anche se il resto dei discorsi in Giovanni ha anche delle frequenti interruzioni. A questo punto converrebbe distinguere i dialoghi con la cerchia dei discepoli da quelli con gli avversari o — per indicarlo con il linguaggio caratteristico del vangelo — con il mondo. Mentre nel primo caso si potrebbe parlare di scarsa intelligenza nei discepoli<sup>124</sup>, nel secondo spicca la rivelazione che Gesù fa di se stesso sullo sfondo dell'incredulità giudaica<sup>125</sup> manifestata come cecità, traviamiento o inimicizia. Comunque nell'uno o nell'altro caso gli ascoltatori interrompono perché non hanno ben capito il significato delle parole di Gesù, misteriose o ambigue<sup>126</sup>. In certa misura tali interventi portano ad un progresso del discorso in quanto costringono Gesù a precisare il senso delle parole, ad ingrandire l'orizzonte della loro comprensione. Alla fine della sua missione Gesù dirà: Ἐγὼ παρρησίᾳ λελάληκα τῷ κόσμῳ, ho parlato con chiarezza<sup>127</sup>.

d) Come si era accennato sopra, la rivelazione di Gesù riveste un certo aspetto di pienezza. Così come il Padre πάντα δέδωκεν ἐν

<sup>119</sup> Cf *Gv* 2,19-22.

<sup>120</sup> *Gv* 16,29.

<sup>121</sup> Cf *Gv* 4,7-26.

<sup>122</sup> Cf *Gv* 11,21-27.

<sup>123</sup> Cf A. WIKENHAUSER, *L'Evangelo secondo Giovanni*, 32.

<sup>124</sup> Cf *Gv* 4,32s; 9,2; 11,8.12; 13,36; 14,4ss.

<sup>125</sup> Per R. SCHNACKENBURG questo rapporto negativo Gesù-mondo sarebbe nel contempo storico e metastorico. *Giovanni* I, 18.

<sup>126</sup> Cf *Gv* 3,11s; 6,34; 7,35; 8,22.33; 14,8s.

<sup>127</sup> *Gv* 18,20.

τῆ χειρὶ αὐτοῦ<sup>128</sup>, allo stesso modo i discepoli sono coscienti che lui sa tutto: οἶδαμεν ὅτι οἶδας πάντα<sup>129</sup>, e possono sapere che tutte le cose date loro da Gesù vengono dal Padre<sup>130</sup>. Ma questa pienezza ha una portata che viene attinta dai discepoli, per usare delle categorie aristoteliche, più a livello dell'estensione che della comprensione.

e) Infine, a modo di riassunto che racchiuderebbe in un certo senso gli altri aspetti precedenti, si potrebbe dire che il Gesù di Giovanni rivela continuamente ed esclusivamente se stesso. Alla base di questa realtà si trova il fatto che egli è la via; solo per mezzo di lui si arriva al Padre e quindi, alla salvezza; solo Gesù è la piena rivelazione del Padre e può condurre nel regno chi crede in lui. L'autorivelazione di *Gv* 14,6 fa fulcro proprio sul primo dei tre aspetti descritti, la via, che è via verso il Padre e verso la sua casa<sup>131</sup>. Si tratta del cammino terreno verso Dio tracciato da suo Figlio, venuto nel mondo appunto per farne vedere il percorso.

In Giovanni, come anota Schlier, l'«io» di Cristo che si rivela, più che soggetto, è piuttosto predicato; si potrebbe allora rileggere il testo del vangelo nel seguente modo: il pane della vita, questo è in me..., la luce del mondo, questa sono io..., Cristo è il pane vero, la vera vita, il pastore buono. Queste frasi sono un invito dell'Autorivelatore ad accettare la sua promessa: chi vuol avere la vera vita, che gli uomini cercano e non hanno, chi vuol avere la vera luce di cui ogni altra luce è solo un riflesso, chi vuol avere la verità, chi cerca il vero pastore, quello buono, lo troverà in me. «Io do il dono che io sono. Io sono il dono per essenza»<sup>132</sup>.

Davanti alla rivelazione di Gesù si prospetta la missione del παράκλητος. Il termine appare cinque volte nel tutto il Nuovo Testamento<sup>133</sup>; in Giovanni sembra fare riferimento sempre allo Spirito<sup>134</sup>. Una volta soltanto nel quarto vangelo si menziona con un ag-

<sup>128</sup> *Gv* 3,21; cf 13,3.

<sup>129</sup> *Gv* 16,30.

<sup>130</sup> Cf *Gv* 17,7.

<sup>131</sup> Cf. G. BEASLEY-MURRAY, *John*, 252.

<sup>132</sup> H. SCHLIER, *Cristo Rivelatore*, 337.

<sup>133</sup> Cf *Gv* 14,16.26; 15,26; 16,7.

<sup>134</sup> Alcuni studiosi hanno messo in dubbio quell'identificazione (O. Betz, R. Bultmann, H. Delafosse, H. Windisch, H. Sasse, F. Spitta) perché le funzioni dello Spirito (Cf *Gv* 3,5; 7,38s; 20,22) non sarebbero, di primo acchito, le stesse assegnate al Paraclito. Cf R. BROWN, *Paraclete*, 113.

gettivo: ἄλλον παράκλητον<sup>135</sup>, per riferirsi al fatto che ci sarebbe un primo Paraclito, appunto Gesù stesso, stabilendo in questo modo un confronto fra lui e lo Spirito. Difatti, potendo parlare di un'identità teologica sostanziale fra il vangelo e la prima lettera di Giovanni<sup>136</sup>, ci si trova di fronte all'espressione παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν nella quale viene Gesù, in qualità del Cristo celeste, indicato in primo luogo come Paraclito, come difensore<sup>137</sup>, il che getta un po' di luce sull'espressione precedente di *Gv* 14,16.

Il parallelo fra i due testi mette in evidenza la continuità fra le missioni del Figlio e dello Spirito, che si scorge ulteriormente dai seguenti punti<sup>138</sup>:

— il Paraclito verrà (*Gv* 15,26) allo stesso modo come Gesù è venuto (*Gv* 5,43; 16,28; 18,37);

— il Padre darà il Paraclito a richiesta di Gesù (*Gv* 14,16) in maniera simile a come Gesù è stato dato dal Padre (*Gv* 3,16);

— il Padre invierà il Paraclito (*Gv* 15,26), così come Gesù è stato inviato dal Padre (*Gv* 5,43);

— il Paraclito sarà inviato nel nome di Gesù (*Gv* 14,26) nello stesso modo come Gesù è venuto nel nome del Padre (*Gv* 5,43);

— così come Gesù insegna, insegnerà anche il Paraclito (*Gv* 14,26; 7,14s; 8,20);

— il mondo non ricevette Gesù (*Gv* 1,11; 5,53) e in maniera simile neanche riceverà lo Spirito (14,17); egli stesso confonde il mondo (*Gv* 16,8) come anche Gesù lo ha fatto (*Gv* 3,19s; 15,22);

— Gesù è glorificato dal Padre (*Gv* 12,28; 17,1.4) come sarà anche glorificato dal Paraclito (*Gv* 16,14);

— Gesù è la verità, di cui lui stesso dà testimonianza (*Gv* 14,6; 18,37), lo Spirito invece guida alla verità tutta intera (*Gv* 16,13).

<sup>135</sup> Cf *Gv* 14,16; CONGAR sottolinea il fatto che, pur essendo la parola πνεῦμα neutra, Giovanni gli dà dei caratteri personali impiegando il maschile παράκλητος e riferendosi a lui con dei pronomi personali maschili. *Credo nello Spirito Santo*, 71.

<sup>136</sup> Sembra che soltanto C.H. Dodd abbia affermato una divergenza notevole fra il vangelo e la grande lettera intorno alla concezione dello Spirito Santo. Cf C.H. DODD, *The Johannine Epistles*, Hodder & Stoughton, New-York-London 1946, liv.

<sup>137</sup> «Figlioli miei, vi scrivo queste cose perché non pecciate; ma se qualcuno ha peccato, abbiamo un avvocato presso il Padre: Gesù Cristo giusto» *1 Gv* 2,1.

<sup>138</sup> Cf F. PORSCHE, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums*, Knecht, Frankfurt a.M. 1974, 275-298.

In questi punti menzionati spicca l'intima relazione fra Gesù e il Paraclito; tutto ciò che si dice del Paraclito è detto in altri luoghi di Gesù. Il rapporto però si realizza in due direzioni: da una parte la missione del Figlio è guidata dallo Spirito, Gesù si presenta come colui che ha lo Spirito e lo dona senza misura<sup>139</sup>; ciò vorrebbe dire che Cristo ha ricevuto ugualmente lo Spirito «senza misura» (οὐ γὰρ ἐκ μέτρου). Ciò si manifesta nel modo in cui egli proferisce le parole di Dio e compie la sua opera. A questo punto si scorge che la missione di Gesù come guidata dallo Spirito viene sottolineata in modo particolareggiato anche nel vangelo di Luca<sup>140</sup>. Dall'altra parte, lo Spirito che verrà dopo avrà come compito glorificare Gesù. Questo si sviluppa in due direzioni: la vita nello Spirito della comunità cristiana e la comprensione delle parole di Gesù.

Negli scritti giovannei si parla del possesso costante dello Spirito da parte della comunità dei discepoli dopo la partenza di Gesù; si tratta del μένειν, del rimanere in Cristo e in Dio Padre, garantito e testimoniato dallo Spirito che è donato ai credenti<sup>141</sup>; lo Spirito si sperimenta, anche se in Giovanni non si sottolineano carismi o fenomeni straordinari come si fa in Paolo; si tratta piuttosto di una presenza «normale», di un'interiorizzazione della sua presenza che si manifesta nella comunione con Dio. Essa a sua volta viene vista sotto l'aspetto dell'amore ricevuto e corrisposto: «chi osserva i suoi comandamenti dimora in Dio ed egli in lui. E da questo conosciamo che dimora in noi: dallo Spirito che ci ha dato»<sup>142</sup>. Ciò dovrebbe essere interpretato nel seguente modo: per colui che adempie i comandamenti di Dio, la comunione con Dio non è soltanto una promessa ma anche una realtà sperimentabile mediante lo Spirito: «proprio la gioia, la mancanza di timore, la volontà di amare il prossimo sono

<sup>139</sup> Cf *Gv* 3,34.

<sup>140</sup> Non sono pochi gli esegeti che hanno trovato delle coincidenze — perfino basilari — fra i due vangeli. Fra quelle varrebbe la pena ribadire: 1) presenza della salvezza escatologica in Gesù Cristo e, di conseguenza, indebolimento delle prospettive sul futuro; 2) la croce e la risurrezione, più che considerate dal punto di vista dell'espiazione vicaria, vengono contemplate come innalzamento, visto come glorificazione (*Gv*) o come assunzione (*Lc*); 3) Tutti e due gli evangelisti usano il verbo «compiere» (τελεῖν, τελειοῦν) per sottolineare il significato storico-salvifico della Passione. Cf J. ERNST, *Il vangelo secondo Luca I*, Morcelliana, Brescia 1985, 46 (Orig.: *Das Evangelium nach Lukas*, Friedrich Pustet, Regensburg 1977).

<sup>141</sup> Cf *Gv* 14,17.

espressioni tangibili dello Spirito che, venendo da Dio, conduce a Dio e al suo amore, testimoniando e confermando così l'essere abbracciati da Dio e il nostro rimanere in lui»<sup>143</sup>. L'azione dello Spirito consiste innanzitutto nel fare credere che il Figlio è stato inviato nella nostra carne, nel farlo conoscere, nel farlo confessare, il che comporta che si ami come lui ha amato; ecco la fonte della comunione e dell'amore nella comunità.

L'attività del Paraclito è quella di insegnare e di far ricordare ciò che era stato detto da Gesù; il rapporto Gesù-discepoli e più tardi quello Spirito-discepoli mette in evidenza l'unione Gesù-Spirito e le missioni dell'Uno e dell'Altro. Dopo che Gesù avrà fatto ritorno al Padre, l'attività dello Spirito sarà l'insegnamento<sup>144</sup>, il che implica l'intelligenza della fede da parte dei credenti, la penetrazione e l'assimilazione dei detti di Gesù. Nel vangelo si descrive l'attività di Gesù, che ha agito e operato nel tempo, con le limitazioni proprie del luogo, del tempo e della mentalità degli ascoltatori; poi il Paraclito agirà nella coscienza dei discepoli senza che essi siano condizionati dalle circostanze. E ciò si fa non soltanto sui contemporanei di Gesù, ma lascia la porta aperta ai discepoli di tutti i tempi. In seguito all'insegnamento viene il ricordo (ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν), che manifesta il carattere storico della rivelazione. Così come nell'Antico Testamento Israele ricorda, per stimolare il rinnovamento, l'attualizzazione di un fatto, in modo simile verranno ricordate la purificazione del tempio, la promessa della risurrezione, l'ingresso a Gerusalemme<sup>145</sup>, la cui comprensione non era stata colta durante la vita terrena di Gesù. L'azione di ricordare vuol dire allora credere e capire ciò che si era vissuto, ma non approfondito o capito; significa in definitiva la comprensione — nella fede, operata dallo Spirito — di Gesù da parte dei discepoli. Così lo Spirito rende presente Gesù nella sua persona, in quanto rivelatore

<sup>142</sup> 1 Gv 3,24; Cf 1 Gv 4,13: «Da questo si conosce che noi rimaniamo in lui ed egli in noi: egli ci ha fatto dono del suo Spirito».

<sup>143</sup> R. SCHNACKENBURG, *La comunità giovannea e la sua esperienza dello Spirito* in *Giovanni IV*, 50.

<sup>144</sup> Cf Gv 14,26. Questo è l'unico testo in cui si applica il verbo διδάσκειν allo Spirito. Nel resto del vangelo il verbo — quasi sempre in participio — ha come soggetto il Figlio.

<sup>145</sup> Cf Gv 2,16s.19-22; 12,16. Su questi tre testi si tornerà più avanti.

salvifico. Ma poi stabilisce una relazione nuova, speciale, fra Gesù e i discepoli, perché attualizza l'unione fra di loro mediante la penetrazione, l'assimilazione, la comprensione e l'approfondimento interiore della fede. Lo «Spirito di verità» rivela il Figlio e nel contempo dimostra ciò che è retto e giusto e rifiuta ciò che è falso, nello stesso modo come la sapienza assume il suo compito nella consumazione escatologica e lo esercita mediante l'insegnamento<sup>146</sup>.

Anche se non si può cogliere appieno l'attività dello Spirito Santo e la sua portata, si può accennare al fatto che Egli rimane nei credenti mediante la conoscenza, o meglio, che è conosciuto perché rimane nei fedeli come πνεῦμα τῆς ἀληθείας e così rimarrà a lungo<sup>147</sup>. A lui si deve l'insegnamento<sup>148</sup>, il ricordo<sup>149</sup>, la testimonianza<sup>150</sup>. Lo Spirito guida i credenti nella verità, mentre permette di gettare le fondamenta di una dimostrazione contro il mondo; lui infine annuncia e glorifica Gesù<sup>151</sup>. In definitiva non sarebbe sbagliato affermare che la testimonianza di Gesù resa dallo Spirito trova la sua pienezza dopo la partenza del Maestro, in quanto comprende anche la rivelazione interiore mediante l'accoglienza della fede da parte dei credenti, mediante l'approfondimento della conoscenza e dell'adesione al Signore.

Nella diversità di doni elargiti dallo Spirito Santo è da notare particolarmente l'azione dello Spirito che conduce all'anamnesi di Cristo<sup>152</sup>, dei suoi detti e dei suoi fatti, delle sue opere e delle sue parole. Lo Spirito di verità, il Paraclito, agisce da guida divina, da

<sup>146</sup> Cf H. RIESENFELD, *A Probable Background to the Johannine Paraclete* in C.J. BLEEKER (ed.), *Ex Orbe religionum. Studia Geo Widengren dicata* I, Brill, Leiden 1972, 266-274 (272s).

<sup>147</sup> Cf *Gv* 14,17, dove la forma ἔσται indica una durata indefinita nel futuro. Questo modo di rimanere non sarebbe però esclusivo, visto che nella prima lettera giovannea si parla del rimanere in Dio (nella luce, nella vita) mediante l'amore. Cf *1 Gv* 2,10; 3,14.17; 4,12.16.

<sup>148</sup> ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα *Gv* 14,26.

<sup>149</sup> καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα *Ibid.*

<sup>150</sup> ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ *Gv* 15,26. Cf M.A. TABET, *Lo Spirito Santo, Testimone di Gesù*, «Annales Theologici» 12 (1998). In corso di stampa; J. BEUTLER, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*, Knecht, Frankfurt a. M. 1972.

<sup>151</sup> Cf *Gv* 16,13.

<sup>152</sup> In realtà la parola ἀνάμνησις non appartiene al vocabolario giovanneo, dove invece appaiono i verbi μνημονεύειν (*Gv* 15,20; 16,4.21) μιμνήσκεσθαι (*Gv* 2,17.22; 12,16) e ὑπομνήσκειν (*Gv* 14,26).

ὁδηγός che conduce alla verità tutta intera, cioè a Cristo, il quale ci rivela e ci mostra in se stesso il Padre e ci indirizza verso Lui; Cristo è la via, mentre lo Spirito è chi ci guida in quella via. La testimonianza dello Spirito copre altresì tutta l'esistenza di Gesù: «questi è colui che è venuto con acqua e sangue, Gesù Cristo; non con acqua soltanto, ma con l'acqua e con il sangue. Ed è lo Spirito che rende testimonianza, perché lo Spirito è la verità. Poiché tre sono quelli che rendono testimonianza: lo Spirito, l'acqua e il sangue, e questi tre sono concordi»<sup>153</sup>; Congar vi individua la venuta di Gesù nell'acqua, con il suo battesimo, nel sangue, con la sua passione e morte, e lo Spirito che si dona nell'una e nell'altra venuta<sup>154</sup>.

Questo getterebbe luce sul *Sitz im Leben* dei detti sul Paraclito: trovandosi la comunità senza l'apostolo, testimone oculare dei detti e dei fatti di Gesù<sup>155</sup>, poteva esistere nella Chiesa la tentazione di non considerarsi più mediatrice ma salvatrice, non essendoci più il legame diretto con Gesù. La risposta si trova nel dono del Paraclito, che si può appena dissociare dalla comprensione dei discepoli *post-resurrectionem*, che fece sì che essi potessero essere istruiti e ricordati per le cose dette da Gesù. I testimoni della Chiesa primitiva erano capaci di predicare e interpretare Gesù, proprio perché avevano ricevuto lo Spirito, rimanente in quelli che amano Gesù, persino dopo che sono morti i testimoni oculari. La presenza dello Spirito ha impedito lo spezzamento della catena della continuità con la morte dell'ultimo apostolo.

Un secondo interrogativo riguardo al *Sitz im Leben* è quello della parusia, che nel vangelo non è tanto carente di rilievo come pretendeva Bultmann<sup>156</sup>; la comunità giovannea non avrebbe infatti abbandonato la speranza del ritorno glorioso di Gesù, anche se la sua figura ravvisata nel vangelo presenta dei tratti escatologici<sup>157</sup>:

<sup>153</sup> 1 Gv 5,6-8.

<sup>154</sup> Cf Y.M. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 72s.

<sup>155</sup> R. BROWN sostiene, con la maggior parte degli studiosi moderni, che la redazione finale del vangelo si fece dopo la morte del discepolo amato. Questa concezione, corretta a mio avviso, non comprometterebbe l'origine apostolica del vangelo. Cf *The Paraclete*, 128s.

<sup>156</sup> Secondo il Professore di Marburg i riferimenti alla escatologia sarebbero da attribuire al redattore ecclesiastico, che avrebbe corretto la teologia dell'evangelista, molto radicale per lui. Cf D.M. SMITH, *The Composition of the Fourth Gospel*, Yale University, New Haven 1965, passim.

<sup>157</sup> Cf R.E. BROWN, *The Paraclete*, 130s.

inoltre la presenza dello Spirito non sarebbe né un sostitutivo della seconda venuta di Gesù né qualcosa di opposto ad essa. Si tratterebbe piuttosto di valutare relativamente la presenza di Gesù *in e attraverso* lo Spirito, e quella gloriosa.

La comprensione post-pasquale trova il suo senso, a mio avviso in *Gv* 16,13ss: «quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future...». La funzione dello Spirito è quella di dischiudere e approfondire la rivelazione di Cristo, di garantirla e di conservarla. Il Paraclito viene promesso ai discepoli quando non avevano acquisito una comprensione piena delle sue parole, non erano ancora in grado di portarle<sup>158</sup>; solo dopo la Pasqua, con l'aiuto del Paraclito, arriveranno al loro senso più profondo. Difatti gli apostoli, dopo la risurrezione, presentarono ai loro uditori «quanto Gesù aveva detto e operato con quella più piena intelligenza da essi goduta in seguito agli eventi gloriosi del Cristo e all'illuminazione dello Spirito di verità»<sup>159</sup>.

Nell'orizzonte dei nostri giorni questa concezione fondamentale del cristianesimo giovanneo è della massima importanza per la figura storica di Gesù. La cerchia giovannea ha dato ad essa una risposta chiara: la tradizione sulla vita e sull'opera storica di Gesù e la predicazione illuminata dallo Spirito sarebbero inscindibili. I discorsi di Gesù in Giovanni sono l'autorivelazione del Figlio di Dio; afferma Schnackenburg che nel vangelo si rende trasparente, nel "Gesù storico", il "Cristo della Fede"<sup>160</sup>. Lo Spirito di verità in quanto "altro Paraclito", successore e rappresentante di Gesù, ha una funzione insostituibile per capire la portata della rivelazione del Figlio di Dio. Non si tratta di un dono supplementare che viene consegnato ai discepoli dopo la partenza del Maestro; è un complemento alla missione di Gesù che si rende necessario fino al punto di dire che senza di lui l'opera salvifica del Figlio non si sarebbe avverata. Invece essa si realizza mediante l'istruire e il ricordare le parole di Gesù (*Gv* 14,26), mediante l'introdurre nella verità (*Gv* 16,13) nonché attraverso il testimoniare (*Gv* 15,26) e il convincere il mondo (*Gv* 16,8-11).

<sup>158</sup> Cf *Gv* 16,12.

<sup>159</sup> *Sancta Mater Ecclesia* 2, EB 650.

<sup>160</sup> R. SCHNACKENBURG, *La comunità giovannea e la sua esperienza dello Spirito in Giovanni IV*, 53.

In Giovanni lo Spirito è essenzialmente Πνεῦμα τῆς ἀληθείας e come tale dà testimonianza di Cristo attraverso gli apostoli, i quali annunciavano la morte e la risurrezione del Signore, «di cui riferivano con fedeltà episodi biografici e detti»<sup>161</sup>. Mentre accompagnavo Gesù lo vedevano e l'udivano, mescolando allo stesso tempo fede e mancanza di fede, comprensione e scarsa intelligenza. Lo Spirito fa risalire al loro ricordo gli insegnamenti di Cristo, fa maturare in essi una testimonianza che non si limita a ripetere le parole di Gesù: si tratta di capirle e di trasmettere il loro significato; così, «dopo che Gesù risuscitò dai morti e la sua divinità apparve in modo chiaro, non solo la fede non fece dimenticare la memoria degli avvenimenti, ma anzi la consolidò, poiché quella fede si fondava su ciò che Gesù aveva fatto e insegnato»<sup>162</sup>; lo Spirito, ricorda le parole come vere per i credenti, rinnovando la sua testimonianza in ogni singola situazione storica per mezzo dei portatori della tradizione, degli annunciatori della comunità.

Si individua meglio la missione dello Spirito se si mette a confronto la situazione dei discepoli prima e dopo la Pasqua, che segna la pienezza del mistero cristiano e dell'economia salvifica. Giovanni riconosce — e in questo caso si può affermare giustamente che lui si fa portavoce degli altri — di aver capito solo dopo la partenza di Gesù il senso dei suoi gesti e delle sue parole. Questo si scorge attraverso alcuni testi.

Dopo la purificazione del tempio e la cacciata dei venditori, Gesù afferma di «ricostruire questo tempio in tre giorni»<sup>163</sup>, ma sia il gesto che le parole non erano stati capiti, sembra né dal popolo né dai discepoli. L'evangelista afferma posteriormente: «quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù»<sup>164</sup>. Qui si parla della risurrezione come del momento determinante e illuminante per l'intelligenza dei discepoli; a partire da quell'avvenimento le parole del Maestro acquisiscono un senso chiaro e pieno, e i discepoli capiscono il vero significato di distruggere e ricostruire, in riferimento alla persona di Gesù; nel testo però non si impiega il

<sup>161</sup> *Sancta Mater Ecclesia* 2, EB 650.

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> *Gv* 2,19.

<sup>164</sup> *Gv* 2,22.

verbo con cui Giovanni preferenzialmente segna il periodo post-pasquale, cioè δοξάζειν, glorificare.

Difatti il verbo δοξάζειν è quello che nel quarto vangelo esprime in modo più netto lo scorrersi del velo che impediva ai discepoli di avere quella più profonda intelligenza dei detti e dei fatti di Gesù. Nella promessa fatta durante la festa dei tabernacoli si accenna ai fiumi di acqua viva che sgorgheranno da Gesù per chi crede in lui <sup>165</sup>, ma non era stato capito che si trattava di ricevere lo Spirito, si legge nel vangelo, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη «perché Gesù non era stato ancora glorificato» <sup>166</sup>. In questo caso la testimonianza dello Spirito non giova soltanto a penetrare nel senso dell'annuncio di Gesù, ma anche a vedere lo stesso Spirito come dono, testimoniato dopo la morte di Gesù; nel testo infatti si dice che lo Spirito non c'era ancora. Alla fine del vangelo si parla del sangue e dell'acqua che uscirono dal costato di Cristo <sup>167</sup>; il fatto è stato visto da non pochi studiosi del testo sacro, antichi e moderni, come indicazione dello Spirito che viene donato alla Chiesa <sup>168</sup> in duplice maniera: come Spirito che illumina e fa capire il senso delle parole di Gesù, e come Spirito che dà la vita. Lo Spirito Santo sarebbe allora il soffio della gloria della verità, gloria in cui Cristo è tornato morendo per i suoi. Quel soffio non sarebbe altro che il «continuo ritorno e la continua venuta di Cristo che con la croce ha definitivamente immesso la verità nello splendore del Verbo originario» <sup>169</sup>. Lo Spirito non soltanto ci apre alla verità stessa, Gesù Cristo, ma fa sì che la sua missione si prolunghi lungo i secoli per attuare la salvezza a tutti. Nella persona, nella vita e nelle opere di Gesù si è manifestata la verità; dopo la Pasqua quella verità si rende di nuovo presente, nella sua completezza, nello Spirito.

In non poche occasioni l'evangelista ribadisce che i discepoli

<sup>165</sup> Questo sembra essere il senso corretto del testo, anche se un'altra punteggiatura permetterebbe di capirlo altrimenti. Cf J. DANIELOU, *Le symbolisme de l'eau vive*, RSR 32 (1958) 335-346; P. GRELOT, *De son ventre couleront des fleuves d'eau vive*, RB 66 (1959) 369-374.

<sup>166</sup> *Gv* 7,39.

<sup>167</sup> Cf *Gv* 19,34.

<sup>168</sup> Cf F.-M. BRAUN, *L'eau et l'Esprit*, RT 49 (1949) 5-30.

<sup>169</sup> H. SCHLIER, *Meditazioni*, 355.

non capirono (οὐκ ἔγνωσαν)<sup>170</sup> ciò che Gesù diceva o faceva; nell'ingresso a Gerusalemme prima della Pasqua si mette in evidenza la mancanza d'intelligenza da parte dei discepoli davanti al testo profetico che getta luce sia sul fatto stesso, sia sugli avvenimenti che si susseguirono e che sfociarono nella passione e morte<sup>171</sup>; soltanto quando Gesù fu «glorificato», allora si «ricordarono»; la prima forma verbale, ἐδοξάσθη, fa vedere che era necessaria la glorificazione del Figlio di Dio per poter inviare lo Spirito; la seconda, ἐμνήσθησαν, indica come la comprensione delle parole di Gesù suppone sostanzialmente un ricordo, consolidato dalla fede nel Signore glorioso che proietta la luce post-pasquale sui singoli eventi e sulle parole pronunciate durante la sua vita pubblica.

Il ricordo e la comprensione implica anche un processo ermeneutico avvenuto nella mente dei discepoli; allo stesso modo come Gesù «interpretava loro sia le parole dell'Antico Testamento come le sue proprie, così essi ne spiegarono i fatti e le parole secondo le esigenze dei loro uditori»<sup>172</sup>. E sono le parole del quarto vangelo quelle che aiutano a capire più in profondità la missione dello Spirito di verità, in continuità con quella del Figlio di Dio<sup>173</sup>.

La funzione del secondo Paraclito come testimone di Gesù non si è verificata soltanto nella primitiva comunità cristiana: ancor oggi la sua presenza è attiva nella Chiesa attraverso il culto e i sacramenti, mediante la vita ecclesiale<sup>174</sup>. Egli infatti è l'autore della rinascita mediante il battesimo<sup>175</sup>, rende la carne di Gesù-Cristo porta-

<sup>170</sup> Cf *Gv* 10,6, 12,16 in altri momenti sembra fare riferimento al mondo: cf *Gv* 8,27; 16,3. L'ultimo documento della Pontificia Commissione Biblica dice che «i primi discepoli di Gesù sapevano di non essere in grado di comprendere immediatamente in tutti i suoi aspetti la pienezza che avevano ricevuto». *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (IBC), 85.

<sup>171</sup> «Sul momento i suoi discepoli non compresero queste cose; ma quando Gesù fu glorificato, si ricordarono che questo era stato scritto di lui e questo gli avevano fatto» *Gv* 12,16.

<sup>172</sup> *Sancta Mater Ecclesia* 2, EB 650.

<sup>173</sup> I discepoli «facevano l'esperienza, nella loro vita di comunità condotta con perseveranza, di un approfondimento e di una progressiva esplicitazione della rivelazione ricevuta. Riconoscevano in questo l'azione dello Spirito di verità». IBC, 85.

<sup>174</sup> Infatti a tutti va indirizzata l'esortazione della prima Lettera di Giovanni: «Ora voi avete l'unzione ricevuta dal Santo e tutti avete la scienza» *1 Gv* 2,20.

<sup>175</sup> Cf *Gv* 3,5.

trice di vita soprannaturale<sup>176</sup>, il suo soffio sprigiona il potere divino di rimettere i peccati<sup>177</sup>. Compete a Lui insomma portare la Chiesa all'adempimento della sua missione<sup>178</sup>. Giovanni è l'unico scrittore neotestamentario che associa il dono dello Spirito alla nuova nascita<sup>179</sup> e alla nuova vita mediante il perdono dei peccati, sviluppando così, in modo abbastanza preciso, la nozione dello Spirito quale purificatore e santificatore<sup>180</sup>. Più avanti si è fatta più viva nella Chiesa la necessità di conservare la testimonianza di Gesù in mezzo alle tribolazioni<sup>181</sup>. Lo Spirito rappresenta per la comunità anche la figura del difensore o di chi viene in aiuto<sup>182</sup> in armonia con l'apocalittica giudaica, nel fatto che intercede nel contesto dell'ultimo giudizio e, essendo preesistente, rimane per sempre nella comunità<sup>183</sup>.

Se secondo Giovanni lo Spirito deve guidare gli uomini verso tutta la verità<sup>184</sup>, quello vuol dire che la Chiesa non ne ha ancora raggiunto la pienezza della comprensione<sup>185</sup>. Difatti la storicità e il carattere escatologico della Chiesa pellegrinante verso la piena realizzazione del Regno di Dio vengono descritti magistralmente nella *Dei Verbum*: «La Chiesa, nel corso dei secoli, tende incessantemente

<sup>176</sup> Cf *Gv* 6,63; cf 6,53s.

<sup>177</sup> Cf *Gv* 20,22s.

<sup>178</sup> Cf L. PACOMIO, *Servire il Cristo e lo Spirito nel Vangelo di Giovanni* in L. PADOVESE (ed.), *Atti del VI simposio di Efeso su s. Giovanni Apostolo*, Antonianum, Roma 1996, 93.

<sup>179</sup> Cf I. DE LA POTTERIE, «Nascere dall'acqua e nascere dallo Spirito». *Il testo battesimale di Gv 3,5* in I. DE LA POTTERIE, S. LYONNET (eds.), *La vita secondo lo Spirito. Condizione del cristiano*, AVE, Roma 1967, 35-74.

<sup>180</sup> Cf M.G. MARA, *Il giovanneo Paraclito, Spirito di verità in alcune interpretazioni del cristianesimo antico* in L. PADOVESE (ed.), *Atti del II simposio di Efeso su s. Giovanni Apostolo*, Antonianum, Roma 1992, 123-129.

<sup>181</sup> Cf *Ap* 5,10; 12,11.17; 17,6; 19,10; 20,4.

<sup>182</sup> Cf R. SCHNACKENBURG, *Il Paraclito e i detti sul Paraclito in Vangelo di Giovanni III*, 222-226.

<sup>183</sup> Si tratterebbe in questo caso dell'apocalittica giudaica di angeli e di altre figure celesti che hanno il compito di difendere i giusti nel giorno del giudizio, intercedendo per loro. Cf G. BORNKAMM, *Der Paraklet im Johannesevangelium* in *Geschichte und Glaube III*, Kaiser, München 1968, 81; vid S. MOWINCKEL, *Die Vorstellungen des Spätjudentums vom Heiligen Geist als Fürsprecher und der Johanneische Paraklet*, ZNW 323 (1933) 97-130.

<sup>184</sup> *Gv* 16,13.

<sup>185</sup> Cf I. DE LA POTTERIE, *Verità biblica e verità cristiana*, 27.

alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio». Ed è proprio questa la missione dello Spirito di verità.

Pontificia Università della Santa Croce  
Via San Girolamo della Carità, 64  
00186 Roma

**Pagina bianca**

# ANALOGÍA Y ARGUMENTACIÓN DEÓNTICA EN STO. TOMAS

Francisco Cristóbal FERNÁNDEZ SÁNCHEZ

---

**Sumario:** I. Introducción - I. *La analogía en la argumentación deóntica* - 1.1. Argumentaciones analógicas simples - 1.2. Argumentaciones analógicas de proporcionalidad - II. *Argumentos  $\Gamma$ -deontonómicos* - III. *Argumentos  $\tau$ -adeontonómicos* - IV *Argumentación deóntica de segundo nivel* - 4.1. Argumentos críticos - 4.1.1. Críticos biproposicionales deontonómicos - 4.1.2. Críticos biproposicionales adeontonómicos - 4.1.3. Críticos biproposicionales mixtos - 4.1.4. Críticos poliproposicionales - 4.1.5. Críticos compuestos - 4.2. Argumentos cuasi-inductivos - V. *Conclusión*. - VI. *Apéndice*.

---

## I. Introducción

La argumentación deóntica es un modo adecuado de descripción comunicable de razonamientos que tienen por objeto el comportamiento moral, en tanto que deónticamente significativo<sup>1</sup>. Aunque la determinación de legitimidad de modos de comportarse, en términos de “precepto”, “licitud”, “deber”, “obligación”, etc. no es, ni mucho menos, el hálito inspirador de la moral de Santo Tomás,

<sup>1</sup> Cfr. nuestro anterior trabajo, *La argumentación moral en Santo Tomás. Argumentaciones básicas y modos deónticos*, en *Annales Theologici* 11-1 (1997) 111-187, especialmente por cuanto se refiere a los tipos no analógicos de argumentos deónticos allí descritos, muy especialmente los argumentos  $\alpha$ -deontonómicos ( $\alpha$ -1 de obligación, y  $\alpha$ -2 de no obligación) y argumentos  $\beta$ -adeontonómicos ( $\beta$ -1 de licitud,  $\beta$ -2 de ilicitud,  $\beta$ -3 de licitud circunstancial, y  $\beta$ -4 de transgresión ilegítima). Hacíamos también breve alusión (nota 152) a los argumentos analógicos  $\Gamma$ , de cuyo análisis nos ocupamos ahora en la primera parte de este estudio.

que es una ética del bien en cuanto ordenación al fin último del ser humano, la *Summa Theologiae* en su II-IIae. presenta un completo repertorio de argumentación deóntica en ética particular. El deber no es una categoría primigenia en los escritos del Doctor Angélico, sino una mediación cognoscitiva que se asienta en la ontología misma de la persona humana y su libertad en el diálogo moral con el Dios vivo, expresado en la vida ética. La verdad sobre el deber se fundamenta en la verdad sobre el bien, y no al contrario. A su vez, la verdad sobre el bien se fundamenta en la verdad sobre el *ser de la persona* y su radical inclinación a realizarse en una felicidad más allá de lo comprensible en categorías no teológicas. Dicha verdad, más allá del presentimiento, es accesible al razonamiento ético a partir de una simple comprensión de la dignidad de la persona en sí misma, un momento inicial puro y simple en el cual la persona se capta a sí misma como alguien, y no como algo, y que es el fundamento de su dignidad y de la trascendencia ética de su comportamiento<sup>2</sup>.

La argumentación deóntica adquiere plenitud de significación cuando se radica en esta experiencia personal originaria. En esta dinámica, el análisis de los modos correctos de argumentar en ética particular, en tanto que modos adecuados de expresión de razonamientos morales, revela su utilidad al considerar su condición de signo de la permanente búsqueda del ser humano de respuestas a la interrogante del "sí mismo" de la libertad ante la Santidad de Dios.

No se trata de una realidad lejana a la experiencia común. Santo Tomás se ocupa, en parte, en la II-IIae. de preguntas parecidas a éstas: ¿sería, en esta situación particular, obligatoria la

<sup>2</sup> «Tutto il discorso etico nasce praticamente da questa visione: essere qualcuno è completamente diverso dall'essere qualcosa. Di libri di etica se ne scrivono e ne sono stati scritti tanti, discorsi di questioni morali se ne sono fatti e se ne fanno tanti... ma quando non si 'vede' che l'essere qualcuno è essenzialmente diverso dall'essere qualcosa, quando non si vede la singolare dignità ontologica dell'essere persona, i discorsi di etica restano discorsi che potranno anche avere una loro coerenza formale ma che non parlano più dall'uomo... Spesso oggi l'etica si è ridotta o a discorsi puramente formalistici, vuoti, o, in fondo, all'elaborazione di regole pratiche per far sì che i beni utili e piacevoli dell'uomo crescano sempre più. Cioè è ridotta ad una serie di regole attraverso le quali l'uomo può vivere una vita piacevole. Ma è proprio a questo punto che l'etica si stacca dall'uomo: l'essere qualcuno... è molto diverso dall'essere qualcosa. Io credo che l'etica o è generata da quell'atto che ho chiamato di semplice visione, oppure si riduce ad un discorso che serve solo a far prendere aria ai nostri denti» C. CAFFARRA, *Il dovere dell'etica è riscoprire l'uomo (intervista)*, en *L'Osservatore Romano*, 13-4-1986.

continencia periódica?, ¿existe un deber de evitar relaciones sexuales en estas circunstancias?, ¿es coherente una vida cristiana con la omisión de este comportamiento concreto?, ¿estaría alguien, en esta circunstancia, obligado a este comportamiento virtuoso?

Ante cuestiones similares, suelen suscitarse diferentes actitudes.

Una de ellas es negar que preguntas semejantes tengan sentido. Desde la perspectiva del no-cognitvismo el intento de responder mediante argumentos a cuestiones de este tipo está abocado al más rotundo fracaso, ya que el discurso ético no sería sino la manifestación de realidades más o menos emocionales.

Otra actitud al respecto puede ser la profunda desconfianza ante una tal especie de argumentaciones. Sólo la prudencia individual manifestada en la conciencia, integradora de la indagación *ex principiis propriis*<sup>3</sup>, podría valorar las circunstancias en el *consilium* prudencial, de modo tal que el obrar particular sea un obrar con sentido. El discurso ético tendría una función exclusivamente parenética, exhortativa. Su fin exclusivo sería hacer buena a la persona, impulsarla a ser buena. Entre las respuestas “teóricas” de los argumentos y el juicio de la conciencia existiría una especie de abismo insondable<sup>4</sup>.

Tanto una como otra toma de posición comportan un profundo escepticismo en la posibilidad de una ética particular. La segunda de ellas, puede encubrir además un malentendido. En definitiva, la tradicional “clasificación” aristotélica de la ética entre las “ciencias prácticas” se mueve hoy entre la univocidad y la equivocidad del término “ciencia”, ferozmente deformado por el positivismo. La ética -se dice- debería tratar de cuestiones básicas, formales, cumpliendo así su misión pedagógica, entendida en términos muy genéricos; la pretensión de auxilio para una vida humana tendría sentido (sin limitarla a mera parenesis), pero sólo en la medida en

<sup>3</sup> El problema del estatuto epistemológico de la argumentación moral no es, en absoluto, nuevo. J. MARITAIN en *Les Degrès du Savoir*, ya había señalado la complejidad de la cuestión al comparar las argumentaciones de la II-IIae. de Santo Tomás con las de la *Theologia moralis* de S. Alfonso (París 2ed. 1934, pp. 622ss y 879ss). Cfr. el comentario de T.H. DEMAN, *Les degrés du savoir*, en *Rev. Phil et Theol.* (1935) 466.

<sup>4</sup> O.N. DERISI reflexiona sobre esta cuestión en, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, CSIC, Madrid 1969, 45-63 y 448.

que permanezca en el ámbito de lo genérico. La pretensión de un conocimiento ético capaz de discernir en base al criterio de la verdad en materia de comportamientos particulares buenos o malos, en forma de razonamiento discursivo es denunciado como un injustificado racionalismo.

Una tercera actitud consiste en recurrir (con el fin de fundamentar respuestas a esa clase de cuestiones) a negarles sentido fuera de un determinado marco de comprensión pre-constituído. Así como el jurista se plantea si un determinado comportamiento está o no conforme con la normativa legal, el moralista recurre a un *corpus morale* reconocido como punto válido de referencia para un cierto colectivo<sup>5</sup>. La pretensión de una verdad moral particular se fundamenta entonces en la pretensión de verdad moral global profesada por el colectivo. Es el caso de la argumentación moral *ex auctoritate*, muy común en el ámbito de la ética particular católica, pero también en la islámica, en la hebráica y (en ciertos ámbitos de los derechos humanos) en el llamado “pensamiento laico”. Un tal modo de argumentación es perfectamente válido, que duda cabe. Pero presenta ciertos límites y ciertos condicionantes. No vamos a referirnos a los primeros, pero sí quisiéramos aludir brevemente a alguno de los segundos.

Más allá del hecho de que, en cuestiones como estas, los distintos colectivos no siempre se muestran uniformes, sino contrastantes (entre sí, y también al interno de sí mismos), es notorio que suponen una aproximación racional a estas problemáticas. Los colectivos morales adoptan concepciones éticas particulares por determinadas razones. Ciertamente la tradición moral es un aspecto muy importante de este fenómeno. Pero también son constatables a nivel formal, ciertos aspectos trans-colectivos en el modo de responder a cuestiones éticas particulares. En concreto, la tradición moral cristiana fundamenta este hecho cognoscitivo en la *existencia* de una realidad *personal* denominada ley natural.

Sea cual sea la explicación de la comunicabilidad del discurso ético particular, es muy probable que la argumentación ocupe en él un lugar. Quizás no sea el principal factor, pero parece difícil sostener que la argumentación en este contexto sea sólo un

<sup>5</sup> T.H. ENGELHARDT usa a menudo la expresión “comunidad moral” en un sentido similar.

transmisor de convicciones tradicionales. Esto llama poderosamente la atención en los contextos en que nuevas realidades plantean constantemente nuevos problemas éticos, como es el caso de la bioética. Las tomas de posición no argumentativas son severamente discriminadas y apenas pueden esperar una mínima atención fuera del colectivo moral que comparte convicciones. Por otra parte, dentro de estos mismos colectivos, su aceptación interna depende de factores complejos ligados al sentido “centrípeto” de coherencia de las personas y los grupos.

Es válido, por tanto, fundamentar la ética particular en la pretensión de verdad de la sabiduría práctica de un colectivo. Pero esto no dispensa del esfuerzo de comunicabilidad en el poner de manifiesto, en la medida de lo posible, las razones. Este es, nos parece, el talante de la argumentación moral de la II-IIae. Las formas de argumentación moral de Santo Tomás en esta parte de la Summa son merecedoras de estudio. Mediante detenido análisis formal y con una metodología apropiada, emergen estructuras, modos, tipos de expresión argumentativa de una genial concepción de la moral y se esclarecen rasgos característicos del razonamiento moral en ética particular que permiten deshacer un buen número de equívocos en esta materia. El orden moral se sitúa entre los polos de lo necesario y de lo sumamente contingente; ahora bien, a medida que se va de lo uno a lo otro, se advierte que lo particular está más cerca de lo segundo que de lo primero. En efecto, que hay que hacer el bien y evitar el mal, es algo evidente. Pero hay pocas evidencias como esta en la moral. Sto. Tomás, ante cuestiones particulares, trata de encontrar una verdad lo más comunmente compartida, para acercarse a lo contingente *ex principiis communis*, en modo tal que la argumentación, sin confundirse con el *consilium* prudencial, sea capaz de iluminarlo. Se trata de un discurso a partir de un *topos* común, que concluye en lo *probabilis*, es decir, aquello que *ut in pluribus (licet interdum deficiat in paucioribus)* <sup>6</sup>, puede ser, en

<sup>6</sup> *S. Tb.*, I-II, q.96, a. 1, ad 3<sup>um</sup>. “porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimiento en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la persuasión como reclamar demostraciones (“apodeixeis”) a un retórico” Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Bk 1094b (introd. y notas Marta Auraujo y J. Marías), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1994.

principio al menos, *probatus*. Son por tanto, razonamientos prácticos *ex principiis communis*, que en base a la analogía de la verdad moral se corresponden con el *consilium* de la prudencia, que procede *ex principiis propriis*, como un metalenguaje se corresponde con su lenguaje objeto<sup>7</sup>.

El presente estudio es un análisis de una parte de este metalenguaje, en concreto, la argumentación analógica deóntica en los textos de la II-IIae. de Santo Tomás de Aquino. Su objeto es poner de manifiesto las características esenciales de este modo particular de argumentación moral, así como exponer brevemente sus tipos principales.

La primera parte de este estudio consistirá en el análisis del lugar de la analogía en el razonamiento deóntico del Aquinate en la II-IIae., para lo cual introduciremos el concepto de argumento analógico, describiendo a continuación tres formas típicas de argumentos analógicos simples, esto es, argumentos  $\Gamma$ -deontonómicos,  $\tau_1$ -adeontonómicos y  $\tau_2$ -adeontonómicos.

A continuación, en la segunda parte, abordaremos las formas típicas de argumentación deóntica de segundo nivel, las formas que denominamos "críticas" (biproposicionales, poliproposicionales y compuestas), prestando atención especial al modo integrativo del razonamiento en sub-argumentos (deontonómicos, adeontonómicos y mixtos).

<sup>7</sup> F. MIHURA SEEBER, *Ciencia, dialéctica y sofística*, en «Aquinas» 36 (1993) 299-328; C.A. SACHERI, *Aspectos lógicos del discurso deliberativo*, en «Ethos» 1 (1973) 175-190; G. SOAJE RAMOS, *Sobre tópicos aristotélicos y filosofía práctica*, en «Ethos» 2/3 (1974-1975) 147-185; A. MANUEL QUINTAS, *Razonamiento categórico y razonamiento tópico en la jurisprudencia*, en «Ethos» 10-11 (1982-1983) 215-231; W. KORFF, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik des Normativen Vernunft*, Karl Alber, Freiburg-München 1975; J. ISAAC, *La notion de dialectique*, en «Rev. Sc. Phil. et Théol.» 33 (1950) 481-506; M. VILLEY, *Le jugement selon Saint Thomas et la dialectique*, en «Archives de Philosophie du Droit» 28 (1983) 303-313.

Aspectos históricos de la cuestión en J. KYU, *Interrogation dialectique*, en *Atti del VII° Congresso Tomistico Internazionale*, «Studi Tomistici» 16, Città del Vaticano 1982; J. PINBORG, *Topik und Syllogistik im Mittelalter*, en «Sapienter Ordinare» 64, 157-178; N. J. GREEN-PEDERSEN, *The topics in medieval logic*, en «Argumentation» 1 (1987) 407-417; ELEONORE STRUMP, *Topics: Their development and absorption into consequences. From the beginning to the early fourteenth Century. Developments*, en AA.VV., *The Cambridge History of later medieval philosophy*, Cambridge Univ. Press, 1982; AA.VV., (Hrsg. J. VON KLAUS), *Argumentationstheorie: scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, J. E. Brill, Leiden-New York-Köln, 1993.

Después nos ocuparemos de algunos argumentos deónticos estructuralmente similares a los ya descritos argumentos críticos, pero que ocupan un lugar importante, desde una consideración evolutiva de los tipos de argumentación deóntica en la ética particular católica.

Somos conscientes de lo “ingrato” de las categorías analíticas empleadas en el contexto de una filosofía y teología personalistas. Pero el espectacular desarrollo de los instrumentos analíticos de la lógica y de la filosofía contemporánea del lenguaje en los últimos años permite una aproximación fructífera a los textos, con una metodología diferente a la habitual. No parece razonable ignorar los aspectos positivos de la misma en el intento de comprender las maneras de razonar de Santo Tomás en cuestiones de ética particular, en el intento de esclarecer los fundamentos lógicos de las argumentaciones morales de la ética particular católica. Dichos métodos no deberían ser menospreciados, sino puestos también al servicio, convenientemente sometidos al criterio de la fe, de la causa del hombre.

## I. La analogía en la argumentación deóntica

Una analogía es, en sentido lógico, un modo de predicación de un término respecto de otro. Se predica algo de un término, bajo un cierto aspecto y, bajo ese mismo aspecto, se predica también algo de un segundo término. La predicación primera no es de sentido completamente diferente respecto de la segunda (equivoca), ni tampoco es de sentido completamente igual (unívoca), sino sólo que es igual sólo en un cierto aspecto (en parte igual y en parte diferente, es decir, análoga). Una analogía pone de manifiesto una proporción recíproca entre términos convenientes entre sí<sup>8</sup>. Poner de manifiesto una relación entre dos términos nos permite comprender una segunda relación. Se pone entonces de manifiesto no sólo una conveniencia o proporción (entre dos términos), sino una *relación entre dos conveniencias o proporciones*, que suele ser denominada *semejanza*. Una inferencia analógica versa sobre la semejanza entre dos relaciones. Este peculiar modo de inferencia o

<sup>8</sup> Por ejemplo, *De Veritate*, q. 2, a. 11.

ilación tiene su fundamento no en un principio abstracto, sino en la misma analogía del ente, que la inteligencia puede captar<sup>9</sup>.

El razonamiento analógico se caracteriza por ser un discurso racional en base a inferencias, sobre semejanzas. Un argumento es el signo de un razonamiento, una determinada expresión significativa de un modo de conocer mediante inferencias, es decir, de conocer algo nuevo mediante conocimientos precedentes<sup>10</sup>. *Los argumentos analógicos son signos de razonamientos en base a analogías*. La argumentación analógica consiste, por tanto, en la expresión de razonamientos de esta clase<sup>11</sup>. Cuando un argumento analógico

<sup>9</sup> No nos ocupamos aquí de la consideración metafísica de la *Analogia entis*, lugar común de la ontología, sobre la que existe una amplia literatura (de la que, por sólo mencionar algún título, reseñamos los conocidos tratados de S. M. RAMIREZ y de E. PRZYWARA), sino sólo del aspecto lógico de la analogía en el razonamiento. Cfr. J. PÉTRIN, *Univocité et analogie dans les lois de la logique*, en «*Angelicum*» 26 (1949) 233-249; E. PLATZECK, *De conceptu analogiae respectu univocationis*, en «*Antonianum*» 23 (1948) 71-132; *La evolución de la lógica*, CSIC, Barcelona 1954; M. DORELLE, *Le raisonnement per analogie*, Paris 1949; L. SALCEDO, *Logica*, en AA.VV., *Philosophia Scholasticae Summae*, BAC, Madrid 1964; E.L. ASHWORTH, *Analogy and equivocation in thirteenth century logic*, en «*Medieval Studies*» 54 (1992) 94-135; A. SAAVEDRA, *Interpretación lingüística, lógica y metafísica de la analogía en Sto. Tomás de Aquino*, en «*Doctor communis*» 50 (1997) 63-80; A.S. TRUMIA, *La scienza verso una teoria dell'analogia?*, en «*Divus Thomas*» 1997-1, 65-88. P. ŚLIWINSKI, *Il ragionamento per analogia nella filosofia analitica polacca*, Ed. Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1998.

<sup>10</sup> Un argumento es el signo externo de un razonamiento; "quandoque enim significat ipsum actum rationis discurrentis de principiis in conclusiones" (*De Ver* q. 14, a. 2 ad 9). Es ya común tras los trabajos de Ch. Perelman la clara distinción aristotélica entre discurso racional demostrativo (o argumentación apodíctica, de la que trata Aristóteles en los *Analíticos*) y discurso racional argumentativo (argumentación dialéctica de los *Tópicos* o argumentación retórica de la *Retórica*). En Cicerón prevalece más el sentido retórico de "idea verosímil empleada para convencer", mientras que en Quintiliano se acentúa más el aspecto lógico de la dialéctica: "modo de probar una cosa mediante otra, de confirmar lo que es dudoso mediante lo que no lo es". Cfr. O. REBOUL, *Intrôduction a la rêtborique*, PUF, Paris 1994 (introd.); R. BARTHES, *La retorica antica*, Bompiani, Milano 1994. Hoy se tiende a subrayar bastante más la naturaleza comunicativa de la argumentación; por ejemplo D.N. Walton considera que un argumento es un medio verbal y social de resolución de conflictos entre dos o más partes. F. H. van Eemen-R. Grootendorst lo expresan del siguiente modo: un conjunto de actividades inter-accionales comunicativas teledirigidas (encaminadas) a un fin (*goal-directed*) entre dos partes tendentes a la resolución de un conflicto de opiniones. Cfr. D.N. WALTON, *What is reasoning? What is an argument?*, en «*The Journal of Philosophy*» (1990) 399-419; F.H. VAN EEMEREN-R. GROOTENDORST, *Speech Acts in Argumentative Discussions*, Doordrecht, Fenis 1984.

<sup>11</sup> El discurso dialéctico tiene por objeto lo probablemente verdadero ("endoxa") y su argumentación se realiza en modo inductivo y entimemático (por ejemplo, epiquerema).

corresponde a una interrogación dialéctica, es expresión (signo) de un razonamiento dialéctico<sup>12</sup>. Las inferencias analógicas se inscriben en el discurso racional de un modo similar a como lo hacen las deducciones de un tercer juicio a partir de dos juicios precedentes, pero son muy diferentes a las típicas conclusiones de silogismos apodícticos. Una analogía es tan racional como una demostración, pero se trata de cosas diferentes, que conviene no confundir<sup>13</sup>. Veamos algunos ejemplos que nos ayudarán a distinguir estos argumentos analógicos de otros argumentos, significativos éstos últimos de razonamientos que comportan procesos demostrativos.

### 1. Argumentaciones analógicas simples

En la II-IIae. encontramos bastantes argumentos analógicos. Mediante ellos se pone de manifiesto algún aspecto en el cual algo

El discurso retórico, en cambio, aunque se realiza mediante argumentaciones similares (*exempla* y silogismo retórico), como tiene por objeto lo verosímelmente verdadero, se realiza mediante estrategias argumentativas (*loci*, o *topoi*) diferentes; Cfr. ARISTÓTELES, *Topica*, Libros II-VII; *Retorica*, Libro II, 23-26 Bk 1397-1402. Dialéctica y retórica se configuran en Aristóteles como discursos racionales complementarios distintos del discurso racional analítico propio de la lógica en sentido estricto, cuyo objeto es lo necesariamente verdadero. La analogía en cuanto proceso argumentativo *per inductionem* complementario al proceso argumentativo entimemático *per ratiotinationem* (como lo denomina Cicerón) habría sido tematizada en la retórica por Hermágoras de Temnos, de donde lo toma Aristóteles, según Matthes. Cfr. S. NUÑEZ, en Cicerón, *La invención retórica*, Gredos, Madrid 1997, p. 145. Sobre los aspectos diferenciales de la argumentación retórica analógica y entimemática, Cfr. Ch. PERELMAN-L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, PUF, Paris 1958, III.3.b; B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Bompiani, Milán p. 24-25.

<sup>12</sup> En cuanto a la utilidad de la interrogación dialéctica, no sólo para el ejercicio y la conversación, sino también, *para la adquisición filosófica de ciencia*, cfr. ARISTÓTELES, *Topica*, Libro II.2. Una consideración actual de la interrogación retórica en M. MEYER, *La retorica*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 32-41. Aspectos actuales de la question en M. PERA, *Scienza e retorica*, Laterza, Roma-Bari 1991.

<sup>13</sup> Algunos autores prefieren denominar a las proposiciones conclusivas de argumentos analógicos *cuasi-conclusiones* para evitar la confusión entre una analogía y un silogismo deductivo. Nos parece, sin embargo, preferible destacar que la diferencia estriba más bien en la índole misma de la inferencia y del razonamiento en la que se inscribe, que en la diferencia estructural entre los silogismos deductivos y los razonamientos analógicos. Hoy, generalmente, se suele considerar la analogía lógica como el tipo más simple de *inducción*. Una breve e interesante aproximación histórica al problema de la especificidad del razonamiento analógico, en P. S'LIWIN'SKI, *op. cit.*, 39-76

es similar a otra cosa. Se parte (estructuralmente) de la similitud de, al menos, dos elementos dados y se establece la analogía entre el primero de los términos y un tercero, mostrando como esa similitud se extiende a la que hay entre el segundo y un cuarto término. Veamos un sencillo ejemplo.

Argumento A: «Así como (1a) pertenece a los príncipes seculares (1b) conferir preceptos legales determinativos del derecho natural respecto a las cosas de común utilidad en los asuntos temporales, (2a) a los prelados eclesiásticos pertenece (2b) establecer estatutos respecto a la utilidad común de los fieles en los bienes espirituales»<sup>14</sup>.

Se trata de una expresión lingüística que expresa un razonamiento. A su vez, este razonamiento consiste en el intento de responder racional y satisfactoriamente a una pregunta formulada en términos dialécticos. Es, por tanto, un *argumento* que se corresponde a una interrogación *dialéctica*: ¿es propio de los prelados eclesiásticos establecer estatutos respecto a los bienes espirituales? Este planteamiento abre paso no sólo a una proposición (que expresa un juicio), sino a un *argumento*, es decir, no es sólo una respuesta, sino también una indagación sobre la razón de la respuesta<sup>15</sup> (Cfr. Apéndice, nota 1).

Conviene advertir que no se trata de un silogismo deductivo. No se parte de la afirmación de una premisa mayor (general) para, mediante una premisa menor, concluir otra afirmación (particular). Tan general es la relación 1a-1b, como la 2a-2b. Además, por

<sup>14</sup> *S. Th.*, II-II, q. 147, a. 3.

<sup>15</sup> Las expresiones verbales son signos adecuados de razonamientos. Pero las expresiones verbales no son el único modo de expresión adecuada de razonamientos. La lógica simbólica se fundamenta en este hecho, al establecer mediante consenso arbitrario lenguajes formales de expresión que permiten facilitar la abstracción de estructuras racionales. Hay un modo muy gráfico e intuitivo de representación de estructuras argumentativas de este tipo. Se trata de la representación diagramática. El uso de diagramas es muy útil para este objetivo, y ampliamente aceptado en la literatura contemporánea; Cfr., por ejemplo, M. MONDADORI-M. D'AGOSTINO, *Lógica*, B. Mondadori, Milán 1997, 219-220; D. QUESADA, *Lógica clásica de primer orden*, en AA.VV., (Ed. C. E. ALCHOURRON), *Lógica*, Trotta-CSIC, Madrid 1995, 71-104. Una perspectiva actualizada de la utilidad de la metódica diagramática simbólica en teoría de la argumentación en V. LO CASCIO, *Grammatica dell'argomentare. Strategie e strutture*, La Nuova Italia, Scandicci-Florenzia, 1991. Incluimos en apéndice un modelo similar de simbolización, de manera que puedan visualizarse las relaciones internas presentes en este tipo de argumentos (Cfr. Apéndice, nota 1).

ejemplo, falta un término medio presente tanto en la premisa mayor como en la premisa menor.

Esto no significa que la interrogación que corresponde al argumento A no pueda ser abordada en términos deductivos. Un ejemplo de argumento deductivo para esta misma interrogación podría ser:

B: “(1) A todos los superiores pertenece determinar, en razón de su competencia, lo referido a la utilidad común de sus subordinados. (2) En este sentido, los prelados eclesiásticos son superiores. (3) Luego, a los prelados eclesiásticos pertenece establecer estatutos respecto a la utilidad común de los fieles en los bienes espirituales”.

Ni en el argumento A hay deducción, ni en el argumento B analogía. La inferencia analógica del argumento A<sup>16</sup> consiste en mostrar la semejanza entre la utilidad común en lo temporal y la utilidad común en lo espiritual. El argumento B, en cambio, es una simple deducción (Cfr. Apéndice, nota 2).

La validez de las inferencias analógicas simples depende de la *adecuación del fundamento de la misma*. Tratándose de una semejanza, es en la medida en que dicho fundamento es verosímil que la solidez de la inferencia es mayor (en términos técnicos, se habla entonces de *solidez de la analogía*).

Veamos un ejemplo en que la solidez de una analogía se hace más patente, para ilustrar lo que significa que un argumento analógico es más o menos sólido.

En un determinado momento, Santo Tomás se expresa así:

C: «(1a) En todas las cosas naturales ordenadas hay dos cosas que concurren en la perfección de naturaleza: (1b) aquello que corresponde al propio movimiento y aquello que corresponde al movimiento de una naturaleza superior; así (2a) el agua se mueve de por sí hacia el centro, pero (2b) se mueve por la luna en flujo y reflujo; (3a) los planetas se mueven por propio movimiento de oeste a este, pero (3b) por el movimiento de la primera esfera lo hacen de este a oeste»<sup>17</sup>.

No hay que confundir esta parte de un argumento con una deducción. Aquí no trata Santo Tomás de demostrar que el agua se mueve de por sí hacia abajo, pero a veces no (como cuando, por

<sup>16</sup> Simbolizada mediante la expresión ‘i’ en la nota 1 del Apéndice.

<sup>17</sup> *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 3.

ejemplo, se la sube con un cubo desde el fondo de un pozo), ni que los planetas se mueven por propio movimiento de oeste a este, pero a veces no (la órbita de los planetas parece irregular a un espectador que los mira desde la Tierra). Todo el mundo sabe esto por la experiencia de sus sentidos, intentar demostrarlo sería ridículo. De hecho el Aquinate *parte* de estas observaciones comunes, no *llega* a ellas mediante un razonamiento. No es una deducción de un particular a partir de un principio general. No se trata de una especie de “previsión” de lo que le sucederá al agua y a los planetas debido a un principio metafísico, sino de alcanzar mediante una *analogía* tanto el sentido preciso de un principio metafísico como el verdadero alcance de una observación de los sentidos, esclareciendo el sentido *metafísico* de la causalidad. Este argumento permite comprender porqué el agua y los planetas se mueven aparentemente a veces de una manera, a veces de otra diferente, mediante un principio metafísico: el movimiento de las cosas naturales ordenadas tiene su principio a veces en la cosas mismas, a veces en naturalezas superiores bajo cuya subordinación causal están (Cfr. Apéndice, nota 3).

En este argumento C, se muestra que la semejanza entre lo que sucede con el movimiento del agua y el de los planetas por influjo de un ente celeste superior se debe a la perfección natural ordenada de las cosas naturales. El fundamento de la analogía es de índole metafísica. Tanto el fenómeno expresado en 2 como el expresado en 3 se aducen como muestra de subordinación causal metafísica, con el fin de esclarecer el principio metafísico expresado en 1. Así como en el ente corporeo el movimiento propio y el movimiento subordinado corresponde a su naturaleza (que tiende a su propia perfección en cuanto fin), el agua y los planetas a veces se mueven de un modo a veces de otro.

Sin embargo, para captar la verdadera solidez de este argumento hay algunos presupuestos. En primer lugar, es preciso comprender el sentido de la metafísica de Santo Tomás; si alguien desconoce esta metafísica, el sentido de expresiones como “perfección de naturaleza”, “movimiento” o “naturaleza superior” serán probablemente muy confusas. En segundo lugar, es también necesario conocer algo de la cosmología común de su época, para comprender en su genuino sentido el valor de estas afirmaciones. Todo ello, en realidad, no afecta al valor de la argumentación en sí

misma, pero sí a su solidez. Se quiere decir que la verdad o falsedad de la expresión 1 no depende ni de la cosmología tomista, ni de la comprensión que tenga el lector de su metafísica<sup>18</sup>. Pero estos factores si son, en cambio, relevantes a la hora de captar la fuerza inferencial del argumento. Para apreciar reflexivamente ésta, es preciso no sólo una correcta comprensión de los términos, sino también el análisis del aspecto de esta analogía (en este caso, la subordinación causal metafísica)<sup>19</sup>.

En algunas ocasiones la estructura central de una argumentación reside, precisamente, en una inferencia analógica o en un conjunto de ellas. Así sucede cuando el Angélico se cuestiona la razón por la cual en la Sagrada Escritura el Primer Mandamiento ocupa ese mismo primer lugar<sup>20</sup>. El núcleo de la argumentación consiste en mostrar la analogía entre la ordenación de los preceptos de la Ley de Dios con el orden natural de la generación. Esto se pone de manifiesto mostrando que, puesto que dichos preceptos tienen como fin que el hombre se haga bueno, una exposición coherente de los mismos hace conveniente que sea ordenada a tal fin. Una ordenación de preceptos ordenada al fin de hacer bueno es, en cierto sentido, la ordenación de algo encaminado a una generación. Y, del mismo modo que el orden de la generación consiste en dos momentos (la determinación de lo que constituye lo que es primero y, después, aquello encaminado a la remoción de los impedimentos), aquello que es instituido por la ley respecto a las virtudes conviene que consista en dos momentos (la ordenación a Dios de la voluntad como fin último y la exclusión de falsos dioses).

Otras veces encontramos argumentos en los que se combinan

<sup>18</sup> Por ejemplo, obsérvese que el siguiente argumento de Aristóteles presenta una estructura semejante: «(2a) En el caso de las arañas, las hormigas y otros animales semejantes (2b) algunos se preguntan si no actúan con inteligencia o algún otro poder cuando llevan a cabo lo que hacen. Y si avanzamos un poco más en esta dirección, vemos que también (3a) en las plantas (3b) hay partes que parecen haberse generado en función de un fin, como las hojas para proteger el fruto. Así pues, si es por un impulso natural y por un propósito que la golondrina hace su nido y la araña su tela, que las plantas producen hojas para sus frutos y dirigen sus raíces hacia abajo para nutrirse y no hacia arriba, es evidente que (1a) este tipo de causa (1b) está operando en las cosas que son y llegan a ser por naturaleza». ARISTÓTELES, *Física* (Bk 199a 22-30), traducc. G.R. de Echandía, Ed. Gredos, Madrid 1995.

<sup>19</sup> Argumentos analógicos similares, por ejemplo, en *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 6; q. 26, a. 3; q. 26, a. 4, etc.

<sup>20</sup> *S. Th.*, II-II, q. 122, a. 2.

inferencias analógicas y deductivas en peculiares ejemplos de arquitectónica argumentativa. Veamos uno de ellos, correspondiente a la interrogación dialéctica «Utrum convenienter tradantur praecepta in lege divina de partibus fortitudine».

D: «(1) Lex divina perfecte informat hominem de his quae sunt necessaria ad recte vivendum. (2) Indiget autem homo ad recte vivendum, non solum virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis et adiunctis; et ideo (3a) in lege divina sicut dantur convenientia praecepta (3b) de actibus virtutum principalium, (4a) ita etiam dantur convenientia praecepta (4b) de actibus secundariorum virtutum et adiunctarum»<sup>21</sup>.

Esta argumentación contiene, en realidad dos argumentos diferentes. Por una parte, un clásico silogismo deductivo cuyas premisas son (1) y (2), cuya conclusión es (4): «(in lege divina) dantur convenientia praecepta de actibus secundariorum virtutum et adiunctarum». Por otra una inferencia analógica en la que se muestra cómo la relación (3a-3b) es similar a la (4a-4b), que es precisamente respuesta a la interrogación dialéctica planteada. Ambos sub-argumentos se refuerzan recíprocamente, aunque sean de por sí independientes el uno del otro (Cfr. Apéndice, nota 4).

La inferencia analógica (expresada mediante la expresión *ita etiam*) tiene su fundamento en la analogía entre la conveniencia de los preceptos de la Ley de Dios respecto a los actos de las virtudes principales, por una parte, con la conveniencia de estos respecto a los actos de las virtudes secundarias y anexas, por otra.

## 2. Argumentaciones analógicas de proporcionalidad

Los signos de inferencias analógicas en el discurso racional ponen de manifiesto la semejanza entre dos relaciones. A su vez, es posible establecer analogías entre inferencias. Son analogías de analogías, y consisten en una comparación de analogías, que muestran su verosimilitud la una a partir de la otra. Denominaremos a este peculiar modo de analogía recíproca *inferencia analógica de proporcionalidad*<sup>22</sup>. Se trata de un elemento estructural importante

<sup>21</sup> *S. Th.*, II-II, q. 140, a. 2.

<sup>22</sup> La cuestión metafísica de si la analogía de proporcionalidad es o no reductible a la analogía de proporción corresponde a la metafísica y es relativamente autónoma de la pro-

en las argumentaciones de la *Summa*, y es bastante frecuente. Baste un solo ejemplo.

E: «(1aa) La naturaleza es (1ab) respecto a la caridad como (1ba) la materia es (1bb) respecto a la forma, de modo que así como (2aa) la materia no puede operar (2ab) sino en virtud de la forma, así (2ba) la naturaleza no puede obrar acto meritorio (2bb) sino en virtud de la caridad»<sup>23</sup> (Cfr. Apéndice, nota 5).

Estas expresiones presentan una cierta “simetría”, una especie de característico paralelismo que suele ser denominado *isomorfismo* porque su análisis formal revela una estructura que consiste en dos partes, en la cual la segunda es semejante a la imagen de la primera reflejada en un espejo.

La analogía de proporcionalidad consiste en una comparación entre las inferencias analógicas de la primera y segunda analogías, que pone de manifiesto la semejanza entre ambas<sup>24</sup> (para el ejemplo, cfr. Apéndice, nota 6). La importancia atribuida por Santo Tomás a la analogía, y en particular, su uso de analogías de proporcionalidad (como forma particular de analogía entre cuatro términos) en teología es bien conocida, y está íntimamente vinculada a su concepción aristotélica de la metáfora como forma de expresión retórica válida no sólo en poética<sup>25</sup>, sino también en teología<sup>26</sup>. Como veremos más adelante, el empleo de analogías meta-deónticas

blemática lógica. Cfr. R. MCINERNEY, *The analogy of names is a logical doctrine* en *Atti VI° Congresso Tomistico Internazionale* (1974), Nápoles 1977, 647-653; I.M. BOCHENSKI, *On Analogy*, en «*The Thomist*» 11 (1948) 424-447; A. STRUMIA, *Due concezioni di scienza a confronto*, en «*Divus Thomas*» 1/1995, 94-125.

<sup>23</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 2, a. 9, ad 1<sup>um</sup>.

<sup>24</sup> En el ejemplo del argumento E, la inferencia analógica de proporcionalidad está simbolizada en la nota 4 del Apéndice como ‘i(I)’, y las analogías primera y segunda como ‘i<sub>1</sub>’ y ‘i<sub>2</sub>’. Cfr. Apéndice, notas 5 y 6.

<sup>25</sup> Metáfora es «llevar a una cosa el nombre de otra, a la especie el del género, o al género el de la especie, o al de una especie el de otra, o bien por analogía». ARISTOTELES, *Poética* Bk. 1457b. Sobre la metáfora como figura retórica, cfr. O. REBOUL, *o. c.*, pp. 143 ss.; B. MORTARA GARAVELLI, *o. c.*, pp. 159-166. En cuanto al empleo de la metáfora como recurso retórico en la ética contemporánea, F. RIGOTTI, *La verità retorica. Etica, conoscenza, persuasione*, Milán 1995.

<sup>26</sup> Sobre esta materia existe abundante bibliografía. Nos limitamos a señalar el estudio de F. RIVA, *L’analogia metaforica. Una questione logico-metafisica nel tomismo*, Milán 1989.

de proporcionalidad es en Santo Tomás, una muestra de la validez de este recurso argumentativo, tanto en ética como en teología moral.

El conocimiento de las inferencias analógicas de los argumentos A, C, D y E nos será útil para el análisis de las inferencias analógicas respecto a deberes morales y su distinción respecto a las falacias naturalistas. Por motivos de claridad, denominaremos a partir de ahora *inferencias analógicas deónticas*, aquellas cuya conclusión (en el sentido antes apuntado) es una proposición D (proposición deóntica, del tipo “‘x’ está obligado a ‘a’”, “a ‘x’ no le es lícito el comportamiento ‘a’”, etc.).

## II. Argumentos $\Gamma$ -deontonómicos

Antes de pasar a la descripción de la tipología de estos argumentos presentes en la II-IIae, algunas precisiones terminológicas son inevitables. El sentido y utilidad de su distinción se irá poniendo progresivamente en evidencia a lo largo de este artículo.

Por *argumento deóntico gamma* (argumento  $\Gamma$ ) o *argumento analógico deóntico*, entenderemos aquél argumento que mediante una analogía da respuesta a una interrogación dialéctica deóntica.

Distinguiremos dos tipos de argumentos  $\Gamma$ , a saber, argumentos  $\Gamma$ -deontonómicos (gamma mayúscula) y argumentos  $\tau$ -adeontonómicos (gamma minúscula).

Denominamos *argumento  $\Gamma$ -deontonómico* aquél en que mediante una analogía se da respuesta a una interrogación dialéctica deóntica expresada en una proposición P (del tipo “deber”, “estar obligado a”, “se tiene que”, etc).

Denominamos *argumento  $\tau$ -adeontonómico* aquél en que mediante una analogía se da respuesta a una interrogación dialéctica deóntica expresada en una proposición L (“es lícito”, “no es lícito”, etc).

Conviene, además, establecer una segunda distinción en los argumentos  $\Gamma$  y consiste en reconocer dos tipos diferentes de expresión de inferencias analógicas respecto a proposiciones descriptivas de ámbitos deónticos. Denominaremos *analogía estrictamente deóntica*, aquella en la cual los cuatro términos de las

dos relaciones sean proposiciones D, por ejemplo en el siguiente argumento:

F: «(1) licet exercere bella iusta sit meritorium, tamen (2) illicitum redditur clericis, propter hoc quod sunt ad opera magis meritoria deputati; sicut (3) matrimonialis actus potest esse meritorius, et tamen (4) virginitatem voventibus damnabilis redditur propter obligationem eorum ad maius bonum»<sup>27</sup>.

Las cuatro proposiciones de este argumento son de tipo deóntico (es decir, referidas a aspectos relacionados con deberes morales), y el razonamiento consiste en mostrar la semejanza de la relación que hay entre (3) y (4) con la que hay entre (1) y (2). (Cfr. Apéndice, nota 7)

Denominaremos, en cambio *analogía metadeóntica*, aquella en que se muestra la semejanza entre dos relaciones, siendo sólo la segunda tal que el segundo término de la misma (al menos) sea una proposición D<sup>28</sup>. Son argumentos metadeónticos aquellos que muestran analogías de proposiciones deónticas con proposiciones de otra clase. Veamos algunos ejemplos de inferencias analógicas deónticas, tanto en sentido estricto como metadeónticas. A menudo este tipo de argumentación, presente en la *Summa theologiae* de Santo Tomás, es confundida con una falacia naturalista<sup>29</sup>. Veamos primero dos ejemplos del Doctor Angélico que nos permitirán centrar el problema.

A propósito de la cuestión de si todos los hombres están igualmente obligados a profesar explícitamente la fe, leemos lo siguiente:

<sup>27</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 40, a. 2., ad 4<sup>um</sup>.

<sup>28</sup> En el Apéndice simbolizamos mediante un sólo asterisco las inferencias analógicas estrictamente deónticas (por ejemplo 'i<sub>1</sub>\*'), y mediante dos las inferencias analógicas metadeónticas (por ejemplo 'i<sub>1</sub>\*\*').

<sup>29</sup> Tomamos esta expresión (bastante confusa) en el sentido de que las nociones éticas no pueden deducirse válidamente de premisas no éticas. Descrita por D. HUME en 1740 (*A Treatise of Human Nature*, III, 2, Secc. 1). G.E. MOORE en 1903 creyó haber encontrado el fundamento de dicha falacia en la indefinibilidad de la noción de bien (ya sea en categorías metafísicas o no metafísicas), y en la indefinibilidad de términos éticos simples a partir de cualquier tipo de términos, calificando de "naturalismo" cualquier teoría ética (metafísica o no metafísica) con este presupuesto (*Principia Ethica*, cap. 1). En general, en lógica, suelen denominarse así aquellos argumentos deductivos que, partiendo de premisas no éticas concluyen en premisas éticas. P. SIMPSON, *St. Thomas on the naturalistic fallacy*, en *The Thomist* 51 (1987) 51-69.

G: «(1) Explicatio credendorum fit per revelationem divinam. (2) Credibilia enim naturalem rationem excedunt. (3a) Revelatio divina ordine quodam ad inferiores (3b) pervenit per superiores, sicut (4a) ad homines (4b) per angelos, et (5a) ad inferiores angelos (5b) per superiores...Et ideo pari ratione (6a) explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines (6b) per majores. Et ideo sicut (7aa) superiores angeli (7ab) qui inferiores illuminant, (7ba) habent plenioram notitiam de rebus divinis (7bb) quam inferiores...ita etiam (8aa) superiores homines ad quos pertinet (8ab) alios erudire (8ba) *tenentur* habere plenioram notitiam de credendis, et magis explicite credere»<sup>30</sup>.

Resulta difícil no reconocer en esta respuesta un argumento. Sin embargo, *en ninguna de las premisas anteriores a la conclusión encontramos una proposición deóntica* ¿cómo puede, entonces, concluir un argumento con una proposición deóntica? ¿Se trata, por tanto, de una falacia naturalista? ¿Es un tránsito incorrecto del *is* al *ought*?<sup>31</sup>.

En la cuestión en la que Santo Tomás se ocupa de si es un deber de caridad amarse a sí mismo más que al prójimo encontramos un ejemplo similar:

H: «(1) Deus diligitur ut principium boni, super quo fundatur dilectio charitatis; (2) homo autem seipsum diligit ex charitate secundum rationem qua est particeps praedicti boni; (3) proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. (4) Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quandam unionem in ordine ad Deum. Unde sicut (5a) unitas potior est (5b) quam unio; ita (6a) quod homo participet bonum divinum, est potior ratio diligendi quam (6b) quod

<sup>30</sup> *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 6.

<sup>31</sup> A pesar de que el contexto de origen de las consideraciones en torno a las llamadas falacias naturalistas está en el anti-naturalismo anti-metafísico, no puede negarse que existen, que duda cabe, verdaderas falacias naturalistas en el sentido de pretender *deducir* directa e inmediatamente deberes morales de proposiciones descriptivas de naturaleza exclusivamente *física*. Lo sería, por ejemplo, pretender deducir la inmoralidad de la mentira a partir de la estructura fisiológica de la fonación humana. Este tipo de tránsitos ilegítimos se encuentran en alguna ocasión en la literatura socio-biológica actual (donde, en ocasiones, se descubre el concepto de que imperativos éticos podrían encontrar su justificación en la estructura genética), y no sólo en textos moralistas de extracción materialista o en aproximaciones a la moral del positivismo decimonónico. La validez de esta crítica no se extiende, sin embargo a la negación de la trascendencia ética de la noción de naturaleza humana entendida en términos *metafísicos*.

alius associetur ipsi in hac participatione. Et ideo (7a) homo ex charitate *debet* magis seipsum diligere (7b) quam proximum; et huius signum est (8) quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet a peccato»<sup>32</sup>.

También aquí una conclusión deóntica aparece argumentada mediante premisas no deónticas.

Comencemos por este segundo argumento H. Si se intenta interpretar este argumento como deductivo, en seguida se advertirá que no es este el modelo argumentativo válido: no se trata de la deducción de un particular a partir de un principio general (trátase, por ejemplo, de individuar los términos medios del posible polisilogismo). El núcleo del argumento está en las analogías expresadas en los núms. 5, 6 y 7, que son el perno articulador de toda la argumentación (cfr. Apéndice, nota 8).

La primera analogía pone de manifiesto que de modo análogo a como la unidad es preferible a la unión, así lo es también que el hombre siga participando de la unión con Dios, más que, perdiéndola, el prójimo alcance esa unidad<sup>33</sup>. Una vez establecido esto, la segunda analogía<sup>34</sup> muestra que, así como es mejor mantener una unidad que, rompiéndola, alcanzar otra unión, se debe amar por caridad más a uno mismo que al prójimo, dado que la caridad es un modo de unión.

Este argumento no consiste, por tanto, en una deducción, sino en un conjunto orgánico de analogías que pone de manifiesto una conveniencia, una precisa adecuación. No es una demostración sino el esclarecimiento de una realidad a partir de otra análoga.

La argumentación de G es, en realidad, bastante parecida en el fondo. Es más cómodo para proceder a su análisis, dividirla en tres partes. La primera de ellas consiste en alcanzar argumentativamente la proposición (3), es decir, «Revelatio divina ordine quodam ad

<sup>32</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 26, a. 4. El *Respondeo* comienza de este modo: «In homine duo sunt, scilicet natura spiritalis et natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum quod diligit se secundum naturam spiritualem... Et secundum hoc debet homo magis se diligere post Deum, quam quemcumque alium. Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi; nam...».

<sup>33</sup> '1' en la nota 8 del Apéndice.

<sup>34</sup> '1<sub>2</sub>' en la nota 8 del Apéndice.

inferiores pervenit per superiores». Estructuralmente, ello se realiza del mismo modo que en el argumento D, es decir, mediante el refuerzo recíproco de un sub-argumento analógico y uno deductivo, en principio uno independiente del otro:

Sub-argumento deductivo:

(1) «Explicatio credendorum fit per revelationem divinam. (2) Credibilia enim naturalem rationem excedunt. (3a) *Revelatio divina ordine quodam ad inferiores (3b) pervenit per superiores*».

Sub-argumento analógico:

(3a) «*Revelatio divina ordine quodam ad inferiores (3b) pervenit per superiores, sicut (4a) ad homines (4b) per angelos, et (5a) ad inferiores angelos (5b) per superiores*».

Una vez establecida mediante esta doble sub-argumentación convergente la razón de la proposición (3), el Doctor Angélico prosigue su argumentación estableciendo dos casos en que alguien es superior de otro respecto a la divina Revelación: en el ángel (7) y en el hombre (8):

(3a) «*Revelatio divina ordine quodam ad inferiores (3b) pervenit per superiores... Et ideo sicut (7aa) superiores angeli...ita etiam (8aa) superiores homines...*».

Finalmente, mediante una analogía de proporcionalidad, se pone de manifiesto la semejanza entre la misión angélica y el deber de enseñar lo que ha sido por Dios revelado, deber que afecta a quien para tal misión ha sido constituido:

«*Et ideo sicut (7aa) superiores angeli (7ab) qui inferiores illuminant, (7ba) habent pleniorum notitiam de rebus divinis (7bb) quam inferiores...ita etiam (8aa) superiores homines ad quos pertinet (8ab) alios erudire (8ba) tenentur habere pleniorum notitiam de credendis, et magis explicite credere*».

De este modo, aparece claro que no hay falacia naturalista, sino empleo de inferencias analógicas metadeónticas en la argumentación, esclarecimiento de realidades deónticas mediante analogía con realidades de otro orden (Cfr. Apéndice nota 9).

Las inferencias metadeónticas (como las presentes en los dos argumentos anteriores, es decir, los argumentos G y H) manifiestan, esclarecen, un aspecto normativo ético en base a una similitud de conveniencias. No son demostrativas, aunque estos argumentos

tienen una fuerza inferencial variable que depende del fundamento de la analogía. Esto significa que la negación de la conclusión se muestra a la inteligencia tanto menos verosímil cuanto más adecuado es el fundamento. En el caso de las proposiciones deónticas, este fundamento no es la razón de bien (esto es siempre un presupuesto), sino la conveniencia de un acto virtuoso necesario en razón de fin, radicado, por tanto, en el ser mismo. Esto es relevante porque los argumentos metadeónticos son una de las formas más elementales de argumentación inductiva<sup>35</sup>. La razón de fuerza de la inferencia (que es la causa de que un argumento sea sólido) estriba en la suposición de que expresa metalingüísticamente una realidad. Esto, que está en la misma base de las argumentaciones dialécticas, tópicas y retóricas, es también válido por lo que respecta a las argumentaciones analógicas e inductivas. Si los argumentos G y H no son una inválida deducción de una proposición deóntica a partir de premisas que no lo son, ello se debe, en primer lugar, a que no son deducciones.

El hecho de que los argumentos analógicos no sean demostraciones, y que, en la medida en que son más próximos a lo contingente que a lo necesario, no tengan la perfección de lo apodíctico no quiere decir en absoluto que no sean una aproximación muy adecuada a la realidad. Hemos ya visto como algunas analogías requieren ciertos requisitos para superar una consideración de mera hipótesis (en el caso del argumento C, veíamos, la comprensión de nociones metafísicas y cosmológicas de Sto. Tomás; en el argumento G, la aceptación de la existencia de los ángeles y su misión). En ocasiones puede tratarse de argumentos muy sólidos.

<sup>35</sup> Sobre la problemática de la argumentación inductiva, cfr. J.J. SIKORA, *The Problem of Induction*, en «The Thomist» 22 (1959) 25-36; S. VANNI-ROVIGHI, *Concezione aristotelico-tomista e concezione moderna dell'induzione*, en «Riv. Fil. Neosc.» 26 (1934) 578-593; P. SIWEK, *La structure logique de l'induction*, en «Gregorianum» 17 (1936) 224-253; M.L. GUÉRARD DES LAURIERS, *L'induction*, «Rev. Sc. Phil et Théol.» 30 (1941-1942) 5-27; P.H. CONWAY, *Induction in Aristotle and St. Thomas*, en «The Thomist» 22 (1959) 336-365; J. HOSIASSON-LINDENBAUM, *Induction et analogie: comparaison de leur fondement*, en «Mind» 50 (1941) 123-152; R. CARNAP, *Logical Foundations of Probability*, Univ. Press, Chicago 1950; J. PETERSON, *Law and Thomistic Exemplarism*, en «The Thomist» 60 (1996) 81-108; A.C. CROMBIE, *Styles of scientific thinking*, Duckworth, Londres 1994.

Veamos la estructura del elegante argumento en que se plantea si hay que obedecer a Dios en todo.

I: «(1a) Ille qui obedit movetur (1a) per imperium eius qui obedit, sicut (2a) res naturales moventur (2b) per suos motores. Sicut autem (3a) Deus est (3b) primus motor omnium quae naturaliter moventur, ita etiam (4a) est primus motor (4b) omnium voluntatum...Et ideo sicut (5a) naturali necessitate omnia naturalia subduntur (5b) divinae motioni, ita etiam (6a) quadam necessitate iustitiae (6b) omnes voluntates tenentur obedire divino imperio»<sup>36</sup>.

Como en el ejemplo anterior, también ahora la respuesta a la cuestión dialéctica planteada se desarrolla en una doble línea argumentativa. Por una parte sería “suficiente” (en cierto sentido) un simple argumento deductivo como el siguiente:

(1) Quien obedece se mueve por mandato de aquél a quien obedece.  
(4) Dios es el primer motor de todas las voluntades. (6) Luego todas las voluntades están obligadas a obedecer el mandato divino por cierta necesidad de justicia.

Por otra podría argumentarse mejor, en base a una inferencia analógica metadéontica como la siguiente:

(5) Así como las cosas naturales se subordinan por una necesidad natural al mandato divino, así (6), todas las voluntades están obligadas a obedecer el mandato divino por cierta necesidad de justicia. (Cfr. Apéndice, nota 10).

Pero una tal argumentación no correspondería con el genio de Santo Tomás, que combina magistralmente ambos posibles razonamientos, reforzándolos recíprocamente. De esta manera el argumento concluye (toda voluntad está obligada a obedecer el mandato divino) mediante un argumento que combina simultáneamente *dos* inferencias lógicamente distintas, mostrando de un modo mucho más completo las razones (Cfr. Apéndice, nota 11). La inferencia analógica se funda en la similitud entre la necesidad natural y la necesidad de la justicia, mientras que la inferencia deductiva pone de manifiesto que Dios es la razón de ambas necesidades.

Ocupándose de la cuestión «Utrum homo debeat alteri

<sup>36</sup> S. Tb., II-II, q. 104, a. 4.

obedire», el Doctor Angélico emplea un recurso similar. En el desarrollo del argumento, leemos lo siguiente:

J: “(6) Así como del mismo orden natural instituido por Dios se desprende que es necesario que las cosas inferiores se sometan a la moción de las superiores, (7) en las cosas humanas, por el orden del derecho natural y divino, los inferiores deben obedecer a sus superiores”<sup>37</sup>.

Una lectura precipitada puede hacernos creer que estamos ante un craso ejemplo de falacia naturalista. Sin embargo, conviene advertir el *contexto de todo el argumento*. En efecto, inmediatamente antes leemos lo siguiente: «(5) Mandar es mover mediante la razón y la voluntad». El argumento tiene dos partes. La primera, mediante inferencias analógicas concluye por mostrar la razón de (6).

«Sicut (1) actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam (2) operationes humanae procedunt ex humana voluntate. (3) Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moveant inferiora ad suas actiones per excellentiam naturalis virtutis collatae divinitus. Unde etiam (4) oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatae...Et ideo...(6) ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subiici motioni superiorum».

La segunda parte concluye, a partir de (6) y de la premisa (5) en la respuesta a la interrogación inicial. Poniendo de manifiesto la analogía entre el sometimiento del movimiento natural y el sometimiento del movimiento intelectual y volitivo de la obediencia, se esclarece analógicamente porqué se debe obedecer a otro, sin reducirlo a un movimiento de las cosas naturales:

«(5) Movere autem per rationem et voluntatem est praecipere. Et ideo sicut (6) ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subiici motioni superiorum. Et ideo sicut (6) ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subiici motioni superiorum ita etiam (7) *in rebus humanis ex ordine iuris naturalis et divini tenentur inferiores suis superioribus obedire*» (cfr. Apéndice, nota 12).

<sup>37</sup> S. Th., II-II, q. 104, a. 1.

Por último, sólo nos queda señalar que las inferencias metadeónticas analógicas conclusivas en proposiciones  $P$  que acabamos de exponer se acompañan de otras del mismo tipo, pero conclusivas en proposiciones  $\neg P$ , como por ejemplo en la argumentación de la cuestión 104, artículo 5, donde Sto. Tomás recurre a la analogía metadeóntica entre la ausencia de un efecto motor y la ausencia de obligación de obedecer a un superior en determinados supuestos.

Ahora, nos vamos a ocupar de los argumentos  $\tau$  tendentes a esclarecer analógicamente ámbitos deónticos circunscritos en términos de licitud (conclusivos en proposiciones  $L$  y  $\neg L$ ), mucho más simples, puesto que suponen inferencias analógicas deónticas en sentido estricto, es decir, analogías entre proposiciones deónticas.

### III. Argumentos $\tau$ -adeontonómicos

Las proposiciones  $D$  (del tipo ' $xP(a)$ ' ó ' $x\neg L(a)$ ') describen ámbitos de legitimidad. Tanto las proposiciones referidas a deberes como a declaraciones de licitud se integran en la moral de Santo Tomás en la dinámica personal de realización de la bondad personal en tanto que tensión ontológica a un fin último, reflejada en el desarrollo de las virtudes en la reciprocidad virtud-acción. Las proposiciones  $L$  expresan una específica delimitación de un ámbito de legitimidad. Las proposiciones  $D$  tienen como referencia la existencia o no de una determinada conveniencia del comportamiento respecto al fin último, en base a la razón de un precepto y a la razón del comportamiento respecto al mismo.

Los argumentos  $\Gamma$  son fundamentaciones, mediante analogías, de proposiciones relativas a deberes morales. Tanto los  $\Gamma$ -adeontonómicos (conclusivos en proposiciones  $P$ ), como  $\tau$ -adeontonómicos (conclusivos en proposiciones  $L$ ) tienen una misma estructura formal. Son convertibles entre sí y es posible, en cierto sentido, formularlos equipolentemente. La declaración de que algo no es lícito equivale a manifestar que existe un determinado deber, y viceversa. Lo mismo sucede con la negación de que algo sea lícito. Distinguiremos los argumentos  $\tau_1$ -adeontonómicos cuya conclusión es una proposición  $L$ , de los argumentos  $\tau_2$ -adeontonómicos cuya conclusión es una proposición  $\neg L$ .

Los argumentos  $\tau_1$  son muy fácilmente reconocibles. Un ejemplo de inferencia analógica estrictamente deóntica: la potestad de un superior de dispensar de un voto<sup>38</sup> se pone de manifiesto al considerar que hay razones por las cuales alguien queda dispensado de él («si sit simpliciter malum, vel inutile, vel maioribus bonum impeditivum»); de modo análogo a como, en estas ocasiones, alguien puede determinar la no obligatoriedad de un voto emitido, la Iglesia puede dispensar o conmutar votos<sup>39</sup>. Otros argumento de este tipo (en este caso metadeónticos): como es natural que el animal use de los vegetales para alimentarse privándoles de la vida, corresponde a la naturaleza racional del ser humano que disponga de la vida de los animales para la propia utilidad por motivos razonables<sup>40</sup>; o bien, así como Dios tolera los ritos idólatras para obtener un bien superior, así la autoridad civil puede, en ciertas circunstancias, tolerar estos ritos que no agradan a Dios, para no impedir bienes mejores y evitar males peores<sup>41</sup>, etc.

Los argumentos  $\tau_2$  son muy parecidos. Manifiestan una semejanza entre la ilegitimidad de dos comportamientos. Así como la venta de bienes espirituales es simonía, el cambio de éstos por ciertos servicios también lo es<sup>42</sup>. De modo análogo a como el médico está autorizado a mutilar el miembro corrupto, el príncipe lo está para reprimir al malhechor<sup>43</sup>. La recepción del Sacramento de la Eucaristía es en sí un bien, pero puede ser un mal si no se hace convenientemente; así jurar sin necesidad y cuidado debidos no es lícito<sup>44</sup>, etc.

<sup>38</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 88, a. 10.

<sup>39</sup> *Idem. Id.* Santo Tomás señala que los preceptos positivos de la ley humana preceptúan lo bueno «in commune», pero puede suceder que en ocasiones algún caso particular no lo sea, correspondiendo a quien es autoridad determinarlo (cfr. *S. Tb.*, I-II, q. 90, a. 2), en este caso, la Iglesia mediante el superior.

<sup>40</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 64, a. 1.

<sup>41</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 10, a. 11.

<sup>42</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 100, a. 5. Previamente, la ilegitimidad de la simonía se muestra mediante un argumento  $\beta_4$ .

<sup>43</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 64, a. 3.

<sup>44</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 89, a. 2.

#### IV. Argumentación deóntica de segundo nivel

Una primera aproximación al problema de los modos de argumentación propios del razonamiento deóntico en Santo Tomás consiste en tratar de aislar los modos elementales, los modelos más simples de expresión de inferencias. Hemos identificado algunos tipos inferenciales característicos de los argumentos deónticos de la II-IIae., es decir, los argumentos no analógicos ( $\alpha$ -deontonómicos y  $\beta$ -adeontonómicos) y analógicos ( $\Gamma$ -deontonómicos y  $\tau$ -adeontonómicos).

Sin embargo la riqueza estructural de la argumentación deóntica de Santo Tomás en la II-IIae. no queda suficientemente descrita así. Del mismo modo que una estructura molecular no se reduce a su composición atómica, hay ciertos tipos estructurales de un nivel superior que articulan el proceso de los raciocinios, cuyo análisis y conocimiento permiten comprender mejor el razonamiento deóntico del Doctor Común.

Un *argumento de segundo nivel* es aquel que, integrando inferencias elementales como las anteriormente descritas, *concluye en proposiciones más o menos complejas, que incluye, en todo caso una respuesta particular a la cuestión dialéctica planteada.*

Una cuestión tal como: ¿sería en esta situación particular (que puede ser descrita en términos comunmente comprensibles), obligatoria la continencia periódica? puede ser planteada en modos diversos. Puede recurrirse al *corpus doctrinale* de la Iglesia y mostrar como un comportamiento determinado puede ser coherentemente justificado en razón de la presuposición de que, dado que dicho *corpus* no yerra y que se trata de un argumento correcto, su conclusión es respecto a la existencia de un deber moral, verdadera; este planteamiento es muy común en la teología moral neoescolástica, por ejemplo. Otro planteamiento, perfectamente compatible con el anterior, consiste en una argumentación elemental (del tipo  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\Gamma/\tau$ , es decir, recurriendo a verdades comunmente accesibles sin dificultad y, mediante inferencias simples, aproximar más a lo contingente la descripción del ámbito deóntico<sup>45</sup>). Las

<sup>45</sup> Una tal argumentación elemental excluye implícitamente *in directo*, la ignorancia, el error *per accidens*, etc, del mismo modo que una inferencia lógica excluye el error *per accidens*. Tanto el psicologismo lógico como el subjetivismo moral de situación, parecen confundir los aspectos objetivos y subjetivos del conocimiento.

argumentaciones de segundo nivel integran sub-argumentos, a partir del supuesto de que su conclusión no sólo es correcta, sino también verdadera. Una buena argumentación será, además, convincente y persuasiva en la medida en que el interlocutor comparta los supuestos y esté desprovisto de prejuicios y factores emotivos adversos.

Cuestiones de muy variado género (no sólo deónticas), se plantean en modo argumentativo, incluídas muchas banales, del tipo de las que se discuten en sobremesa entre amigos. También podemos distinguir en éstas argumentaciones de primer y segundo nivel. Pongamos, por ejemplo, que alguien plantea lo siguiente: ¿es mejor el vino blanco o el tinto para acompañar la carne?

Siguiendo con el ejemplo, argumentos de primer nivel podrían ser, por ejemplo, “es mejor el vino tinto con la carne, porque su sabor es más fuerte que el del vino blanco”, o bien “en realidad, no hay un vino mejor que otro para la carne; en esta materia todo depende de lo que le guste a uno”. Está claro que un entretenido coloquio (para los aficionados a la gastronomía) puede abrirse a partir de afirmaciones semejantes. Estas dos respuestas (sólo algunas entre las muchas respuestas sensatas posibles) tienen en común que son la respuesta (simple) a una interrogación y que muestran una determinada línea de argumentación de la misma.

Los argumentos de segundo nivel suponen una respuesta algo más compleja, del estilo de las siguientes: “en realidad, el acompañamiento de los vinos corresponde a una convención social; en Occidente, la costumbre es que el pescado se sirva con vino blanco y las carnes con tinto”; “esto depende; si uno come sólo, lo mejor es lo que más le guste a uno; si en cambio se come con otros, entonces lo más adecuado es que se sirva vino tinto con la carne porque es la costumbre”; “es preferible un buen vino blanco con la carne a un mal vino tinto, porque es preferible la calidad a la sólo costumbre”; “si sabemos los gustos de los amigos, es mejor atenerse a ello; si no es mejor servir el vino tinto porque es más seguro que así se acertará, a no ser que uno pueda poner los dos tipos, y que cada uno se sirva el que quiera”, etc. Cómo puede verse, respuestas como éstas sitúan la cuestión en un contexto más amplio, comportan implícitamente unas ciertas distinciones en la argumentación.

En los argumentos de segundo nivel la interrogación dialéctica encuentra en la conclusión una respuesta implícita. La argumentación plantea dicha cuestión en un marco de consideraciones y distinciones más global. La conclusión del argumento corresponde a varias interrogaciones dialécticas más simples, integrándolas en otra cuestión más general.

La *Summa* contiene muchas argumentaciones de esta segunda clase. En ellas puede constatarse la extraordinaria capacidad sintética del Aquinate. Nos limitamos exclusivamente al estudio de la estructura de los argumentos de segundo nivel referidos a proposiciones deónticas. Distinguiremos, para mayor claridad, entre *argumentos críticos* y *argumentos cuasi-inductivos* que veremos por separado.

### 1. Argumentos críticos

Hay proposiciones prácticas relativas a deberes morales a las cuales la razón natural asiente firme e inmediatamente. No se trata de inferencias, sino simplemente de una percepción originaria reconocida en una proposición comunicable y comunicada. Así como la razón asiente a lo evidente, presta asentimiento a estos principios prácticos primeros, expresados en proposiciones que delimitan muy genéricamente el ámbito de lo que es legítimo. Dicho ámbito no se restringe sólo a la razón de justicia. Su ámbito es, por así decirlo, mayor. Normalmente, se suele emplear el término "lícito" en este sentido, más amplio que el de "justo".

La necesidad moral afecta no sólo la relación de alteridad implícita en la consideración de aquello que es justo, sino también afecta al comportamiento de aquello que *spectat ad se ipsum*. Así, si en el contexto de la alteridad humana una proposición L (referida a lo lícito) tiene siempre una razón primera de justicia, considerando profundamente el ámbito de lo moralmente lícito, en el contexto de la alteridad Dios-hombre, lo lícito corresponde también (aunque secundariamente) a la razón de justicia.

Por este motivo, los preceptos del Decálogo expresan un ámbito de legitimidad deóntica, ya sean expresados mediante proposiciones P o mediante proposiciones L. Su razón (razón del precepto) es siempre (primaria o secundariamente) la razón de debido, es decir, de necesidad respecto al fin último de un

comportamiento consciente y libre. Una determinada configuración por parte del mismo Creador de la “mens” (la inteligencia, la voluntad, el íntimo núcleo trascendente de la persona humana), de la que todas las estructuras de la persona participan. La realización personal última en la “beatitudo” es hecha posible en la dinámica gracia-correspondencia libre durante la vida ética. En la medida en que el ámbito de lo deóntico se refiere a la razón de lo debido de actos de potencias humanas rectificadas por una determinada excelencia de perfección (virtud), las proposiciones que lo describen, y en concreto, los preceptos del Decálogo, recaen en virtudes particulares (primariamente la de religión, piedad y justicia en general) en base a una correspondencia entre razón de precepto y razón de acto preceptuado<sup>46</sup>

Sin embargo, las proposiciones deónticas que expresan principios prácticos inmediatos de esta clase no son muchas. La percepción de los actos circunstanciados en cuanto debidos requiere una segunda operación del intelecto, tanto a nivel de principios comunes, como a nivel de integración pragmática del obrar por principios propios. En el primero de los procesos, esta operación consiste en una inferencia. Los tipos argumentativos deónticos de primer nivel expresan metalingüísticamente una tal operación intelectual, manifestando en modo comunicable el profundo *logos* inscrito en el comportamiento ético particular.

Los argumentos deónticos de segundo nivel se caracterizan por la integración de inferencias en razonamientos unitarios. En la II-IIae. no existe la característica preocupación de la moral de los ss. XV y XVI de formulación de normas abstractas intermedias, sino de la inserción de razonamientos simples en estructuras más completas.

Lo que venimos en denominar *argumento deóntico crítico* se caracteriza por el hecho de que la conclusión expresa varias proposiciones D no inmediatamente evidentes mostrando que guardan entre sí una determinada relación. La metodología adecuada para captar el valor de las inferencias consiste en reconocer (en primer lugar) *cuáles son* estas proposiciones D conclusivas, en comprender cuál es la *relación postulada* entre éstas (en segundo lugar) y, finalmente, en *evidenciar el nexo* entre éstas y

<sup>46</sup> S. Th., II-II, q. 122, a. 1.

otras afirmaciones simples comunmente reconocidas como verdaderas mediante inferencias argumentales. Los argumentos críticos más sencillos de reconocer son aquellos cuya conclusión consiste en dos proposiciones deónticas relacionadas, por lo que comenzaremos por éstos.

### 1.a. Argumentos críticos biproposicionales deontonómicos

Los argumentos de esta clase parten, como todos los argumentos deónticos, de interrogaciones tales como ¿es lícita la vindicación?, ¿es necesario amar por caridad a los enemigos? y otras similares, implicando la respuesta una determinada distinción, como por ejemplo, “es lícito en ciertas circunstancias, pero no en otras” o “es necesario en cierto sentido, pero no en otro”, etc.<sup>47</sup>.

Los artículos de la *Summa* contienen generalmente una respuesta particularizada a las objeciones expuestas ordenadamente antes del *Respondeo*. En una de ellas (*Summa Theologiae* II-II, q. 25 a. 8) encontramos una objeción que puede ser resumida mediante la siguiente interrogación dialéctica: así como cualquier cosa odia naturalmente a su contraria ¿debemos odiar al enemigo?

Una aproximación superficial reconoce inmediatamente la invalidez de un antropomorfismo semejante. Una cosa es que, en efecto, hay leyes físicas que determinan una repelencia natural de algunas cosas respecto a otras, y otra muy diferente, la actitud moral de una persona respecto a otra. Sin embargo, la apreciación de Santo Tomás es mucho más profunda, y por eso su argumento no se propone poner de manifiesto lo incorrecto de entender el término “odio” unívocamente en ambas predicaciones.

En primer lugar, Sto. Tomás distingue dos cuestiones diferentes, implícitas en este planteamiento. La primera de ellas es si existe un precepto de odiar al enemigo, es decir, si debemos odiar al enemigo. La segunda, diferente a ésta, es si sería válida una analogía como la indicada en la cuestión para manifestar su fundamento (es decir si el precepto de odiar al enemigo -en el caso de que existiera- sería semejante a la aversión natural de las cosas respecto a sus opuestas).

La respuesta de Santo Tomás a la cuestión de si es legítimo

<sup>47</sup> En términos simbólicos:  $a = xD(a) // xD(a_1) \cap xD(a_2)$ .

odiar al enemigo es la siguiente: debemos odiar, lamentándolo, que alguien nos sea enemigo, pero debemos amarlo en cuanto prójimo *statu viatoris* <sup>48</sup>. Una tal conclusión, por una parte distingue precisamente el objeto de un determinado precepto y por otra aquilata precisamente el aspecto de la analogía, mostrando en qué hay una similitud (y no una univocidad), para esclarecer el precepto de odiar (en sí misma) la enemistad (como tal enemistad) y, al mismo tiempo, mostrar la incorrección de confundirlo con un precepto de odiar a la persona del enemigo.

«(1a) Cualquier cosa tiene odio a su contrario (1b) en el sentido de que algo le es contrario. (2a) Los enemigos nos son contrarios en cuanto enemigos, (2b) por lo que debemos tener odio, (3) pero debemos disgustarnos porque nos sean enemigos. (4) No nos son contrarios en cuanto seres humanos y capaces de alcanzar la vida eterna; (5) según esto, debemos amarles» <sup>49</sup>.

El argumento presenta tres partes diferenciadas. El Aquinate parte de la afirmación de que existe el deber de odiar lo que nos es contrario en razón de su contrariedad. Esto es manifiesto, considerando lo que ocurre con las cosas naturales, por lo cual el Santo Tomás establece una sencilla analogía.

“(1a) Cualquier cosa tiene odio a su contrario (1b) en el sentido de que algo le es contrario. (2a) Los enemigos nos son contrarios en cuanto enemigos, (2b) por lo que debemos tener odio” <sup>50</sup>.

Ahora bien; en el artículo precedente se había ocupado en mostrar la razón por la cual “debemos amar a los seres humanos capaces de alcanzar la vida eterna” <sup>51</sup>. Se trata, por tanto, de explicar argumentativamente la razón de la existencia simultánea de dos deberes que son entre sí compatibles. De esta simultaneidad se desprende el deber de amar a los enemigos, en cuanto son seres humanos capaces de alcanzar la vida eterna.

(6 -art. ant.-) “Debemos amar a los seres humanos capaces de alcanzar la vida eterna.(4) No nos son contrarios (los enemigos) en cuanto seres

<sup>48</sup>  $a = xP(a) // xP(a_1) \cap xP(a_2)$ .

<sup>49</sup> *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 8, ad 2<sup>um</sup>.

<sup>50</sup> (1a—1b) /i\*\*\*/ (2a—2b):  $xP(a_1)$ .

<sup>51</sup> *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 1. La distinción se refiere a la necesidad de distinguir el amor del prójimo que nos odia, del odio a los demonios que nos odian.

humanos y capaces de alcanzar la vida eterna; (5) según esto, debemos amarles”<sup>52</sup>.

Existen, por tanto *dos* realidades deónticas a considerar, expresadas en las proposiciones (2) y (5) que no son, en realidad opuestas entre sí: existe el deber de amar la persona de aquél ser humano vivo de quien debemos odiar su enemistad. Los enemigos nos son contrarios *en cuanto* enemigos, pero no nos son contrarios *en cuanto* seres humanos; es por esta razón que (3) “debemos disgustarnos porque nos sean enemigos”<sup>53</sup>. En definitiva, concluye Santo Tomás, el deber de amar la persona odiando su enemistad (Cfr. Apéndice, nota 13).

El argumento crítico biproposicional deontonómico tiende a esclarecer los motivos racionales de *dos* proposiciones P, que suponen una cierta distinción, y que se expresan unidas mediante una conjunción. Este es un ejemplo muy sencillo; en otras ocasiones, el conocimiento de esta forma estructural permite comprender mejor las muy variadas expresiones verbales de argumentos muy diferentes en cuanto a su objeto, pero estructuralmente idénticos.

### 1.b. Argumentos críticos biproposicionales adeontonómicos

Los argumentos referidos a cuestiones de licitud son útiles en la medida en que manifiestan las razones, no sólo de que algo sea lícito, sino también de modo tal que pueda discriminarse de algo parecido, pero que no lo es. Se trata no sólo de fundamentar que algo es no-lícito, sino también de hacerlo en modo tal que sea útil en el discernimiento de otra realidad ética similar. Se trata de cuestiones referidas a la licitud de algo que requiere, en la respuesta una determinada distinción<sup>54</sup>.

Según el tipo de sub-argumentación pueden ser  $\beta$ -adeontonómicos o bien  $\tau$ -adeontonómicos analógicos. Veamos algunos ejemplos, comenzando por estos primeros.

Son muy típicos los argumentos de esta clase en los que uno de los sub-argumentos sea un  $\beta_2$  de ilicitud (conclusivos en ‘ $x \neg L(a_1)$ ’), mientras que el segundo sea un  $\beta_4$  de licitud circunstancial

<sup>52</sup> (6)  $\cap$  (4)  $\rightarrow$  (5):  $[xP(a_2)]$ .

<sup>53</sup> (2)  $\cap$  (5)  $\rightarrow$  (3):  $xP(a_1) \cap xP(a_2)$ .

<sup>54</sup>  $a = xL(a) // xL(a_1) \cap x \neg L(a_2)$ .

(conclusivos en 'xL(a<sub>2</sub>)'). Son de esta clase de argumentos los que concluyen que la vindicación de lo propio por odio es ilícita mientras que no lo es por caridad<sup>55</sup>, medallas que contienen palabras dudosas, falsas o vanas son ilícitas, mientras que no lo son palabras de la Sagrada Escritura<sup>56</sup>; es ilícita la simonía, pero lícito recibir compensación por lo temporal ordenado a lo espiritual<sup>57</sup>, o la ilicitud de la adivinación, pero no de la previsión de efectos a partir de la indagación en las causas naturales<sup>58</sup>.

Otra estructura frecuente en la II-IIae, es aquella en que uno de los sub-argumentos es del tipo  $\beta_2$  de ilicitud, mientras que el otro es un  $\beta_1$  de licitud. Así, es ilícito el consentimiento en ira desordenada, pero no según recta razón<sup>59</sup>, o es ilícito recibir precio de cosas espirituales, pero no el estipendio necesario para la sustentación del ministro<sup>60</sup>. No es lícito defenderse en juicio mediante calumnia o falsedad, pero si la ocultación de la verdad<sup>61</sup>, etc. Hay algún caso en que el argumento crítico pone de manifiesto la ilicitud de un comportamiento por dos razones diferentes ('x¬L(a<sub>1</sub>) ∩ x¬L(a<sub>2</sub>)')<sup>62</sup>.

Los argumentos críticos analógicos adeontonómicos tienen una estructura similar, pero empleando inferencias analógicas, con lo que resultan de gran belleza. Así, es ilícito esperar la salvación eterna de un hombre, pero no esperar que Dios se sirva de una criatura como agente secundario instrumental para ello<sup>63</sup>.

### *1.c. Argumentos críticos biproposicionales mixtos*

El proceso discursivo crítico es integrador de diversos sub-argumentos, de modo bastante independiente de la índole de las inferencias integradas. Estos argumentos se caracterizan por integrar

<sup>55</sup> S. Th., II-II, q. 108, a. 1.

<sup>56</sup> S. Th., II-II, q. 96, a. 2.

<sup>57</sup> S. Th., II-II, q. 100, a. 4.

<sup>58</sup> S. Th., II-II, q. 96, a. 2.

<sup>59</sup> S. Th., II-II, q. 158, a. 1.

<sup>60</sup> S. Th., II-II, q. 100, a. 2.

<sup>61</sup> S. Th., II-II, q. 69, a. 2.

<sup>62</sup> S. Th., II-II, q. 95, a. 4, en donde mediante un argumento crítico  $\beta_1/\beta_4$  se razona que la invocación de demonios es no sólo intrínsecamente ilícita, sino también considerando sus consecuencias.

<sup>63</sup> S. Th., II-II, q. 17, a. 4.

sub-argumentos del tipo  $\alpha$ - $\beta$  con otros del tipo  $\Gamma$ . Hay argumentos críticos de esta clase mixta en la II-IIae, tanto deontonómicos -el pecado merece castigo, pero no el pecado involuntario (el primero, del tipo  $\alpha_2$ , el segundo  $\Gamma$ )<sup>64</sup>- como adeontonómicos (el primer sub-argumento es  $\beta_2$ , el segundo  $\tau_2$ ): tan ilícito es recibir precio por lo espiritual, como promesas de beneficios<sup>65</sup>, o bien que es ilícito obrar, sea por temor mundano que por amor mundano<sup>66</sup>.

#### 1.d. Argumentos críticos poliproposicionales

Del mismo modo que los argumentos biproposicionales concluyen en dos proposiciones deónticas, hay algunos argumentos que incluyen tres o más consideraciones, cada una de las cuales comporta una distinción. Las razones de esto son diversas, como por ejemplo el diverso supuesto de un precepto, que hace conveniente una conclusión triproposicional, bien por razón de la diversidad del sujeto circunstanciado, del tipo ' $x\text{D}(a_1) \cap y\text{D}(a_1) \cap y\text{D}(a_1)$ ', como por ejemplo en la cuestión donde Santo Tomás se ocupa de la obligación de creer explícitamente en el misterio de la Encarnación<sup>67</sup>, o bien por la distinción del deber particular, que muestra cierta semejanza con otros, del tipo ' $x\text{D}(a_1) \cap x\text{D}(a_2) \cap x\text{D}(a_3)$ ', como por ejemplo, en la cuestión donde Santo Tomás trata de la obligación de permanecer en el estado religioso<sup>68</sup>.

#### 1.e. Argumentos críticos compuestos

Algunos argumentos se configuran en torno a la noción de sub-argumentación. Los argumentos críticos simples descritos más arriba, resultan entonces subordinados a una argumentación más general todavía, en un modo muy característico. Por ejemplo, supongamos una cuestión como la siguiente: "¿es lícito este comportamiento?"; supongamos una respuesta como la siguiente: "es lícito en tal circunstancia (A), pero no en tal otra (B), a menos que suceda aquello otro (C)"<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 108, a. 4.

<sup>65</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 100, a. 5.

<sup>66</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 19, a. 3.

<sup>67</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 2, a. 7.

<sup>68</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 189, a. 4.

<sup>69</sup>  $a = xL(a) // xL(a_1) \cap x\neg L(a_2) \cap xL(a_3)$ .

Una tal conclusión puede hacer esperar razonablemente un argumento crítico simple triproposicional adeontonómico. Pero hay una forma argumentativa diferente. Una manera distinta de plantear una cuestión semejante. Designemos mediante letras mayúsculas las proposiciones deónticas elementales incluídas en la proposición anterior:  $A \cap B \cap C$ .

Es conveniente observar que, en realidad, los eventos B y C están entre sí relacionados. Tanto lo que sucede en la persona que obra en la eventualidad B como lo que sucede en la eventualidad C son “casos” diferentes de una determinada eventualidad D. Dicho de otra manera, la expresión deóntica de lo que sucede, supone una distinción primera: puede suceder A (en cuya circunstancia, el comportamiento sería, según se afirma, lícito), o puede suceder D, en cuyo caso, o bien se da B (en cuya circunstancia un tal comportamiento no sería lícito) o bien puede darse C (y, entonces, un comportamiento semejante sí sería lícito). Un modo razonable de abordar esta cuestión puede ser mostrar como la proposición A está vinculada con una cuarta proposición, que llamaremos D, mientras que las proposiciones C y B son, por sí decir, “variables” del evento D (más genérico)<sup>70</sup>.

Un ejemplo de argumento de esta clase, lo tenemos en el art. primero de la cuestión 187, donde Santo Tomás se ocupa de la licitud de ciertos comportamientos del religioso. En primer lugar, distingue mediante un argumento crítico entre A: “es lícito al religioso predicar, enseñar y otras cosas de esta clase, cuando ha sido conferida potestad para ello”<sup>71</sup>, y B: “hay otros comportamientos que no son lícitos a un religioso”<sup>72</sup>. Esta primera distinción establece un primer nivel de argumentación biproposicional<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> El nexos entre eventualidades deónticamente significativas, relevante en este tipo de argumentos críticos, se pone de manifiesto visualmente mediante el uso de llaves.

$$\left\{ \begin{array}{l} A \\ \left\{ \begin{array}{l} B \\ D \end{array} \right\} \\ C \end{array} \right.$$

<sup>71</sup> A: ‘ $xL(a_1)$ ’

<sup>72</sup> B: ‘ $x\neg L(a_1)$ ’

<sup>73</sup>  $\left\{ \begin{array}{l} A: xL(a_1) \\ \left\{ \begin{array}{l} B \\ D: x\neg L(a_1) \end{array} \right\} \\ C \end{array} \right.$

A continuación, mediante una argumentación crítica *subordinada* a la anterior, distingue dos tipos de comportamientos que son ilícitos por una determinada razón (“el estado de religioso no da potestad por sí mismo para ello”) y, mediante sub-argumentos de tipo  $\beta_1/\beta_4$  concluye en B: “no es lícito al religioso predicar sin potestad para ello”<sup>74</sup> y C: “no es lícito al religioso ejercer la docencia sin potestad para ello”<sup>75</sup>. Se constituye un segundo nivel de argumentación subordinado al anterior<sup>76</sup>.

En el ejemplo anterior de argumento compuesto, un sub-argumento bicrítico es subordinado a otro (argumentación correspondiente a una distinción que presupone otra)<sup>77</sup>. Pero hay argumentaciones en que se subordina un argumento tricrítico a uno bicrítico<sup>78</sup>. Este modo de proceder subyace en argumentos deónticos con conclusiones como “es lícito A, pero no lo es B, a no ser que C, excepto D”<sup>79</sup>.

Veamos un ejemplo significativo de este tipo; la interrogación dialéctica es «Utrum sit licitum iurare»:

L: «(1) Iudicium intantum est licitum inquantum est iustitiae actus... (2) ad hoc quod iudicium sit actus iustitiae, tria requiruntur: (2a) primo quidem ut procedat ex inclinatione iustitiae; (2b) secundo quod procedat ex auctoritate praesidentis; (2c) tertio quod proferatur secundum rectam rationem prudentiae. (3) Quodcumque autem horum defuerit, iudicium erit vitiosum et illicitum: (3a) uno quidem modo quando est contra rectitudinem iustitiae; et sic dicitur iudicium perversum vel iniustum; (3b) alio modo quando homo iudicat de his in quibus non habet auctoritatem; et sic dicitur iudicium usurpatum; (3c) tertio modo quando deest certitudo rationis: puta cum aliquis de his

<sup>74</sup> B: ‘ $x \rightarrow L(a_3)$ ’

<sup>75</sup> C: ‘ $x \rightarrow L(a_4)$ ’

<sup>76</sup>  $\left\{ \begin{array}{l} B: x \rightarrow L(a_3) \\ D \left\{ \begin{array}{l} C: x \rightarrow L(a_4) \end{array} \right. \end{array} \right.$

<sup>77</sup> Compárese esta misma estructura con *S. Th.*, II-II, q. 64, a. 8, «utrum aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum».

<sup>78</sup>  $\left\{ \begin{array}{l} A \\ \left\{ \begin{array}{l} B \\ E \left\{ \begin{array}{l} C \\ D \end{array} \right. \end{array} \right. \end{array} \right.$

<sup>79</sup>  $xL(a_1) \cap x \rightarrow L(a_2) \cap x \rightarrow L(a_3) \cap x \rightarrow L(a_4)$ .

iudicat quae sunt dubia vel occulta, propter aliquas leves coniecturas; et sic dicitur iudicium suspiciosum vel temerarium.»<sup>80</sup>.

En este caso, como puede fácilmente intuirse, la estructura argumentativa es bastante manifiesta (Cfr. Apéndice, nota 14). Pero en otras ocasiones no lo es tanto; a veces argumentos bastante largos presentan, en realidad diagramas muy parecidos a éste; resulta entonces útil reconocerlos<sup>81</sup>. Otras veces es un argumento poliproposicional el que subordina argumentos bicríticos<sup>82</sup>.

Las estructuras argumentativas compuestas son bastante frecuentes en la *Summa*. Así (siempre limitándonos a los de tipo deóntico), los referidos a la licitud de obrar según el resultado del azar<sup>83</sup>, de vivir de limosnas el religioso<sup>84</sup>, de desear el episcopado<sup>85</sup>, a veces deontonómicos, como el argumento respecto al deber de retraerse de ingresar en orden religiosa debido a los padres<sup>86</sup>. La necesidad de racionalidad en la incorporación de distinciones, tan importantes en la ética particular, es lo que confiere su peculiar fisonomía a estos argumentos.

## 2. Argumentos cuasi-inductivos

Entre los argumentos críticos de segundo nivel descritos hay algunos que merecen una consideración especial. Ello no se debe al hecho de que muestren una estructura diferente de las ya señaladas, sino a que presentan una serie de rasgos que permiten singularizarlos como parecidos a los argumentos inductivos. A pesar de ello, no se trata de argumentos estrictamente inductivos en el sentido de que procedan de lo particular a lo general, como por ejemplo, los argumentos que pueden encontrarse en las ciencias naturales empíricas a partir de los ss. XVI-XVII.

Denominamos cuasi-inductivos a argumentos de esta clase por

<sup>80</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 60, a. 2.

<sup>81</sup> Véase, por ejemplo, *S. Tb.*, II-II, q. 95, a. 5, sobre la licitud de la adivinación mediante la observación de los astros.

<sup>82</sup> Por ejemplo, el argumento crítico compuesto de *S. Tb.*, II-II, q. 25, a. 8. Obsérvese que se trata de un argumento mixto.

<sup>83</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 95, a. 8.

<sup>84</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 187, a. 4.

<sup>85</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 185, a. 1.

<sup>86</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 189, a. 2.

la influencia que, en tanto que modelos complejos y más sofisticados de argumentación moral, representan en la evolución de la teología moral escolástica y neo-escolástica posterior y, en especial, para el intento de integración de la inducción casuística en la ética particular, en forma parecida al proceder de los argumentos del derecho y de las ciencias naturales<sup>87</sup>. Una definición estrictamente formal y completa de estos argumentos no sería tarea nada fácil, ni, por otra parte, especialmente útil. Es mejor una simple enumeración de rasgos que se encuentran generalmente presentes y que permiten identificarlos con relativa sencillez.

- 1: Corresponden siempre a interrogaciones dialécticas deónticas.
- 2: Incluyen un número significativamente elevado de proposiciones deónticas particulares.
- 3: Son generalmente argumentos complejos de segundo nivel, casi siempre argumentos críticos.
- 4: El núcleo básico de las mismas suele estar constituido por un sistema de inferencias analógicas.
- 5: En bastantes ocasiones las inferencias analógicas se articulan en torno a un sistema interno de argumentaciones analógicas de proporcionalidad.

El exámen de algunos ejemplos permite apreciar, en conjunto, lo peculiar de estos argumentos. A veces son críticos biproposicionales (sobre todo deontonómicos) del tipo ' $xP(a_1) \cap xP(a_2)$ ', como aquellos que versan sobre la obligación de agradecimiento del inocente respecto del culpable<sup>88</sup>, o la necesidad de la confesión de la fe en ciertas circunstancias<sup>89</sup>, pero también adeontonómicos del tipo ' $xL(a_1) \cap x\neg L(a_2)$ '<sup>90</sup>. Lo mismo sucede en

<sup>87</sup> Recientemente se tiende a situar la problemática de la casuística y del probabilismo en un marco más amplio de crisis de pensamiento de la época moderna. Véase, por ejemplo, S. NICOLosi, *Casística e probabilismo nella crisi della coscienza europea* en «Aquinas» 31 (1988) 279-309.

<sup>88</sup> *S. Tb.*, II-II, q.106, a. 2.

<sup>89</sup> *S. Tb.*, II-II, q. 3, a. 2.

<sup>90</sup> Como las de *S. Tb.*, II-II, q. 96, a. 4, o la de *S. Tb.*, II-II, q. 69, a. 2.

argumentos críticos compuestos referidos, por ejemplo, a actividades de religiosos<sup>91</sup>, o relativos a la limosna<sup>92</sup>.

Los sujetos de los que se trata son muy heterogéneos, tales como aspectos difíciles de obediencia al superior<sup>93</sup>, de juramento<sup>94</sup>, de retribución del abogado<sup>95</sup>, relativas al ayuno<sup>96</sup>, etc., en los que se percibe ya un conjunto de preocupaciones parecido al que dará origen a la casuística y su polarización casi exclusiva por determinar la ley moral correspondiente al “caso”.

Algunos de estos argumentos cuasi-inductivos de Santo Tomás esconden tras de su aparente complicación lingüística una estructura argumentativa espectacular, que permanece oculta sin un detenido análisis de las inferencias. Se trata de una palpable muestra del genio del Aquinate y son en sí mismos el esquema lógico de un verdadero tratado en la materia cuyo desarrollo podría dar lugar a toda una obra *a se stante* sobre el particular abordado. Resulta muy difícil encontrar en autores de cualquier época diagramas de arquitectura inferencial tan prodigiosa, expresada en tan apretada síntesis como aparece en estos artículos. Vale la pena considerar el argumento con el que Santo Tomás se ocupa de la cuestión «Utrum subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire», claramente deóntica<sup>97</sup>. Una primera lectura permite describirlo como un argumento claro, aparentemente sencillo y relativamente breve<sup>98</sup>.

M: «(1) Obediens movetur ad imperium praecipientis quedam necessitate iustitiae; sicut (2) res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturae. Quod autem (3) aliqua res naturalis non moveatur a suo motore, potest contingere dupliciter: (4) uno modo

<sup>91</sup> *S. Th.*, II-II, q. 187, a. 1.

<sup>92</sup> *S. Th.*, II-II, q. 32, a. 6.

<sup>93</sup> *S. Th.*, II-II, q. 104, a. 5 y q. 106, a. 6.

<sup>94</sup> *S. Th.*, II-II, q. 89, a. 7 y q. 89, a. 10.

<sup>95</sup> *S. Th.*, II-II, q. 71, a. 4.

<sup>96</sup> *S. Th.*, II-II, q. 147, a. 4; la respuesta a las objeciones (ad 1<sup>um</sup>-ad 4<sup>um</sup>) conforman un argumento crítico.

<sup>97</sup> *S. Th.*, II-II, q. 104, a. 5.

<sup>98</sup> El *Respondeo* está compuesto sólo por 360 palabras. No es de los más largos de la II-IIae; el de *S. Th.*, II-II, q. 187, a. 5 tiene aproximadamente 775 palabras, *S. Th.*, II-II, q. 187, a.3, 650 palabras, *S. Th.*, II-II, q. 154, a. 5, 540 palabras; *S. Th.*, II-II, q. 185, a. 7, 420 palabras, etc.

propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis, (5) sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquae impediatur; (6) alio modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem, (7) quia etsi subiiciatur eius actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia; (8) sicut humor quandoque subiicitur actioni caloris quantum ad calefieri, non tamen quantum ad exsiccari, sive consumi. (9) Similiter ex duobus potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. (10) Uno modo propter preceptum maioris potestatis. (11) Ut enim super illud: Qui potestati resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt, dicit Glossa siquid iusserit curator, numquid tibi faciendum, si contra proconsulem iubeat? Rursum si quid proconsul iubeat? Rursum si quid proconsul iubeat, et aliud imperator, numquid dubitatur, illo contempto, isti esse serviendum? Ergo si aliud imperator, aliud Deus iubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo. (12) Alio modo non tenetur inferior suo superiore obedire, si ei aliquid praecipiat in quo ei non subdatur. (13) Dicit enim Seneca: Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere; pars enim melior excerpta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui iuris. (14) Et ideo in his quae pertinent ad interiorem motus voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo. (15) Tenetur autem homo homini obedire in his quae exterius per corpus sunt agenda; (16) in quibus tamen secundum ea quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo; (17) quia omnes homines natura sunt pares, (18) puta in his quae pertinent ad corporis sustentationem (19) et proli generationem. (20) Unde non tenentur nec servi dominis, (21) nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, (22) vel virginitate servanda, (23) aut alio huiusmodi. (24) Sed in his quae pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis; (25) sicut miles duci exercitus in his quae pertinent ad bellum, (26) servus domino in his quae pertinent ad servilia opera exsequenda, (27) filius patri in his quae pertinent ad disciplinam vitae et curam domesticam; et sic de aliis».

A la cuestión planteada corresponde una respuesta deontológica compuesta del tipo de las de los argumentos poliproposicionales vistos anteriormente<sup>99</sup>. Desde el punto de vista estructural, es un argumento crítico compuesto biproposicional

<sup>99</sup>  $a \equiv xP(a) // A: x \neg P(a_1) \cap B: x \neg P(a_2) \cap C: xP(a_3)$ .



como la fundamentación argumentativa de proposiciones deónticas particulares<sup>102</sup>.

El fin de esta primera parte de la argumentación es, por una parte, asentar 'A', y por otra abrir paso, mediante una subordinación argumentativa, a un razonamiento que permita esclarecer las razones de 'B' y 'C'. Las proposiciones 'A' y 'D' son argumentadas en una primera parte; las proposiciones 'B' y 'C' lo serán en una segunda parte, que veremos después.

Veamos la primera parte del argumento (Prop. 1-14).

El núcleo argumentativo, más profundo y menos "visible", pero más importante, es lo que nos permitirá comprender mejor después la estructura inferencial. Está constituido por tres inferencias analógicas de proporcionalidad que conforman la estructura analógica inferencial. Éstas ponen de manifiesto la semejanza entre dos analogías, la primera simple, la segunda deóntica. Todas confluyen muy significativamente en la proposición (9) por tres semejanzas diferentes<sup>103</sup>. La razón de ello se hace evidente considerando que esta parte del argumento tiene por fin hacer posible, mediante una distinción crítica, un doble razonamiento posterior. Numeramos estas tres inferencias analógicas de proporcionalidad con I, II y III.

Se trata de poner de manifiesto que un súbdito no está obligado a obedecer a su superior en algunas eventualidades. Dos son, en concreto, estas eventualidades. La primera de ellas, cuando una autoridad mayor que la del superior lo impide (10). La segunda es cuando el superior preceptúa algo para lo cual no está autorizado (12).

Mediante analogías, se muestran las razones por las cuales en estas dos eventualidades el súbdito no está obligado a obedecer. La primera analogía (I) manifiesta que como una mayor potencia es capaz de impedir al motor mover el móvil (4), así una autoridad mayor puede impedir la del superior (10). La segunda analogía (II)

<sup>102</sup> M-2:

{B: (16) / (18)(19)(20)(21)(22)(23)  
 }  
 {C: (24) / (25)(26)(27)(28)

<sup>103</sup> Estas tres proporcionalidades son, por así decirlo, la estructura "básica" del argumento.

consiste en manifestar que así como las cosas naturales dejan de ser movidas por otro cuando por defecto de ordenación a la movilidad están sometidas al influjo del motor en otras acciones pero no al movimiento (6, 7), de modo similar no hay verdadera obligación cuando quien preceptúa no tiene verdadera autoridad para ello (12). Resta sólo esclarecer la razón, el fundamento de ambas analogías anteriores (I, II), mediante una tercera analogía (III). Así como las cosas naturales no son móviles, por necesidad natural, de un motor en las dos eventualidades anteriores (4 y 6-7), quien es súbdito puede no estar obligado a obedecer por necesidad de justicia en las dos eventualidades anteriores (10 y 12).

Pasemos ahora a la estructura inferencial, más “visible”, organizada en su forma por el núcleo argumental anterior. Hay una cierta “simetría” entre el grupo de analogías simples del primer fragmento del argumento (3 a la 8) y las analogías deónticas de las proposiciones 9, 10, y 12, unidas mediante la analogía inicial 1-2. El aspecto isomórfico del argumento se debe al núcleo de analogías de proporcionalidad. La verdadera clave de bóveda de todo el argumento es la analogía metadeóntica inicial 1-2:

- (1) Obediens movetur ad imperium praecipientis quedam necessitate iustitiae  
Sicut  
(2) res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturae<sup>104</sup>.

A partir de ésta, y mediante el “núcleo” de analogías de proporcionalidad, Santo Tomás expone analógicamente las razones de ‘D’, es decir, la proposición (9): «Puede suceder que el hombre no esté obligado a obedecer a su superior en dos circunstancias» que es, en efecto, la proposición, necesaria para la subordinación de la argumentación crítica en su segundo nivel.

Como puede apreciarse, la aparente sencillez del argumento comporta una estructura de razonamiento fácilmente comprensible de modo intuitivo y al mismo tiempo muy sofisticada en su expresión formal, típica del genio del Doctor Angélico.

La conclusión ‘A’, correspondiente a la proposición (14) «en aquello que corresponde al movimiento interno de la voluntad, el

<sup>104</sup> (1a—1b) // i<sub>1</sub>\*\* // (2a—2b)

hombre no está obligado a obedecer sino a Dios», se desprende sencillamente de las dos proposiciones anteriores <sup>105</sup>.

La estructura diagramática completa de esta primera parte del argumento M es bastante aparatosa, pero su exámen permite apreciar bien su isomorfismo argumentativo (Cfr. Apéndice, nota 15).

Pasemos ahora a la segunda parte de la argumentación, cuyo objeto es mostrar las razones de 'B' y 'C'. En esta segunda parte del argumento, más cercana a proposiciones más particulares, una vez especificado que el objeto de la obediencia al superior humano no es el movimiento interno de la voluntad queda por poner de manifiesto que el objeto de dicha obediencia no puede ser sino las acciones externas que corresponden a lo corporal <sup>106</sup>, es decir, la proposición (15) «el hombre está obligado a obedecer en aquellas cosas externas que corresponden a lo corporal». El modo de establecer argumentativamente esta distinción corresponde a un argumento crítico biproposicional <sup>107</sup>. Para ello, Santo Tomás parte de la distinción entre dos tipos de acciones de esta clase. En la primera (*secundum ea quae ad naturam corporis pertinent*), mediante una simple deducción, nos permite comprender la razón de la proposición (16) <sup>108</sup>. En efecto; puesto que el hombre está obligado a obedecer en lo exterior al superior humano, pero en lo referente a la naturaleza corporal, ningún hombre es superior a otro «quia omnes homines natura sunt pares», de ello se desprende la segunda parte de la respuesta, que habíamos denominado B, o sea la proposición (16) «el hombre no está obligado a obedecer al superior humano en aquellas cosas que no corresponden a la naturaleza corporal» <sup>109</sup>.

De modo semejante (una vez excluído este tipo de acciones del ámbito deóntico), el deber de obedecer al superior humano se especifica en el tipo, más particular, de acciones ('a<sub>3</sub>') respecto a las cuales el superior sí tiene competencia <sup>110</sup>. Finalmente el Aquinate

<sup>105</sup> El principio general, está establecido en la proposición (12), mientras que la proposición análoga (13) supone la autoridad del filósofo Séneca.  $(12) \cap (13) \rightarrow (14)$

<sup>106</sup>  $(1) \cap (14) \rightarrow (15): xP(a_1)$ .

<sup>107</sup> Del tipo ' $x\neg P(a_2) \cap xP(a_3)$ '.

<sup>108</sup>  $(15) \cap (12) \rightarrow (16): x\neg P(a_2)$ .

<sup>109</sup> B:  $x\neg P(a_2)$ .

<sup>110</sup>  $(15) \cap (16) \rightarrow (24): xP(a_3)$ .

concluye la argumentación mostrando la razón de la última proposición genérica, la última parte de la respuesta, C, o sea, la proposición (24): «el hombre debe obedecer al superior humano en la disposición de los actos y las cosas humanas, según la razón de superioridad del superior»<sup>111</sup>.

La última parte (aplicativa) del argumento consiste en mostrar la relación de las proposiciones deónticas genéricas (16) y (24) con algunas proposiciones deónticas más particulares. Existen varios modos posibles. Santo Tomás elige la vía analógica *ad exemplum* (seguramente porque es más breve), pero hubiera podido seguir argumentando mediante argumentos tipo  $\alpha/\beta$ , en la fundamentación de las proposiciones deónticas particulares. Así a partir de (16) a modo de *analogatum princeps*, va incluyendo comportamientos semejantes: (18), (19), (20), (21), etc. por una parte<sup>112</sup>, y a partir de (24), incluye (25), (26), (27), (28), etc., también en cuanto semejantes<sup>113</sup>. El análisis detenido de este artículo, nos permite verificar la profunda solidez de la argumentación de Santo Tomás. Pero además permite percibir el profundo sentido sintético del razonamiento moral del Aquinate.

El análisis emprendido de las formas argumentativas complejas de segundo nivel de la *Summa* pone de manifiesto ciertas estructuras formales, o modos característico de argumentar. Podemos sintetizarlas brevemente en tres tipos fundamentales de la manera siguiente:

- A. Argumentos críticos simples (cuyas conclusiones son proposiciones deónticas vinculadas)
1. Biproposicionales (tipo ' $x\text{D}(a_1) \cap x\text{D}(a_2)$ ')
    - a. Deóntonómicos (tipo ' $x\text{P}(a_1) \cap x\text{P}(a_2)$ ')
    - b. Adeontonómicos (tipo ' $x\text{L}(a_1) \cap x\neg\text{L}(a_2)$ ')
    - c. Mixtos (no por la conclusión, sino por el tipo de subargumentación, por ejemplo  $\alpha_2/\Gamma, \beta_2/\tau_2$ )

<sup>111</sup> C:  $x\text{P}(a_3)$ .

<sup>112</sup> En este caso, Santo Tomás hubiera podido razonar estos deberes particulares mediante argumentos deontonómicos  $\alpha_2$  respecto al fin último, del tipo 1. R  $\{B \leftrightarrow f(x)\} [x\text{P}(B)] \cap x\text{A}(a) \phi x\text{V}(B) \rightarrow \exists. R \{a \leftrightarrow f(x)\} [x\neg\text{P}(a_2)]$ .

<sup>113</sup> Igualmente, hubiera podido razonar estos deberes particulares mediante argumentos deontonómicos  $\alpha_1$  respecto al fin último, del tipo 1. R  $\{B \leftrightarrow f(x)\} [x\text{P}(B)] \cap 2. x\text{A}(a) \epsilon x\text{V}(B) \rightarrow \exists. R \{a \leftrightarrow f(x)\} [x\text{P}(a_3)]$ .

2. Poliproposicionales (por ejemplo, tipo ' $xP(a_1) \cap xP(a_2) \cap xP(a_3)$ ')
  - B. Argumentos críticos compuestos (la sub-argumentación se encuentra en dos o más planos consecutivos de distinción)
  - C. Algunas argumentaciones (argumentaciones deónticas cuasi-inductivas) muestran una estructura muy conveniente para articular racional y unitariamente razonamientos referidos a un buen número de proposiciones deónticas particulares.

## V. Conclusión

Entre las objeciones que suelen aducirse a la ética particular católica, una de las más graves es la acusación de falta de rigor argumentativo. Son muchas las referencias, en la bibliografía contemporánea, a una presunta sumisión acrítica de la teología católica a un Magisterio que se limitaría a repetir contenidos tradicionales, mientras por su parte los teólogos fieles a ese Magisterio tratarían de justificarlo a todo coste. El resultado sería -se sostiene- un discurso incoherente tendente a defender tomas de posición emocionales e irracionales, cuya única motivación serían ciertos atavismos y miedos indefinibles, transmitidos por causas sentimentales. En esta perspectiva, no falta quien propone al Magisterio el abandono de esta materia a la discusión libre de los moralistas y a la decisión de la conciencia individual, para limitarse a la mera afirmación de principios muy genéricos (lo más posible). Esta perspectiva supone una clara desconfianza en la capacidad del Magisterio de discernir en ética particular la verdad sobre el bien de la persona. Si, por una parte, esto refleja una inadecuada concepción de la misión de la Iglesia, por otra no deja de revelar una profunda desconfianza en la capacidad de la razón, iluminada por la fe, de discernir en ética particular.

La presunta falta de rigor argumentativo de la ética particular católica se manifestaría, a nivel metodológico, en ciertos defectos recurrentes en estos textos. La consideración de los mismos desde el análisis de la argumentación revelaría importantes limitaciones en los mismos. Especialmente, la argumentación deóntica adolecería de graves defectos, lo que revelaría un intento de imposición de una

ideología determinada, enmascarada bajo un lenguaje racional. Las tres principales objeciones que suelen aducirse son la confusión entre argumentos “deontológicos” y “teleológicos” (categorías ausentes en Santo Tomás), la presencia de falacias naturalistas y el deductivismo racionalista.

Estas objeciones hacen conveniente una profundización en el sentido de la argumentación en ética particular, y especialmente, en el sentido de la argumentación respecto a obligaciones morales.

Así, hemos sometido a análisis las argumentaciones deónticas de la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino como texto significativo y relevante de moral particular, tratando de individuar las claves metodológicas esenciales de dicha argumentación, desde la perspectiva de la fundación lógica, pero sin prescindir del hecho de que dicha argumentación moral se ubica en el contexto de una percepción originaria de la realidad personal humana y divina.

El concepto de argumentación en tanto que signo de razonamiento inferencial se ha mostrado la principal clave hermenéutica de la teoría tomista de la argumentación. Esta distinción, permite una más adecuada comprensión del uso de la analogía en el razonamiento deóntico, y su expresión en formas expresivas típicas que muestran la correcta fundamentación lógica de argumentaciones deónticas analógicas en la II-IIae., entre ellas el uso de la figura retórica de la metáfora. El razonamiento deóntico se inscribe en Santo Tomás en el contexto de una amplia comprensión de la moralidad. Este razonamiento, expresado mediante argumentos, presenta ciertas características formales identificables. La utilidad de emprender una investigación de este género no consiste en aislar estructuras formales de deducción de deberes particulares a partir de deberes más generales. Una tal actitud, propia del racionalismo ético, corresponde a un paradigma deductivo de la ética *more geometrico demonstrata*, ignorando que la reflexión ética tiene que partir, necesariamente de una percepción originaria del bien moral, la intuición simple del bien personal. Los razonamientos deónticos de la II-IIae no se proponen demostrar normas abstractas, ni deducirlas de principios aún más genéricos. Tampoco tienen por objeto la abstracción de normas a partir de unidades más particulares. La argumentación deóntica de la *Summa* tiene como fin poner de manifiesto, esclarecer, mostrar en modo comunicable el *logos* de la

ética, la profunda comprensibilidad de la belleza del bien moral. Radicado en la experiencia del bien, el discurso en torno a los deberes particulares, se manifiesta como expresión de sabiduría. La argumentación, en este sentido, está muy lejos de ser una especie algoritmo procesador leibniziano de leyes morales. La ética argumentativa no puede ser una máquina de Turing, el procesador universal: no es posible una inteligencia deóntica artificial.

Esta naturaleza “esclarecedora” de la argumentación deóntica tampoco significa que sea una sofisticada petición de principio, porque el esclarecimiento de las razones de una verdad moral permite el tránsito de lo ya conocido a lo desconocido. La ética sólo encuentra su especificidad en la introspección; el modelo apodíctico no se adecúa a la específica índole de la verdad moral. La perfección de la ética no consiste en la demostración, porque su fin es práctico ¿Cómo plantear, pues, un discurso racional en ética particular, un discurso sobre lo más contingente en el universo personal, es decir, la acción moral? Los argumentos deónticos contienen, es cierto, deducciones, pero integradas en el específico modo compositivo de la razón práctica. La validez del razonamiento analógico pone de manifiesto una causalidad formal. Puede integrarse en razonamientos cuya razón formal es la indagación en la causalidad final del obrar humano. La sabiduría práctica no se manifiesta sólo en el juicio prudencial en sí mismo, sino también en la argumentación moral *ex principiis communis*.

La disociación entre una argumentación teleológica (de adscripción aristotélica) y una argumentación deontológica (de adscripción kantiana), con la consecuente problemática de la primacía de la una respecto a la otra<sup>114</sup>, carece de sentido en la moral de Santo Tomás que integra ambas en argumentos unitarios, donde el conocimiento de la verdad sobre el deber particular se integra en el conocimiento de la verdad sobre el bien personal en tanto que fin en particular, y se fundamenta en la *analogia entis*. La ciencia y la conciencia se integran, sin confundirse, en la sabiduría práctica: el sabio es capaz de transmitir los contenidos de su sabiduría práctica, en modo tal de iluminar mediante la ciencia, el

<sup>114</sup> Esta aporía de la modernidad resulta nitidamente expuesta en P. RICOEUR, *Ética e morale: mira teleologica e prospettiva deontologica* en «Aquinas» 34 (1991) 3-14.

consejo<sup>115</sup>. La ética posterior (especialmente la casuística) irá ampliando progresivamente y refinando las formas y procedimientos de inferencia tópica inductiva, por las que Santo Tomás no estaba interesado, en un contexto de ética de la norma.

El estudio de la argumentación deóntica en Santo Tomás no es, por tanto, el estudio de su ética, sino sólo una profundización en la estructura argumentativa de los textos del Aquinate referidos al deber moral, una verificación de la naturaleza profundamente lógica del ser en la doctrina de santo Tomás. Se trata de una indagación en la propedéutica del discurso ético. Un preliminar, pero un preliminar en el que hoy parece conveniente profundizar debido a la necesidad de dar respuestas verdaderas a la pregunta ¿porqué uno debe comportarse así?, una pregunta legítima, que no es la más importante en ética, pero que es una pregunta con sentido y que no está necesariamente abocada a una respuesta falaz. Y es también en esto que la enseñanza de Santo Tomás es aún válida en la búsqueda constante de la verdad.

Desde esta comprensión de la argumentación deóntica hemos analizado la función de la analogía en la misma en los textos de la II-IIae. Hemos podido constatar dos modelos fundamentales de argumentación deóntica analógica, la argumentación analógica simple y de proporcionalidad. Desde el punto de vista de la condición de los términos de la analogía hemos reconocido la expresión en estos argumentos analógicos de dos modos inferenciales, deóntico (en sentido estricto) y meta-deóntico.

Hemos identificado y descrito en las páginas anteriores tres tipos de argumentos analógicos deónticos descriptivos y fundativos de ámbitos de legitimidad deóntica: *Argumentos  $\Gamma$ -deontonómicos* (de fundamentación mediante analogía de obligaciones morales), *argumentos  $\tau_1$ -adeontonómicos* y  *$\tau_2$ -adeontonómicos* (de fundamentación mediante analogía de proposiciones relativas a licitud).

Una vez analizada en su primer nivel (más simple) la estructuración de la argumentación deóntica tomista, hemos procedido a un estudio sintético de argumentaciones deónticas más complejas (de segundo nivel), cuyo resultado ha sido la

<sup>115</sup> S. Th., II-II, q. 48, a.1; q. 51, a.2, ad 3<sup>um</sup>; q. 51, a. 4, ad 2<sup>um</sup>.

individuación de dos modos de argumentación deóntica compleja, los argumentos críticos y los argumentos cuasi-inductivos.

La argumentación crítica consiste en una estructuración del discurso racional deóntico en ética que permite estructurar formas simples de expresión de razonamientos en base a distinciones. Pueden identificarse cinco tipos característicos de argumentación crítica en Santo Tomás: crítica biproposicional deontonómica, crítica biproposicional adeontonómica, crítica biproposicional mixta, crítica poliproposicional y crítica compuesta.

La argumentación cuasi-inductiva es un modo de estructurar discursos racionales complejos relativos a ámbitos de legitimidad deóntica muy amplios con un gran número de proposiciones conclusivas particulares mediante un delicado equilibrio de razonamientos analógicos de elevado interés lógico.

Tanto la argumentación crítica como la cuasi-inductiva en Santo Tomás impresionaron hondamente la metodología posterior, aunque un atento estudio de las formas complejas de argumentación en la ética particular posterior, pone de manifiesto profundas diferencias, sobre todo, en primer lugar, en la argumentación de primer nivel y, en segundo lugar, mediante la introducción de argumentaciones inductivas (en sentido estricto) de normas morales deónticas intermedias, preocupación ésta que no existe en la moral de la II-IIae.

Inferencias analógicas y deductivas se integran armónicamente en el razonamiento práctico en torno a la conveniencia respecto al fin de comportamientos particulares, a partir de principios comunes que se aproximan a lo contingente mediante éstas. La argumentación, expresión del razonamiento, se muestra como un metalenguaje comunicable del recto *consilium* prudencial en la misma dinámica de la razón práctica, mediante estructuras que, de modo similar a como la metodología de la medicina (en cuanto ciencia) sirve al médico en la curación de la enfermedad particular de un enfermo (sólo se cura la enfermedad de *éste* enfermo), son capaces de informar, de conformar, de integrarse no sólo en el hábito de ciencia personal, sino también en la experiencia, en la conciencia y en el obrar de la persona.

## VI. Apéndice

### Nota 1.

El razonamiento expresado en A, puede ser simbolizado del siguiente modo, donde los cuatro términos de la analogía están representados por 1a, 1b, 2a y 2b, y la inferencia analógica simple está representada por  $i_1$ :

Argumento A: «Así como (1a) pertenece a los príncipes seculares (1b) conferir preceptos legales determinativos del derecho natural respecto a las cosas de común utilidad en los asuntos temporales, (2a) a los prelados eclesiásticos pertenece (2b) establecer estatutos respecto a la utilidad común de los fieles en los bienes espirituales» *S.Tb.*, II-II, q. 147, a. 3.

(1a): Príncipes seculares

(1b): Conferir preceptos legales determinativos del derecho natural respecto a las cosas de común utilidad en los asuntos temporales

(2a): Prelados eclesiásticos

(2b): Establecer estatutos respecto a la utilidad común de los fieles en los bienes espirituales

$i_1$ : Así como corresponde a (1a) realizar (1b), corresponde a (2a) realizar (2b)

En forma diagramática:

$$\begin{array}{c}
 \text{A:} \\
 (1a-1b) \\
 \int \\
 + i_1 \\
 \int \\
 (2a-2b)
 \end{array}$$

### Nota 2.

Argumento B: “(1) A todos los superiores pertenece determinar, en razón de su competencia, lo referido a la utilidad

común de sus subordinados. (2) En este sentido, los prelados eclesiásticos son superiores. (3) Luego, a los prelados eclesiásticos pertenece establecer estatutos respecto a la utilidad común de los fieles en los bienes espirituales”

- (1): A todos los superiores pertenece determinar, en razón de su competencia, lo referido a la utilidad común de sus subordinados.  
 (2): Los prelados eclesiásticos son superiores.  
 (3): A los prelados eclesiásticos pertenece establecer estatutos respecto a la utilidad común de los fieles en los bienes espirituales.

$i_1$ : (1) y (2), luego (3)

$$\begin{array}{c} \text{B:} \\ (1) \cap (2) \\ \vee \\ (3) \end{array}$$

### Nota 3.

Argumento C: «(1a) En todas las cosas naturales ordenadas hay dos cosas que concurren en la perfección de naturaleza: (1b) aquello que corresponde al propio movimiento y aquello que corresponde al movimiento de una naturaleza superior; así (2a) el agua se mueve de por sí hacia el centro, pero (2b) se mueve por la luna en flujo y reflujo; (3a) los planetas se mueven por propio movimiento de oeste a este, pero (3b) por el movimiento de la primera esfera lo hacen de este a oeste» *S. Th.*, II-II, q. 2, a.3.

- (1a) Aquello que corresponde al propio movimiento, en todas las cosas naturales ordenadas  
 (1b) Aquello que corresponde al *movimiento de una naturaleza superior*, en todas las cosas naturales ordenadas  
 (2a) el agua se mueve de por sí hacia el centro  
 (2b) el agua se mueve *por la luna* en flujo y reflujo  
 (3a) los planetas se mueven por propio movimiento de oeste a este

(3b) los planetas se mueven *por el movimiento de la primera esfera* de este a oeste

$i_1$ : Así como (2a) concurre en la perfección de naturaleza con (2b) y (3a) con (3b), (1a) concurre en la perfección de naturaleza con (1b)

C:

(2a—2b)  $\cap$  (3a—3b)

f  
+  $i_1$   
J

(1a—1b)

#### Nota 4.

Argumento D: «(1) Lex divina perfecte informat hominem de his quae sunt necessaria ad recte vivendum. (2) Indiget autem homo ad recte vivendum, non solum virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis et adiunctis; et ideo (3a) in lege divina sicut dantur convenientia praecepta (3b) de actibus virtutum principalium, (4a) ita etiam dantur convenientia praecepta (4b) de actibus secundariorum virtutum et adiunctarum» *S. Th.*, II-II, q. 140, a. 2.

- (1) Lex divina perfecte informat hominem de his quae sunt necessaria ad recte vivendum
- (2) Indiget autem homo ad recte vivendum, non solum virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis et adiunctis
- (3a) in lege divina dantur convenientia praecepta
- (3b) in lege divina dantur convenientia de actibus virtutum principalium
- (4a) in lege divina dantur convenientia praecepta
- (4b) in lege divina dantur convenientia de actibus secundariorum virtutum et adiunctarum»

$i_1$ : Sicut (3a) ita (3b), ideo (4a) ita etiam (4b)

$i_2$ : (1) et (2), ergo (4a-4b)

D:

(3a—3b)

┌

+  $i_1$

└

(4a—4b)

$\wedge i_2$

(1)  $\cap$  (2)

*Nota 5.*

Argumento E: «(1aa) La naturaleza es (1ab) respecto a la caridad como (1ba) la materia es (1bb) respecto a la forma, de modo que así como (2aa) la materia no puede operar (2ab) sino en virtud de la forma, así (2ba) la naturaleza no puede obrar acto meritorio (2bb) sino en virtud de la caridad» (resumen tomado de *S. Th.* II-II, q. 2 a. 9, ad 1<sup>um</sup>).

(1aa) La naturaleza

(1ab) La caridad

(1ba) La materia

(1bb) La forma

(2aa) la materia no puede operar

(2ab) sino en virtud de la forma

(2ba) la naturaleza no puede obrar acto meritorio

(2bb) sino en virtud de la caridad

$i_1$ : Así como (1aa)-(1ab), (1ba)-(1bb)

$i_2$ : Así como (2aa)-(2ab), (2ba)-(2bb)

$i(I)$ : De modo como  $i_1$ , así  $i_2$

E:

(1aa—1ab)

$$\begin{array}{c} \int \\ + i_1 \text{-----} + \\ \text{J} \end{array}$$

(1ba—1bb)

+ i(I) (Obsérvese el isomorfismo)

(2aa—2ab)

$$\begin{array}{c} \int \\ + i_2 \text{-----} + \\ \text{J} \end{array}$$

(2ba—2bb)

*Nota 6.*

La semejanza entre las analogías 1 y 2 del argumento E puede apreciarse más cláramente mediante el siguiente diagrama (comparar con el diagrama de la nota anterior).

E:

(1aa—1ab) (2aa—2ab)

$$\begin{array}{c} \int \qquad \qquad \int \\ + i(I): i_1 - i_2 \\ \text{J} \qquad \qquad \text{J} \end{array}$$

(1ba—1bb) (2ba—2bb)

*Nota 7.*

Argumento F: «(1) licet exercere bella iusta sit meritorium, tamen (2) illicitum redditur clericis, propter hoc quod sunt ad opera magis meritoria deputati; sicut (3) matrimonialis actus potest esse meritorius, et tamen (4) virginitatem voventibus damnabilis redditur propter obligationem eorum ad maius bonum» *S. Th.*, II-II, q. 40, a. 2, ad 4<sub>um</sub>.

(1) exercere bella iusta (meritorius)

(2) clericis exercere bella iusta (illicitus)

- (3) matrimonialis actus potest esse (meritorius)  
 (4) virginitatem voventes exercere matrimonialis actus  
 (illicitus)

$i_1^*$ : Licet (1) tamen (2), sic (3) tamen (4)

F:

(1):  $[xL(a)]$  — (2):  $[y\bar{L}(a)]$

┌  
 +  $i_1^*$   
 └

(3):  $[xL(a)]$  — (4):  $[y\bar{L}(a)]$

### Nota 8.

El análisis completo de este argumento es bastante complicado. Se trata de uno de los argumentos de segundo nivel, de los que después nos ocuparemos. Por ahora es suficiente advertir que ninguna de las premisas es deóntica, mientras que la conclusión sí lo es. Consideremos sólo el fragmento central 5-6-7.

“sicut (5a) unitas potior est (5b) quam unio; ita (6a) quod homo participet bonum divinum, est potior ratio diligendi quam (6b) quod alius associetur ipsi in hac participatione. Et ideo (7a) homo ex charitate *debet* magis seipsum diligere (7b) quam proximum” *S. Tb.* II-II, q. 26 a. 4.

H:

(5a—5b)

┌  
 +  $i_1$   
 └

(6a—6b)

┌  
 +  $i_2^{**}$   
 └

(7a—7b)

## Nota 9.

Argumento G.: «(1) Explicatio credendorum fit per revelationem divinam. (2) Credibilia enim naturalem rationem excedunt. (3a) Revelatio divina ordine quodam ad inferiores (3b) pervenit per superiores, sicut (4a) ad homines (4b) per angelos, et (5a) ad inferiores angelos (5b) per superiores... Et ideo pari ratione (6a) explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines (6b) per majores. Et ideo sicut (7aa) superiores angeli (7ab) qui inferiores illuminant, (7ba) habent plenioram notitiam de rebus divinis (7bb) quam inferiores...ita etiam (8aa) superiores homines ad quos pertinet (8ab) alios erudire (8ba) *tenentur* habere plenioram notitiam de credendis, et magis explicite credere» *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 6.

G-1:

$$(5a-5b) \cap (4a-4b)$$

$$\begin{array}{c} \int \\ + i_1 \\ \int \\ (3a-3b) \\ \wedge \\ (1) \cap (2) \end{array}$$

G-2:

$$\begin{array}{c} (3a-3b) \\ \int \\ (7aa-7ab) \\ \int \\ (8aa-8ab) \end{array}$$

G-3:

$$\begin{array}{c} (7aa-7ab) \quad (8aa-8ab) \\ \int \quad \quad \quad \int \\ +i \text{ (I): } i_1-i_2^{**} \\ \int \quad \quad \quad \int \\ (7ba-7bb) \quad (8ba-8bb) \end{array}$$

*Nota 10.*

“(1) Quien obedece se mueve por mandato de aquél a quien obedece. (4) Dios es el primer motor de todas las voluntades. (6) Luego todas las voluntades están obligadas a obedecer el mandato divino por cierta necesidad de justicia.”

(1)  $\cap$  (4)

v

(6)

(5) Así como las cosas naturales se subordinan por una necesidad natural al mandato divino, así (6), todas las voluntades están obligadas a obedecer el mandato divino por cierta necesidad de justicia.

(5a—5b)

f

+ i<sub>1</sub> \*\*

J

(6a—6b)

*Nota 11.*

Argumento I: «(1a) Ille qui obedit movetur (1a) per imperium eius qui obedit, sicut (2a) res naturales moventur (2b) per suos motores. Sicut autem (3a) Deus est (3b) primus motor omnium quae naturaliter moventur, ita etiam (4a) est primus motor (4b) omnium voluntatum...Et ideo sicut (5a) naturali necessitate omnia naturalia subduntur (5b) divinae motioni, ita etiam (6a) quadam necessitate iustitiae (6b) omnes voluntates tenentur obedire divino imperio» *S. Th.*, II-II, q. 104, a. 4.

$$\begin{array}{c}
 \text{I:} \\
 (2b-2a) \cap (3b-3a) \\
 \quad \vee \\
 \quad (5b-5a) \\
 \begin{array}{ccc}
 \int & & \int \\
 \int & & \int \\
 (1a-1b) & & (4a-4b) \\
 \hline
 \end{array} \\
 \quad \vee \\
 (6b-6a)
 \end{array}$$

## Nota 12.

Argumento J: «Sicut (1) actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam (2) operationes humanae procedunt ex humana voluntate. (3) Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moveant inferiora ad suas actiones per excellentiam naturalis virtutis collatae divinitus. Unde etiam (4) oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatae. (5) Movere autem per rationem et voluntatem est praecipere. Et ideo sicut (6) ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subiici motioni superiorum. Et ideo sicut (6) ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subiici motioni superiorum ita etiam (7) *in rebus humanis ex ordine iuris naturalis et divini tenentur inferiores suis superioribus obedire*» *S. Th.*, II-II, q. 104, a. 1.

$$\begin{array}{c}
 \text{J:} \\
 (1b-1a) \quad (3b-3a) \\
 \begin{array}{ccc}
 \int & & \int \\
 \int & & \int \\
 (2b-2a) \cap & & (4b-4a) \\
 & & \int \\
 (6b-6a) \cap & & (5) \\
 & & \int \\
 & & (7b-7a)
 \end{array}
 \end{array}$$

## Nota 13.

Argumento K: «(1a) Unaquaque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium, (1b) inquantum est sibi contrarium. (2a) Inimici autem sunt nobis contrarii, in quantum sunt inimici: (2b) unde hoc debemus in eis odio habere; (3) debet enim nobis displicere quod nobis inimici sunt. (4) Non autem nobis sunt contrarii, in quantum homines sunt, et beatitudines capaces; (5) et secundum hoc debemus eos diligere» (6) «Debemus in proximo diligere» *S. Tb.*, II-II, q. 25, a.8, ad 2<sub>um</sub>.

$$\begin{array}{l}
 \text{K:} \\
 (1a-1b) \qquad \qquad \qquad (6) \cap (4) \\
 \qquad \qquad \qquad \qquad \qquad \qquad \vee \\
 \qquad \qquad \qquad \qquad \qquad \qquad \int \\
 \qquad \qquad \qquad \qquad \qquad \qquad +i^{**} \\
 \qquad \qquad \qquad \qquad \qquad \qquad \int \\
 (2a-2b): [xP(a_1)] \cap \begin{array}{l} \vee \\ (5): [xP(a_2)] \\ \vee \\ (3): [xP(a_1) \cap xP(a_2)] \end{array}
 \end{array}$$

## Nota 14.

Argumento L: «(1) Iudicium intantum est licitum inquantum est iustitiae actus... (2) ad hoc quod iudicium sit actus iustitiae, tria requiruntur: (2a) primo quidem ut procedat ex inclinatione iustitiae; (2b) secundo quod procedat ex auctoritate praesidentis; (2c) tertio quod proferatur secundum rectam rationem prudentiae. (3) Quodcumque autem horum defuerit, iudicium erit vitiosum et illicitum: (3a) uno quidem modo quando est contra rectitudinem iustitiae; et sic dicitur iudicium perversum vel iniustum; (3b) alio modo quando homo iudicat de his in quibus non habet auctoritatem; et sic dicitur iudicium usurpatum; (3c) tertio modo quando deest certitudo rationis: puta cum aliquis de his iudicat quae sunt dubia vel occulta, propter aliquas leves coniecturas; et sic dicitur iudicium suspiciosum vel temerarium.» *S. Tb.*, II-II, q. 60, a. 2.

(1) Iudicium est licitum inquantum est iustitiae actus; A:  $xL(a_1)$

(3) Iudicium erit vitiosum et illicitum:

(3a) Iudicium perversum vel iniustum; B:  $x\neg L(a_2)$

(3b) Iudicium usurpatum; C:  $x\neg L(a_3)$

(3c) Iudicium suspiciosum vel temerarium; D:  $x\neg L(a_4)$

L:

A: (1): $xL(a_1)$				
E: [(1) « (2) $\text{Æ}$ (3)]	<table style="border: none;"> <tr> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;">B: <math>x\neg L(a_2)</math></td> </tr> <tr> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;">C: <math>x\neg L(a_3)</math></td> </tr> <tr> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;">D: <math>x\neg L(a_4)</math></td> </tr> </table>	B: $x\neg L(a_2)$	C: $x\neg L(a_3)$	D: $x\neg L(a_4)$
B: $x\neg L(a_2)$				
C: $x\neg L(a_3)$				
D: $x\neg L(a_4)$				

*Nota 15.*

Primera parte del Argumento M (M-1): «(1) Obediens movetur ad imperium praecipientis quedam necessitate iustitiae; sicut (2) res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturae. Quod autem (3) aliqua res naturalis non moveatur a suo motore, potest contingere dupliciter: (4) uno modo propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis, (5) sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquae impediatur; (6) alio modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem, (7) quia etsi subiiciatur eius actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia; (8) sicut humor quandoque subiicitur actioni caloris quantum ad calefieri, non tamen quantum ad exsiccari, sive consumi. (9) Similiter ex duobus potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. (10) Uno modo propter preceptum maioris potestatis. (11) Ut enim super illud: Qui potestati resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt, dicit Glossa siquid iusserit curator, numquid tibi faciendum, si contra proconsulem iubeat? Rursum si quid proconsul iubeat? Rursum si quid proconsul iubeat, et aliud imperator, numquid dubitatur, illo contempto, isti esse serviendum? Ergo si aliud imperator, aliud Deus iubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo. (12) Alio

modo non tenetur inferior suo superiore obedire, si ei aliquod praecipiat in quo ei non subdatur. (13) Dicit enim Seneca: Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere; pars enim melior excerpta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui iuris. (14) Et ideo in his quae pertinet ad interiorem motus voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo» *S. Th.*, II-II, q. 104, a. 5.

Analogía I:

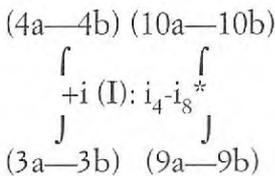
Sicut:

- (4) propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis (uno modo)
- (3) aliqua res naturalis non moveatur a suo motore, potest contingere (dupliciter),

Sic:

- (10) propter preceptum maioris potestatis (uno modo)
- (9) potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire (ex duobus)

Diagrama:



Analogía II:

Sicut:

- (6) ex defectu ordinis mobilis ad motorem (7) quia etsi subiiciatur eius actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia (alio modo)

- (3) aliqua res naturalis non moveatur a suo motore, potest contingere (dupliciter)

Sic

- (12) non tenetur inferior suo superiore obedire, si ei aliquod praecipiat in quo ei non subdatur (alio modo)  
 (9) potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire (ex duobus)

Diagrama:

$$\begin{array}{ccc}
 (6-7) & (12a-12b) & \\
 \int & & \int \\
 +i & (II): i_5-i_9^* & \\
 \int & & \int \\
 (3a-3b) & (9a-9b) & 
 \end{array}$$

Analogía III:

Sicut:

- (2) res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturae (et)  
 (3) aliqua res naturalis non moveatur a suo motore potest contingere (dupliciter)

Sic

- (1) Obediens movetur ad imperium praecipientis quedam necessitate iustitiae (et)  
 (9) potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire (ex duobus)

Diagrama:

$$\begin{array}{c}
 (2a-2b) \quad (1a-1b) \\
 \int \qquad \qquad \int \\
 +i \text{ (III): } i_6-i_7^* \\
 \int \qquad \qquad \int \\
 (3a-3b) \quad (9a-9b)
 \end{array}$$

M-1:

$$\begin{array}{c}
 (5a-5b) \quad (8a-8b) \\
 \int \qquad \qquad \int \\
 +i_2 \qquad \qquad +i_3 \\
 \int \qquad \qquad \int \\
 (4a-4b) \quad (6-7) \\
 \int \qquad \qquad \int \\
 +i_4 \text{ (I)} \quad +i_5 \text{ (II)} \text{---}++ \\
 \int \qquad \qquad \int \\
 \vee \qquad \qquad \vee \\
 (3a \text{---} 3b) \\
 \int \\
 +i_6 \text{ (III)} \text{---}+ \\
 \int \\
 (2a-2b) \\
 \int \\
 +i_1^{**} \\
 \int \\
 (1a-1b) \\
 \int \\
 +i_7^* \text{ (III)} \text{---}+ \\
 \int \\
 (9a \text{---} 9b) \\
 \wedge \qquad \qquad \wedge \\
 \int \qquad \qquad \int \\
 +i_8^* \text{ (I)} \quad +i_9^* \text{ (II)} \text{---}++ \\
 \int \qquad \qquad \int \\
 (10a-10b) \quad (12a-12b) \\
 \int \qquad \qquad \int \\
 +i_{10}^* \quad +i_{11}^* \\
 \int \qquad \qquad \int \\
 (11a-11b) \quad (13a-13b)
 \end{array}$$

Segunda parte del Argumento M (M-2): «(15) Tenetur autem homo homini obedire in his quae exterius per corpus sunt agenda; (16) in quibus tamen secundum ea quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo; (17) quia omnes homines natura sunt pares, (18) puta in his quae pertinent ad corporis sustentationem (19) et prolis generationem. (20) Unde non tenentur nec servi dominis, (21) nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, (22) vel virginitate servanda, (23) aut alio huiusmodi. (24) Sed in his quae pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis; (25) sicut miles duci exercitus in his quae pertinent ad bellum, (26) servus domino in his quae pertinent ad servilia opera exsequenda, (27) filius patri in his quae pertinent ad disciplinam vitae et curam domesticam; et sic de aliis» *S. Th.*, II-II, q. 104, a. 5.

M-2:

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{B: (16): } x\neg P(a_2) / (18)(19)(20)(21)(22)(23) \\ \text{C: (24): } xP(a_3) / (25)(26)(27)(28) \end{array} \right.$$

(16):  $x\neg P(a_2)$

$$\begin{array}{cccc} (16a-16b) & (16a-16b) & (16a-16b) & (16a-16b) \\ \int & \int & \int & \int \\ (18a-18b) & (19a-19b) & (20a-20b) & (21a-21b), \text{ etc.} \end{array}$$

(24):  $xP(a_3)$

$$\begin{array}{cccc} (24a-24b) & (24a-24b) & (24a-24b) & (24a-24b) \\ \int & \int & \int & \int \\ (25a-25b) & (26a-26b) & (27a-27b) & (28a-28b), \text{ etc.} \end{array}$$

**Pagina bianca**

## LA STRUTTURA UNITARIA E ORGANICA DELLA PRELATURA DELL'OPUS DEI

La cooperazione tra Prelato, presbiterio e laici  
secondo la Cost. apostolica *Ut sit*\*

Arturo CATTANEO

---

**Sommario:** I. *Carisma e diritto nella configurazione canonica dell'Opus Dei* - II. *L'unità della Prelatura dell'Opus Dei* - III. *La cooperazione organica nella Prelatura dell'Opus Dei*.

---

Il pluriforme e unitario fenomeno pastorale regolato, quindici anni orsono, dalla Costituzione apostolica *Ut sit* viene da essa definito «come una compagine apostolica, formata da sacerdoti e laici, uomini e donne, che è al contempo organica e indivisa, dotata cioè di una unità di spirito, fine, governo e formazione spirituale»<sup>1</sup>.

Il titolo della nostra esposizione prende spunto dalla citata affermazione della *Ut sit*, che ne mette in rilievo l'unità e l'organicità, considerandola una *unica* compagine apostolica, *organica* e *indivisa*. La Prelatura dell'Opus Dei si caratterizza infatti da una cooperazione tra Prelato, presbiterio e laici profondamente unitaria e organica. Prima però di esaminare questi due aspetti – unità e organicità – vogliamo premettere alcune considerazioni sulla relazione fra carisma e struttura giuridica, al fine di impostare il discorso nella prospettiva adeguata.

\* Testo della relazione tenuta nella giornata accademica commemorativa per il decimo anniversario della Cost. apostolica *Ut sit* svoltasi nel Pontificio Ateneo della Santa Croce il 1.IV.1998.

<sup>1</sup> Nel testo della Costituzione apostolica *Ut sit* – AAS, 75 (1983), pp. 423-425 – questa frase si trova nella parte narrativa, motivo per cui i verbi sono al passato: «... quasi apostolica compages quae sacerdotibus et laicis sive viris sive mulieribus constabat eratque simul organica et indivisa, una scilicet spiritu, fine, regimine et spirituali institutione».

## I. Carisma e diritto nella configurazione canonica dell'Opus Dei

Una riflessione ecclesiologicala sull'Opus Dei deve necessariamente avere come essenziale punto di riferimento il carisma che ne costituisce l'origine e la radice permanente. Nella Cost. ap. *Ut sit* Giovanni Paolo II afferma che il Beato Josemaría Escrivá fondò l'Opus Dei «*divina ductus inspiratione*», per ispirazione divina. Il 2 ottobre 1928 Dio gli mostrò un messaggio e una missione ben precisi. Al contempo egli comprese che Dio gli chiedeva di dare origine ad un insieme di fedeli dedicati a quella missione, rendendo operativo quel messaggio<sup>2</sup>. In tal senso la Costituzione apostolica osserva nel proemio che «fin dall'inizio, infatti, questa Istituzione si è impegnata, non solo ad illuminare di nuova luce la missione dei laici nella Chiesa e nella società umana, ma anche a realizzarla nella pratica; come pure si è impegnata a tradurre in realtà vissuta la dottrina della chiamata universale alla santità, e a promuovere in ogni ceto sociale la santificazione del lavoro professionale e attraverso il lavoro professionale<sup>3</sup>. Parimenti, per mezzo della società Sacerdotale della Santa Croce, si è adoperata ad aiutare i sacerdoti incardinati nelle diocesi a vivere la medesima dottrina nell'esercizio del loro sacro ministero»<sup>4</sup>.

La Cost. ap. *Ut sit*, dopo aver così sintetizzato il messaggio e la missione dell'Opus Dei, segnala che le sue caratteristiche hanno reso necessaria la trasformazione in Prelatura personale. Il testo afferma infatti: «Dato che l'Opus Dei, con l'aiuto della grazia divina, crebbe in tal modo da diffondersi e operare in un gran numero di

<sup>2</sup> Sulla connessione fra messaggio, missione e istituzione cfr. P. RODRIGUEZ, *L'Opus Dei nella sua realtà ecclesiologicala*, in P. RODRIGUEZ, F. OCARIZ, J.L. ILLANES, «L'Opus Dei nella Chiesa», Casale Monferrato 1993, pp. 21-43.

<sup>3</sup> Gli Statuti della Prelatura dell'Opus Dei precisano nel n. 86 questo aspetto della vita spirituale dei suoi fedeli. Fra l'altro viene segnalato che «*peculiaris proinde character spiritus Operis Dei in eo consistit, quod unusquisque suum laborem professionalem sanctificare debet; in sui laboris professionalis perfecta adimplentione, sanctificari; et per suum laborem professionalem, alios sanctificare*» (n. 86 § 2).

<sup>4</sup> Il testo ufficiale latino – che citeremo sempre in nota, sia per la *Ut sit* che per gli Statuti, è il seguente: «*Haec sane Institutio inde a suis primordiis sategit missionem laicorum in Ecclesia et in humana societate non modo illuminare sed etiam ad effectum adducere necnon doctrinam de universalis vocatione ad sanctitatem re exprimere atque sanctificationem in labore et per laborem professionalem in quolibet sociali coetu promovere. Idem pariter efficiendum curavit per Societatem Sacerdotalem Sanctae Crucis quoad sacerdotes dioecesisbus incardinatos in sacri ministerii exercitio*».

diocesi di tutto il mondo (...), si rese necessario attribuirle un'appropriate forma giuridica, che fosse consona alle sue caratteristiche peculiari»<sup>5</sup>. I successivi sette articoli della *Ut sit* formulano, in modo succinto, alcune norme fondamentali che reggono la Prelatura e ne sanciscono gli Statuti<sup>6</sup>, nei quali vengono precisate più ampiamente le sue caratteristiche e ad essi faremo abbondante riferimento. Al riguardo è importante segnalare che il loro contenuto raccoglie sostanzialmente tutto quanto il Fondatore, con l'aiuto del Congresso generale speciale, aveva stabilito nel 1974 in previsione della futura trasformazione dell'Opus Dei in Prelatura personale. Gli Statuti costituiscono perciò, in un certo senso, la concretizzazione giuridica delle esigenze emananti dal carisma<sup>7</sup>. Il necessario riferimento al carisma che sta all'origine dell'Opus Dei e che, come dicevamo, ne costituisce la radice permanente, si espletterà quindi soprattutto attraverso le disposizioni dei suoi Statuti.

La storia dell'itinerario giuridico dell'Opus Dei, la cui chiave di lettura si trova nella fedeltà del Fondatore al carisma di cui si sapeva depositario e servitore, mostra le difficoltà e i pericoli esistenti, ma anche l'impegno profuso dal Beato Josemaría Escrivá per garantire, oltre alla secolarità dell'Istituzione<sup>8</sup>, anche la sua unità e organicità. Si trattava cioè di promuoverne l'universalità e di coinvolgere in essa la menzionata varietà di fedeli, mantenendo l'imprescindibile unità spirituale e giuridica.

Prima di affrontare questi temi ci sembra anche conveniente

<sup>5</sup> «Cum Opus Dei divina opitulante gratia adeo crevisset ut in pluribus orbis terrarum dioecesis extaret atque operaretur (...) necesse fuit aptam formam iuridicam ipsi tribui quae peculiaribus eius notis responderet».

<sup>6</sup> Ricordiamo che il CIC prevede che «Praelatura personalis regitur statutis ab Apostolica Sede conditis» (can. 295). Gli Statuti della Prelatura dell'Opus Dei, chiamati anche *Codex iuris particularis*, sono stati pubblicati, fra l'altro, nell'appendice del volume di A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ-IGLESIAS, J.L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei. Storia e difesa di un carisma*, Milano 1991, pp. 875-914. Nello stesso volume si trova anche il testo della Costituzione apostolica *Ut sit* (pp. 868-870).

<sup>7</sup> Cfr. A. DE FUENMAYOR, *La «prudencia iuris» de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer en su tarea fundacional*, in IDEM, «Escritos sobre Prelaturas personales», Pamplona 1992, p. 214.

<sup>8</sup> Cfr. la relazione di A. ARANDA, «*Mettere Cristo al vertice di tutte le attività umane*». Chiosa sulla natura pienamente secolare dello spirito fondazionale e della missione apostolica dell'Opus Dei, nell'ambito della stessa giornata accademica nel 15° anniversario della «Costituzione Apostolica *Ut sit*» sull'erezione della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei.

sottolineare la flessibilità della figura giuridica della Prelatura personale, che – conservando i tratti essenziali delle strutture gerarchiche – ammette una grande varietà di concretizzazioni, oltre quella avvenuta con l'erezione della Prelatura dell'Opus Dei. Il Codice di Diritto Canonico si limita a stabilire alcuni elementi essenziali, lasciando agli Statuti la determinazione di altre caratteristiche, come il rapporto dei fedeli laici con la Prelatura (cfr. can. 296) e quello della Prelatura con le Chiese particolari nelle quali intende svolgere le sue opere pastorali (cfr. can. 297). La flessibilità della struttura e le sue possibili diverse configurazioni trovano la loro spiegazione nel fatto che il peculiare compito pastorale affidato ad una Prelatura può avere caratteristiche molto diversificate. La peculiarità può infatti essere dovuta anche a speciali circostanze pastorali che si verificano in un determinato ambito geografico, o alle caratteristiche di una particolare categoria sociale<sup>9</sup>. Di conseguenza una Prelatura personale potrebbe essere promossa da una Conferenza episcopale, e sarà quindi di ambito nazionale, ma potrebbe svolgere un compito pastorale che interessa diverse nazioni, tutto un continente ecc.

Dopo siffatte considerazioni ci accingiamo ad esaminare il fenomeno pastorale dell'Opus Dei, che ha trovato nella figura della Prelatura personale una struttura atta a garantirne l'unità e l'organicità, due aspetti della sua struttura con importanti ripercussioni istituzionali. Pur analizzandoli separatamente, non va dimenticato che i due aspetti si trovano intimamente connessi nell'unico fenomeno pastorale.

## II. L'unità della Prelatura dell'Opus Dei

Il Beato Josemaría Escrivá ha sempre avuto molto a cuore l'unità e la varietà che caratterizzano la Chiesa, la comunione ecclesiale, e costituiscono un tema ricorrente in diversi suoi scritti<sup>10</sup>. Ciò

<sup>9</sup> Cfr. CIC, can. 294.

<sup>10</sup> In una lettera si rivolgeva ai fedeli dell'Opus Dei dicendo: «Noi ameremo pertanto l'unità e la varietà meravigliose che ci sono nella Chiesa; venereremo e contribuiremo a far sì che siano venerati gli strumenti di questa unità; comprenderemo le manifestazioni di cattolicità e di ricchezza interiore costituite dalle diverse spiritualità, associazioni, famiglie religiose e iniziative apostoliche che danno prova di procedere, in ogni tempo e in ogni luogo, dal medesimo Spirito indivisibile (cfr. 1 Cor 12,11)» (*Lettera* del 31 maggio 1943, n. 30).

acquista dei contorni ben precisi a proposito dell'Opera affidatagli da Dio. La profondità e l'ampiezza di quella missione – di quel particolare compito pastorale – (che consiste in promuovere la vocazione alla santità nella vita ordinaria e professionale, contribuendo a insegnare che il lavoro è un cammino di unione con Dio) rendeva l'Opus Dei fin dall'inizio essenzialmente universale e portava con sé la necessità della collaborazione e della dedizione di uomini e donne, celibi e sposati, laici e sacerdoti.

La gran varietà dei suoi membri comportava anche l'esigenza che quell'insieme variegato di fedeli avesse un saldo principio di unità. Ma una istituzione di origine carismatico, di pieno impegno spirituale e apostolico, di carattere secolare e comprendente, di conseguenza, una tale diversità di situazioni personali, non si era mai vista nella Chiesa. Non ci si può quindi meravigliare che il Diritto canonico non prevedesse nessuna forma giuridica rispondente a dette caratteristiche. Si manifesta qui quel processo di interazione fra carisma e ordinamento giuridico di cui parlavamo, manifestando in questo caso la maniera secondo la quale un carisma agisce sulla struttura istituzionale della Chiesa stimolandone nuovi sviluppi<sup>11</sup>.

Fino a quando il Concilio Vaticano II non introdusse la figura della Prelatura personale, non esisteva infatti nel Diritto canonico una struttura che permettesse il pieno e unitario inserimento di fedeli laici e di chierici secolari, collaborando congiuntamente nel compimento di un peculiare compito pastorale.

Nelle precedenti, provvisorie e più o meno inadeguate configurazioni canoniche assunte dall'Opus Dei la sua profonda unità non venne di fatto mai a mancare. Ciò si spiega per la forza di coesione che si sprigionava dal Fondatore, per la fedeltà e la fermezza con le quali egli difese il carisma ricevuto. Egli seppe però anche comprendere e trasmettere il dono e la missione di «Padre» della famiglia che costituisce l'Opus Dei – parte essenziale del carisma ricevuto – non come una prerogativa unicamente legata alla propria persona, ma appunto quale elemento permanente e necessario per la vita dell'Opus Dei. Si spiega così perché la figura della Prelatura offra

<sup>11</sup> Cfr. A. DE FUENMAYOR, V. GOMEZ-IGLESIAS, J.L. ILLANES, *L'itinerario giuridico...* o. c., p. 114 e A. CATTANEO, *El dinamismo de la interacción entre institución y carisma. A propósito de un estudio sobre el itinerario jurídico del Opus Dei*, in «Scripta Theologica», 22 (1990), pp. 181-194.

una struttura pienamente adeguata ad assumere e garantire tale ruolo. Una Prelatura è infatti una circoscrizione ecclesiastica, strutturata gerarchicamente, a cui è preposto un Prelato che la regge come Ordinario e pastore proprio<sup>12</sup>.

Gli Statuti sanciti dalla Cost. ap. *Ut sit* sviluppano e concretizzano quanto la stessa Costituzione apostolica segnala riferendosi alla Prelatura dell'Opus Dei come a una unica «*apostolica compages*». Fin dall'inizio gli Statuti sottolineano infatti che alla Prelatura dell'Opus Dei appartiene una vasta gamma di persone (chierici e laici, uomini e donne, celibi e sposati, delle più varie condizioni sociali e impegnati in tutte le possibili attività professionali), un insieme variegato di fedeli che formano tuttavia un'unica realtà, poiché tutti i fedeli che si incorporano alla Prelatura «perseguono lo stesso fine apostolico, coltivano lo stesso spirito e la stessa prassi ascetica, ricevono un'adeguata formazione dottrinale e cura sacerdotale e, per quanto concerne il fine della Prelatura, sono sottomessi alla potestà del Prelato e dei suoi consigli, secondo le norme del diritto universale e dei presenti Statuti» (n. 6)<sup>13</sup>.

Il *Codex iuris particularis* della Prelatura, chiamando tutti coloro – chierici e laici – che sono incorporati ad essa con il nome di «fedeli della Prelatura» sottolinea l'unità della struttura. Tutti fanno perciò parte della stessa comunità di fedeli, che è strutturata gerarchicamente. Tutti partecipano dello stesso carisma e quindi della stessa vocazione e missione.

L'unità di vocazione e di spirito è segnalata in diverse norme degli Statuti. Si afferma, per esempio, che i fedeli della Prelatura si devono impegnare a «tradurre in atto in modo serio e continuo le esigenze ascetiche e apostoliche del sacerdozio comune e, per i sacerdo-

<sup>12</sup> Cfr. J. HERVADA, *Aspetti della struttura giuridica dell'Opus Dei*, in «Il Diritto Ecclesiastico», 97 (1987), pp. 420-422.

<sup>13</sup> «...omnes eundem finem apostolicum prosequuntur, eundem spiritum eandemque praxim asceticam colunt, congruam recipiunt doctrinalem institutionem et curam sacerdotalem atque, ad finem Praelaturae quod attinet, subsunt potestati Praelati eiusque Consiliorum, iuxta normas iuris universalis et horum Statutorum». Con questo articolo si apre il secondo capitolo del primo titolo, che è dedicato ai fedeli della Prelatura. L'unità dell'Opus Dei è però sottolineata già nel primo capitolo degli Statuti, dedicati alla natura ed al fine della Prelatura. Fra i suoi fedeli, si afferma, «eadem est unitas vocationis, spiritus, finis et regiminis» (n. 4 § 3).

ti, del sacerdozio ministeriale, secondo lo spirito dell'Opus Dei» (n. 79 § 2)<sup>14</sup>. Si dice anche che ognuno deve essere disposto «a cercare con tutte le forze la santità mediante il proprio lavoro» (n. 18)<sup>15</sup>. Il fatto che – come affermato esplicitamente in diversi luoghi degli Statuti – nell'Opus Dei ci sia un'unica vocazione e tutti coloro che vi appartengono siano chiamati a viverla in pienezza, comporta che non ci siano diverse *classi* di membri, ma unicamente vari modi di vivere gli stessi impegni, a seconda delle circostanze personali.

L'unità di missione e apostolato è messa in evidenza quando si segnala che tutti i fedeli della Prelatura devono essere disposti «ad esercitare con tutte le forze l'apostolato, secondo i fini e i mezzi propri dell'Opus Dei» (n. 18)<sup>16</sup>. Si afferma pure che «il sacerdozio ministeriale dei chierici e quello comune dei laici si uniscono intimamente e si richiedono e completano a vicenda, per raggiungere, nell'unità di vocazione e di governo, il fine che la Prelatura si propone» (n. 4 § 2)<sup>17</sup>.

Riguardo all'unità di governo assume un'importanza particolare la posizione del Prelato, il cui ruolo è contemplato fin dal primo articolo degli Statuti. La descrizione iniziale della Prelatura dell'Opus Dei termina infatti dicendo che essa si trova «*sub regimine proprii Praelati*» (n. 1 § 1). Questo articolo rinvia al primo del titolo IV, dedicato al governo della Prelatura, che afferma: «Il governo della Prelatura è affidato al Prelato, il quale è coadiuvato dai suoi vicari e consigli, in conformità con le norme del diritto universale e del presente Codice» (n. 125 § 1)<sup>18</sup>.

La sua giurisdizione, secondo quanto indica la *Ut sit*, «si estende ai chierici in essa incardinati, nonché [...] ai laici che si dedicano alle opere apostoliche della stessa Prelatura: gli uni e gli altri dipendono dall'autorità del Prelato nello svolgimento dell'opera pastorale

<sup>14</sup> «Ut exigentiae asceticae et apostolicae sacerdotii communis et, pro clericis, sacerdotii ministerialis iuxta spiritum Operis Dei in praxim serio et continuo deducantur».

<sup>15</sup> «...ad enixe prosequendam suam sanctificationem, mediante proprio labore».

<sup>16</sup> «...totis viribus incumbere apostolatuū exercendo, iuxta fines ac media Operis Dei propria».

<sup>17</sup> «Sacerdotium ministeriale clericorum et commune sacerdotium laicorum intime coniunguntur atque se invicem requirunt et complent, ad exequendum, in unitate vocationis et regiminis, finem quem Praelatura sibi proponit».

<sup>18</sup> «Praelaturae regimen committitur Praelato, qui suis Vicariis et Consiliis adiuatur iuxta normas iuris universalis et huius Codicis».

della medesima Prelatura» (art. III)<sup>19</sup>. La potestà del Prelato viene poi ulteriormente precisata nel titolo IV degli Statuti dedicato al governo della Prelatura. Si specifica l'estensione della sua giurisdizione dicendo: «Curi in particolare che ai sacerdoti e ai laici a lui affidati siano offerti, assiduamente e in abbondanza, i mezzi e gli aiuti spirituali e intellettuali, che sono necessari ad alimentare e rinvigorire la loro vita spirituale e a perseguire il loro peculiare fine apostolico» (n. 132 § 4)<sup>20</sup>. Nei paragrafi seguenti gli Statuti spiegano che tale sollecitudine pastorale si manifesta mediante consigli, esortazioni e anche leggi, precetti, istruzioni e, se necessario, mediante l'imposizione di congrue sanzioni (cfr. n. 132 § 5). Gli Statuti, pur regolando dettagliatamente i diversi atti di governo del Prelato, segnalano anche il tenore secondo il quale queste norme vanno applicate, affermando anzitutto l'opportunità che il Prelato si impegni ad essere «maestro e padre per tutti i fedeli della Prelatura, li ami veramente nel cuore di Cristo, istruisca e conforti tutti con grande carità, per tutti si adoperi e si sacrifichi volentieri» (n. 132 § 3)<sup>21</sup>.

Terminiamo queste riflessioni sull'unità della Prelatura dell'Opus Dei ricordando che la Cost. ap. *Ut sit* ha eretto al contempo «la Società Sacerdotale della Santa Croce come associazione di chierici intrinsecamente unita alla Prelatura» (art. I). Essa costituisce un tutt'uno con la Prelatura nel fenomeno pastorale dell'Opus Dei e viene anch'essa contemplata nel *Codex iuris particularis Operis Dei*. L'unità è garantita anche stabilendo che il Prelato dell'Opus Dei è al tempo stesso il presidente generale della Società Sacerdotale della Santa Croce (cfr. n. 36 § 3).

<sup>19</sup> «Praelaturae iurisdictio personalis afficit clericos incardinatos necnon (...) laicos qui operibus apostolicis Praelaturae sese dedicant, qui omnes ad operam pastorem Praelaturae perficiendam sub auctoritate Praelati exstant».

<sup>20</sup> «Curet praesertim ut sacerdotibus ac laicis sibi commissis assidue et abundanter praebeantur media et auxilia spiritualia atque intellectualia, quae necessaria sunt ad eorum vitam spiritualem alendam ac fovendam eorumque peculiarem finem apostolicum exsequendum».

<sup>21</sup> «Sit ergo omnibus Praelaturae fidelibus magister atque Pater, qui omnes in visceribus Christi vere diligit, omnes effusa caritate erudiat atque foveat, pro omnibus impendatur et superimpendatur libenter».

### III. La cooperazione organica nella Prelatura dell'Opus Dei

Se nel punto precedente abbiamo rivolto la nostra attenzione al rapporto dei vari fedeli della Prelatura con il Prelato, vogliamo ora riflettere sul rapporto che si dà fra di loro all'interno della Prelatura e, in modo particolare, sull'intima cooperazione fra sacerdoti e laici.

La profonda unità che caratterizza la Prelatura dell'Opus Dei non significa uniformismo tra i diversi ruoli e situazioni giuridiche dei suoi fedeli. Corrisponde invece allo spirito fondazionale il pieno rispetto di quanto è specifico di ciascuno, e ciò sia dal punto di vista umano e professionale, sia da quello ecclesiale, che del resto abbraccia anche il primo. Di conseguenza l'Opus Dei non solo non toglie nessuno dal suo posto, ma tende a far sì che ognuno sia pienamente ciò che gli corrisponde, tanto nella Chiesa come nella società civile. L'appartenenza alla Prelatura dell'Opus Dei comporta quindi per i laici l'impegno ad esserlo pienamente, e per i sacerdoti parimenti quello di essere tali al cento per cento e quindi pienamente al servizio della promozione del sacerdozio comune dei fedeli laici<sup>22</sup>.

Essere laico o sacerdote nella Chiesa significa esserlo quale membro di un unico organismo vivo, di quell'unico corpo che il Vaticano II ha chiamato «comunità sacerdotale strutturata organicamente» (LG, 11/a)<sup>23</sup>. La originaria e fondamentale strutturazione della Chiesa è infatti determinata dall'intima e mutua relazione fra il sacerdozio comune e quello ministeriale (cfr. LG, 10/b). Nella Prelatura dell'Opus Dei, in consonanza con la sua missione, ritroviamo pienamente sviluppata questa reciproca cooperazione fra le due forme del sacerdozio cristiano. La Cost. ap. *Ut sit* lo segnala quando afferma che l'Opus Dei costituisce «una compagine apostolica, formata da sacerdoti e laici (...) ed è al contempo organica e indivisa». Gli Statuti si riferiscono a questa realtà fin dal primo articolo, che definisce l'Opus Dei come «una Prelatura personale comprendente insieme chierici e laici per attuare una peculiare opera pastorale, sotto il governo del

<sup>22</sup> L'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* afferma che i presbiteri «non sostituiscono, bensì promuovono il sacerdozio battesimale di tutto il popolo di Dio, conducendolo alla sua piena attuazione ecclesiale» (n. 17/d).

<sup>23</sup> L'espressione si trova nella seguente frase: «Indoles sacra et organice exstructa communitatis sacerdotalis».

proprio Prelato» (n. 1 § 1)<sup>24</sup>. Il dinamismo interno di tale insieme di fedeli viene sintetizzato dagli Statuti con la già citata affermazione: «Il sacerdozio ministeriale dei chierici e quello comune dei laici si uniscono intimamente, e si richiedono e completano a vicenda per raggiungere, nell'unità di vocazione e di governo, il fine che la Prelatura si propone» (n. 4 § 2). Ciò spiega perché l'unità organica che caratterizza la Prelatura dell'Opus Dei non deriva da motivi antropologici o sociologici, ma strettamente ecclesiologici. Essa non è infatti né un insieme di laici che, per determinate prestazioni spirituali, fa ricorso al salutarissimo ministero di qualche cappellano, né un insieme di chierici che ricorrono a dei laici per essere aiutati in certe mansioni, ma un insieme di fedeli laici e di ministri sacri che cooperano organicamente secondo la complementarità propria delle due forme di sacerdozio. Tale cooperazione è radicata nella natura e nella missione della Chiesa, che non è né clericale, né laicale, ma si attua nella complementarità esistente tra sacerdozio comune e ministeriale<sup>25</sup>. Nella Prelatura dell'Opus Dei, come in ogni circoscrizione ecclesiastica, fra le due forme ecclesiali di partecipazione al sacerdozio di Cristo si osserva una priorità sostanziale dei fedeli laici – al cui servizio si pone il ministero dei presbiteri – e una priorità funzionale del sacerdozio gerarchico al vertice del quale troviamo la *sacra potestas* del Prelato<sup>26</sup>.

Va inoltre osservato che la cooperazione fra sacerdoti e laici si attua ad un duplice livello. Come la Chiesa stessa, anche la Prelatura dell'Opus Dei – ed in modo accentuato in virtù del suo carisma e della sua missione – per essere una comunità evangelizzatrice dovrà

<sup>24</sup> «Opus Dei est Praelatura personalis clericos et laicos simul complectens, ad peculiarem operam pastoralem perficiendam sub regimine proprii Praelati».

<sup>25</sup> Cfr. J.L. GUTIÉRREZ, *Unità organica e norma giuridica nella Costituzione Apostolica «Ut sit»*, in «Romana», 3 (1986), p. 348.

<sup>26</sup> Cfr. P. RODRIGUEZ, *L'Opus Dei nella sua realtà ecclesiologica...*, o.c., p. 77. Il senso di questa priorità venne opportunamente messo in rilievo dalla *Relatio Generalis* che spiegò ai padri conciliari il motivo per cui nella *Lumen gentium* il capitolo sul Popolo di Dio veniva anteposto a quello sulla Gerarchia: «Si verum est quod Hierarchia sub certo aspectu praecedat fideles, quos ad fidem supernaturalem generat, remanet tamen quod et Pastores et fideles ad unum pertinent Populum. Ipse Populus eiusque salus est in consilio Dei de ordine finis, dum Hierarchia ut medium ad hunc finem ordinatur. Populus imprimis in sua totalitate considerari debet, ut exinde clarius pateat tum munus Pastorum qui fidelibus media salutis praestant, tum vocatio et obligatio fidelium, qui conscii de sua personali responsabilitate, cum Pastoribus collaborare debent ad diffusionem et ulteriorem sanctificationem totius Ecclesiae» (*Acta Synodalia*, III/I, pp. 109-210).

essere in primo luogo una comunità evangelizzata. A tale scopo gli Statuti affermano che «sotto il governo del Prelato, il presbiterio vivifica e informa col suo ministero sacerdotale tutta l'Opus Dei» (n. 4 § 1)<sup>27</sup> e segnalano che compito precipuo del Prelato è garantire che a tutti i fedeli della Prelatura «siano offerti, assiduamente e in abbondanza, i mezzi e gli aiuti spirituali e intellettuali, che sono necessari ad alimentare e rinvigorire la loro vita spirituale e a perseguire il loro peculiare fine apostolico» (n. 132 § 4)<sup>28</sup>. Allo stesso tempo tutta la Prelatura – sacerdoti e laici insieme – realizzano un apostolato specifico al servizio della Chiesa universale e delle Chiese particolari<sup>29</sup>.

Che una realtà sociale sia unitaria e organica non significa solo che coloro che la compongono abbiano diverse funzioni, ma – come è stato osservato – che essi contribuiscano «a strutturare l'insieme sociale proprio grazie alla diversità dei singoli apporti, sicché l'unità risulta dalla reciproca integrazione dei compiti e delle attività che gli uni e gli altri realizzano»<sup>30</sup>. Anche il Codice di Diritto Canonico si riferisce alla dedicazione dei laici alle opere apostoliche di una Prelatura personale utilizzando l'espressione «cooperazione organica» (can. 296). Evidentemente si tratta di un'espressione che ammette una pluralità di significati e di modalità. Si comprende quindi che il Codice aggiunga che «i principali diritti e doveri ad essa connessi siano determinati negli statuti».

<sup>27</sup> «Sub regimine Praelati, presbyterium suo ministerio sacerdotali universum Opus Dei vivificat atque informat». Il compito dei sacerdoti della Prelatura è precisato nel seguente articolo degli Statuti: «Hi sacerdotes operam suam prae primis navabunt formationi spirituali et ecclesiasticae atque peculiari curae animarum ceterorum fidelium utriusque Sectionis Operis Dei» (n. 38).

<sup>28</sup> Testo citato nella nota 20.

<sup>29</sup> La Congregazione per i vescovi, in una nota informativa che inviò nel novembre 1981 ai vescovi delle diocesi in cui l'Opus Dei aveva centri canonicamente eretti, definì la finalità della Prelatura come «doppiamente pastorale». Questo duplice aspetto della sua finalità viene infatti descritto distinguendo «a) la peculiare opera pastorale che il Prelato con il suo presbiterio svolgono per assistere e sostenere fedeli laici incorporati all'Opus Dei nel compimento degli specifici impegni ascetici, formativi ed apostolici da essi assunti e che sono particolarmente esigenti; b) l'apostolato che il presbiterio ed il laicato della Prelatura, inseparabilmente uniti, realizzano per suscitare in tutti gli ambienti della società una profonda presa di coscienza della chiamata universale alla santità ed all'apostolato e, più specificamente, del valore santificante dell'ordinario lavoro professionale». Testo citato da Mons. A. del Portillo nell'intervista ad «Avvenire» pubblicata il 30-11-1982.

<sup>30</sup> A. DE FUENMAYOR, V. GOMEZ-IGLESIAS, J.L. ILLANES, *L'itinerario giuridico...*, o. c., p. 662.

Questa complementarità si potrà sviluppare e articolare in modi diversi a conseguenza della summenzionata flessibilità della figura delle Prelature personali. Tuttavia è interessante osservare che la missione pastorale affidata ad ogni Prelatura implicherà – in un modo o nell'altro – la presenza di fedeli laici<sup>31</sup>. In tal senso si può affermare che la Prelatura personale, come ogni circoscrizione ecclesiastica, è strutturata dal trinomio Prelato-presbiterio-fedeli. Le relazioni fra questi elementi soggettivi – anche se varieranno secondo le caratteristiche di ogni Prelatura o il tipo di circoscrizione ecclesiastica – saranno determinate dalla comunione gerarchica e dalla reciprocità fra il sacerdozio comune e quello ministeriale<sup>32</sup>.

A proposito del modo specifico in cui nella Prelatura dell'Opus Dei è intesa e sviluppata la cooperazione tra laici e sacerdoti va ricordato che la natura e la missione pienamente secolari dell'Opus Dei spiegano non solo l'elevata proporzione dei laici in rapporto ai chierici, ma soprattutto il ruolo di piena e attiva corresponsabilità svolto dai laici non solo nelle attività apostoliche<sup>33</sup>, ma anche in quelle di formazione<sup>34</sup> e nei consigli che coadiuvano il Prelato nel governo della Prelatura<sup>35</sup>, secondo le prescrizioni degli Statuti.

Concludiamo così queste brevi riflessioni che ci hanno portato a evidenziare come l'Opus Dei abbia trovato nella Prelatura personale la struttura giuridica adeguata a garantire l'unità e l'operatività dell'organismo che, riunito intorno al Prelato e ai suoi Vicari, si compone di sacerdoti e laici in reciproca cooperazione, apportando ciascuno il contributo della propria funzione specifica.

Pontificia Università della Santa Croce  
Piazza Sant'Apollinare, 49  
00186 Roma

<sup>31</sup> Oltre alle peculiari opere pastorali, il CIC menziona anche tra le finalità delle Prelature personali «un'adeguata distribuzione dei presbiteri» (can. 294); tale scopo è stato perseguito rendendo più flessibile l'istituto dell'incardinazione. D'altra parte va osservato che l'affidamento ad una Prelatura personale di una peculiare opera pastorale può includere o promuovere anche un'adeguata distribuzione dei presbiteri.

<sup>32</sup> Cfr. J.I. ARRIETA, *Le circoscrizioni personali*, in «Fidelium iura», 4 (1994), p. 231.

<sup>33</sup> Cfr. negli Statuti soprattutto il capitolo III del titolo III, *De apostolatu*, che comprende i nn. 110-124.

<sup>34</sup> Cfr. Statuti, nn.: 8 § 1; 10 § 1; 13; 91; ecc.

<sup>35</sup> Cfr. Statuti, nn.: 138 § 2; 146; 151; 161 § 2; ecc. Al riguardo va ricordato che, secondo il CIC, nell'esercizio della potestà di governo «i fedeli laici possono collaborare a norma del diritto» (can. 129 § 2). Sulla idoneità dei fedeli laici a prestare aiuto ai Pastori quali membri dei vari consigli cfr. CIC, can. 228 § 2.

# ECOLOGIA E POPOLAZIONE

Enrique COLOM

---

**Sommario:** *I. Introduzione* - *II. Nozioni di base:* 1. Ecologia ed ecologismi. 2. Evoluzione storica del pensiero ecologista. 3. La popolazione - *III. Evoluzione demografica:* 1. Teoria della transizione. 2. Diminuzione della natalità. 3. L'invecchiamento. 4. Il futuro della popolazione. 5. Aspetti scientifici ed ideologici - *IV. Risorse e sviluppo:* 1. Sostanze rinnovabili. 2. Fonti energetiche e di materie prime. 3. Disuguaglianze. 4. La fame e la povertà nel mondo - *V. I problemi ecologici:* 1. Contaminazione e degrado ambientale. 2. Urbanesimo. 3. Effetto serra. 4. Cappa di ozono. 5. Estinzione delle specie - *VI. Sviluppo sostenibile* - *VII. Conclusione teologico-antropologica:* 1. Elementi antropologici. 2. Elementi teologici.

---

## I. Introduzione

Negli ultimi decenni la preoccupazione ecologica è cresciuta in un modo piuttosto accelerato; non sempre l'impostazione offerta dalle diverse correnti di pensiero si è presentata in un modo corretto e con una finalità umanistica, ma è altrettanto vero che ci troviamo di fronte ad un problema di vaste conseguenze, che riguarda l'intera umanità e coinvolge diversi campi del sapere e dell'agire umano. Tra gli ambiti del sapere interessati alla questione dell'ambiente si trova, senza dubbio, la teologia<sup>1</sup>. Così Giovanni Paolo II: «risulta evidente

<sup>1</sup> Difatti una buona parte della letteratura ecologica sgorga dal pensiero teologico; si veda a questo riguardo la rassegna bibliografica: G. ANCONA, *La questione ambientale in teologia: Bilancio bibliografico*, in «Rivista di scienze religiose» 11 (1997) 211-217. Inoltre, una panoramica sulle diverse impostazioni e sulle linee di fondo della riflessione etico-eco-

che lo sviluppo, la volontà di pianificazione che lo governa, l'uso delle risorse e la maniera di utilizzarle non possono essere distaccati dal rispetto delle esigenze morali. Una di queste impone senza dubbio limiti all'uso della natura visibile. Il dominio accordato dal Creatore all'uomo non è un potere assoluto, né si può parlare di libertà di "usare e abusare", o di disporre delle cose come meglio aggrada. La limitazione imposta dallo stesso Creatore fin dal principio, ed espressa simbolicamente con la proibizione di "mangiare il frutto dell'albero" (cfr. *Gn* 2,16 s.), mostra con sufficiente chiarezza che, nei confronti della natura visibile, siamo sottomessi a leggi non solo biologiche, ma anche morali, che non si possono impunemente trasgredire. Una giusta concezione dello sviluppo non può prescindere da queste considerazioni – relative all'uso degli elementi della natura, alla rinnovabilità delle risorse e alle conseguenze di una industrializzazione disordinata –, le quali ripropongono alla nostra coscienza la *dimensione morale*, che deve distinguere lo sviluppo»<sup>2</sup>.

La bibliografia sul tema è viepiù estesa sotto i diversi profili, come prova dell'interesse che suscita; sebbene, e a mo' di contrappunto, occorre dire che il problema principale dell'ecologia è forse la sua giovinezza e la corrispondente relativa immaturità: ciò comporta, da un lato che esistano ancora molte incomprensioni tra i diversi studiosi, e dall'altro che siano tuttora frequenti i miscugli che si fanno (forse inconsapevolmente) tra i dati accertati e i pregiudizi dei vari autori. Sicché il grado odierno di sviluppo di questo tipo di conoscenza scientifica non permette per ora di trarre conclusioni sempre fidate sui vicendevoli influssi fra ambiente e vita umana<sup>3</sup>.

Lo scopo del presente contributo non è quello di fare il punto sull'intera situazione (tale proposito sarebbe oggi quantomeno impossibile in una sola ricerca), ma ben più modestamente, spiegare un insieme di fatti, di principi e di direttive di azione, tali da offrire una panoramica della questione ecologica a chi non è esperto in materia, affinché abbia gli strumenti necessari per giudicare corretta-

logica in Europa si possono trovare in A. BONDOLFI, *L'uomo di fronte alla natura e al suo sviluppo sostenibile*, in «Studia Patavina» 45 (1998) 21-37. Anche molto suggestivo e con abbondante bibliografia: P. CARLOTTI, *Riflessioni teologico-morali sulla questione ecologica*, in «La Società» 3 (1993) 313-359.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, n. 34.

<sup>3</sup> Cfr. E. P. ECKHOLM, *Down to Earth: Environment and Human Needs*, Norton, New York 1982, pp. 85-96.

mente questo tema. Useremo la metodologia propria dell'insegnamento sociale cristiano che cerca di *vedere* i problemi concreti nella loro incidenza personale e sociale, di *giudicare* tali «segni dei tempi» seguendo un'ottica umanistica e cristiana, per poi offrire un insieme di indicazioni che permettano di *agire* rettamente nella soluzione dei problemi impostati. Per fare tutto ciò ci serviremo di un libro pubblicato recentemente che, in pochi mesi, è giunto alla seconda edizione<sup>4</sup>; l'opera scelta è frutto del lavoro congiunto di un geografo e di un economista<sup>5</sup>: la nostra intenzione è quella di riassumere la loro ricerca, aggiungendo qualche considerazione personale specialmente per quanto riguarda l'aspetto etico; infatti la concezione dell'uomo e della natura propria del pensiero cristiano è garanzia sicura per impostare uno sviluppo armonico della vita sulla terra.

In questo senso offriremo prima un'analisi dei problemi tecnici che riguardano il tema di cui ci occupiamo; essa però non rimarrà a livello puramente orizzontale, ma terrà in dovuto conto la dottrina della Chiesa. Poi finiremo con alcune considerazioni di tipo teologico-antropologico, come fondamento saldo per impostare correttamente le questioni ecologiche e demografiche.

## II. Nozioni di base

### 1. *Ecologia ed ecologismi*

La novità dell'ecologia richiede innanzitutto di analizzare alcuni concetti fondamentali e l'evoluzione che essi hanno avuto negli ultimi due secoli. La prima nozione che occorre rilevare è quella di ambiente, che bisogna studiare in modo globale; esso è il prodotto dell'interazione tra due sottosistemi: l'elemento geografico (clima, orografia, suolo, vegetazione, ecc.) e l'*habitat*, ossia l'insieme delle strutture realizzate dall'uomo per sfruttare meglio l'elemento geografico. Il rapporto tra i due sottosistemi è stato prospettato in modi diversi a seconda dei punti di vista; un preconcetto determinista ha

<sup>4</sup> Si tratta di M. FERRER - A. PELÁEZ, *Población, ecología y medio ambiente*, Eunsa (Colección Geografía, n. 7), 2ª ed., Pamplona 1997, 284 pp.

<sup>5</sup> Manuel Ferrer è un geografo che ha pubblicato diversi articoli e libri sul tema dell'ecologia e attualmente è direttore del Centro di studi sull'ecologia umana dell'Università di Navarra (Spagna). Antonio Peláez è professore della Facoltà di scienze economiche ed imprenditoriali della stessa Università.

dato la preminenza all'elemento geografico, pensando che è quest'ultimo a stabilire il tipo di *habitat* e, di conseguenza, gli sviluppi delle diverse culture, sicché non sarebbe la libertà umana, bensì le condizioni fisiche a delineare l'ambiente. Tuttavia, l'enorme potenzialità e le realizzazioni del progresso tecnologico hanno smentito tale impostazione; perciò, più recentemente, si è suggerito che la natura gioca un ruolo molto debole ed è la capacità umana di dominio a prendere il sopravvento nella configurazione del medio ambiente. A nostro avviso sono da evitare i due estremi: in realtà la tecnologia può effettuare profonde modifiche sull'*habitat* umano, ma l'elemento geografico è un dato su cui poggiare i cambiamenti desiderati; infatti si deve ricordare che la natura può essere dominata soltanto se la si conosce e si seguono le sue leggi<sup>6</sup>.

L'ecosistema è una porzione dell'ambiente che, in un lungo intervallo di tempo, può conservare le proprie caratteristiche se isolato dal resto. In senso stretto nessun ecosistema è pienamente isolato: non lo è la terra nel suo insieme e neppure il sistema solare, tanto meno gli ecosistemi più ristretti. Tuttavia si considera ecosistema un complesso funzionale formato da esseri viventi (biocenosi) ed elementi abiotici (non vivi) che servono da supporto ai primi e sono in grado di offrire loro la materia e l'energia necessaria; ogni ecosistema si evolve finché si produce un certo equilibrio al suo interno, perciò l'introduzione di nuovi elementi genera un cambiamento nel tutto, una nuova evoluzione fino a trovare una diversa stabilità<sup>7</sup>. A seconda dell'estensione dell'ecosistema si parla di microsistema (una valle, una laguna), mesosistema (un bosco, una steppa, un deserto) e macrosistema (un oceano, una catena montuosa).

L'influsso dell'uomo primitivo sull'ambiente è stato piuttosto scarso; la crescita della popolazione, il fenomeno dell'urbanesimo e, soprattutto, l'effetto delle diverse rivoluzioni industriali hanno cambiato questo panorama, producendo una notevole rottura degli equilibri: «la mentalità distruttiva è antica quanto il genere umano, ma in passato i danni rimanevano circoscritti a motivo del numero esiguo di abitanti e per la limitata capacità tecnologica. La moderna

<sup>6</sup> Cfr. Y. VEYRET - P. PECH, *L'homme et l'environnement*, PUF, 2<sup>a</sup> ed., Paris 1997.

<sup>7</sup> Poiché un ecosistema non è mai pienamente isolato, l'equilibrio muta con una certa frequenza. Il possibile problema ecologico non è tanto il fatto della trasformazione, quanto che il nuovo climax comporti un degrado ambientale in riferimento al precedente.

civiltà industriale, che peraltro ha il merito di aver portato il benessere ad intere popolazioni, possiede invece un'aggressività ben altrimenti pericolosa. Il saccheggio indiscriminato rischia di esaurire molte risorse della terra che non sono rinnovabili. L'inquinamento ambientale si accumula rapidamente e minaccia di provocare sconvolgimenti a catena. Le manipolazioni genetiche aprono la strada verso importanti traguardi, ma anche verso possibili catastrofi biologiche. Il sistema che tiene insieme gli esseri viventi è quanto mai complesso e vulnerabile»<sup>8</sup>.

Perciò le recenti scuole ecologiche sottolineano ogni volta di più il ruolo dell'elemento antropogenico nell'evoluzione degli ecosistemi. Le visioni più radicali considerano tale fattore antropogenico come un'intromissione violenta negli ecosistemi che finirà per distruggere l'ambiente naturale di tutto il pianeta: esse tendono a vedere l'uomo come il «nemico» della natura, al quale occorre limitare (e forse annullare) la possibilità di modificare l'ambiente. A questo scopo viene propugnata una drastica restrizione della crescita demografica, dell'agricoltura produttivistica, dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione; si arriva perfino a postulare l'ecologia come «scienza globale», affinché sia essa ad indicare le vie adeguate per impostare tutte le questioni relative alla vita dell'uomo sulla terra e ai suoi rapporti con l'ambiente; in questo modo l'ecologia si trasformerebbe in una scienza regolatrice del comportamento umano. Come si rileverà più tardi, tale visione non è prettamente scientifica, ma si fonda su un «a priori» ideologico non scientificamente dimostrato; è vero che lo sfruttamento tecnologico ha generato un insieme di problemi ecologici, non è però documentato che il fattore antropogenico sia sempre negativo e ancor meno che lo sia in modo irreversibile e globalizzato. Perciò il totalitarismo ecologico ha sofferto frequenti denunce da parte degli scienziati, soprattutto geografi ed economisti; d'altro canto sarebbe tanto come mettere l'ecologia al posto della morale. In un'impostazione umanistica (e cristiana) e scientificamente ecologista, si deve dire che la natura è al servizio dell'uomo, il che – senza dubbio – comporta che questo conosca i limiti e i rischi della modifica dell'ambiente, e che agisca di conseguenza.

<sup>8</sup> CEI, *La verità vi farà liberi*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1995, n. 1140.

Il rapporto uomo-ambiente non è però soltanto un retaggio ideologico: ci sono problemi concreti che vanno affrontati con la serietà dovuta e forse anche con una maggiore incisività rispetto a quanto si sia fatto finora. Certo non sono mancate iniziative degli organismi internazionali<sup>9</sup> e privati; tuttavia, in talune di queste iniziative, e sovente in collegamento con le ideologie neomalthusiane, si evincono impostazioni economicistiche e neocolonialistiche che propugnano (in modo velato) un ecologismo selettivo che permetta di mantenere la superiorità economica e sociopolitica di alcuni paesi<sup>10</sup>.

## 2. *Evoluzione storica del pensiero ecologista*

Il pensiero ecologista ha sofferto un radicale cambiamento con il passaggio dal secolo XIX al XX. Il secolo scorso rappresenta il culmine della modernità, che vede lo sviluppo socioeconomico come un fenomeno inarrestabile e costantemente benefico. In quel periodo trionfa l'ottimismo darwiniano, e precisamente, le teorie di Darwin sono al punto di partenza della scienza ecologica, considerata ancora come un armonico progresso della natura nel suo aspetto globale. Non mancarono nell'800 voci discordanti a questo riguardo, principalmente Malthus e Marx; tuttavia le loro predizioni non si avverarono: il primo verrà dimenticato fino all'esplosione neomalthusiana del secolo XX, e la critica marxiana sarà racchiusa nello schema della lotta di classe.

Il nostro secolo inizia ancora con una visione ottimistica; tuttavia, a partire degli anni Venti diversi avvenimenti politici, sociali, economici e scientifici renderanno più cauti gli animi. Cominciano ad evidenziarsi, prima in modo sporadico e isolato, gli effetti perversi di un progresso tecnologico ed economico fine a se stesso; nel

<sup>9</sup> Forse i più noti sono quelli che dipendono dall'ONU: FAO, OMS, UNESCO, e le loro conosciute Conferenze e Programmi su «sviluppo e medio ambiente», «uomo e biosfera», «azione contro la desertificazione», ed altri.

<sup>10</sup> Penso che in questa ottica si debba leggere l'impegno di alcuni paesi sviluppati per imporre limiti all'estrazione delle risorse naturali e all'industrializzazione dei paesi in via di sviluppo, sotto l'artificio della difesa dell'ambiente. Non va dimenticato che il degrado ecologico è stato prodotto, in gran parte, dallo sfruttamento della natura che ha arricchito i paesi sviluppati; sicché sono questi che, in maggior proporzione, devono sacrificare il loro attuale sviluppo a favore dell'ambiente. Su questo tema ritorneremo più avanti.

contempo non mancano conquiste indiscutibili, anche a livello planetario, in campo alimentare, medico, mass-mediale, ecc., soprattutto nel secondo dopoguerra. Rallentata tale crescita, emergono con più forza alla fine degli anni Sessanta le grandi paure legate principalmente ad un possibile disastro nucleare e/o ecologico. Si riesumano dunque le teorie di Malthus, che adesso trovano una facile pratica in tutto il mondo tramite la contraccezione e l'aborto<sup>11</sup>.

Il progresso tecnologico ha favorito un altro aspetto negativo: il fattore discriminante. Infatti la prima rivoluzione industriale ha diviso il pianeta in aree geografiche sviluppate e aree sottosviluppate; ciò si produsse non soltanto a livello internazionale, ma anche a livello nazionale. Le successive rivoluzioni hanno, normalmente, aumentato il divario: tale discrepanza è stata salutata dagli autori marxisti come una conferma delle loro teorie<sup>12</sup>, ma anche alcuni pensatori liberali ritengono che l'abisso tra le regioni ricche e quelle povere tende ad aumentare e che queste ultime si svilupperanno soltanto come un effetto di rimbalzo della ricchezza delle prime<sup>13</sup>. Un'altra conseguenza del progresso tecnologico, che accresce i problemi ecologici e discriminatori, è il fenomeno dell'urbanizzazione; in taluni posti essa aumenta in modo progressivo e, sembra, inarrestabile, producendo un effetto negativo sulle persone e sull'ambiente.

### 3. La popolazione

Un terzo gruppo di nozioni basiche che occorre rilevare è quello in rapporto alla popolazione. La scienza che studia questo tema è la demografia che, come qualsiasi scienza positiva, si fonda sull'esperienza, sul ragionamento e sulle ipotesi che si tentano di dimostrare. La giovinezza di questa scienza fa sì che, con scarsità

<sup>11</sup> Cfr. PAOLO VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, 14-V-1971, n. 18; GIOVANNI PAOLO II, Es. Ap. *Familiaris consortio*, 22-XI-1981, nn. 30-31.

<sup>12</sup> I marxisti sostengono che la ricchezza di un gruppo umano (classe, ma anche paese e area geografica) è provocata dalla povertà di un altro gruppo. Tale spiegazione marxista ha molti punti deboli, come si è praticamente evidenziato dalla caduta dei regimi di socialismo reale. Forse è ancora utile la critica che diversi anni fa abbiamo rivolto a due economisti marxisti nordamericani, P. Baran e P. Sweezy: cfr. E. COLOM, *P. Baran - P. Sweezy: La Economía Política del Crecimiento y El Capital Monopolista*, Emesa, Madrid 1979.

<sup>13</sup> Come vedremo poi la povertà del terzo mondo è usata come argomento in favore della limitazione demografica.

di dati sperimentali, le ipotesi siano ancora poco fidate<sup>14</sup>; ad esempio, la proiezione della popolazione mondiale per il 2050 oscilla, secondo le diverse scuole, tra un minimo di 4 miliardi ed un massimo di 28.

La crescita demografica dipende da tre fattori: il numero delle nascite, il numero dei decessi e il volume migratorio. La differenza tra i due primi numeri esprime la crescita naturale della popolazione (che può essere anche negativa); se si aggiunge il volume migratorio abbiamo la crescita reale. Bisogna anche mettere in risalto che i diversi dati e cifre statistiche indicano un risultato che appartiene a una realtà complessa; sicché i numeri, da soli, non sono di facile interpretazione: esigono ulteriori ragionamenti, in cui non è difficile che si introduca un insieme di pregiudizi ideologici. Anche tenendo conto di questa riserva, è bene ricordare i principali indici dello sviluppo demografico<sup>15</sup>:

– *tasso di natalità*: è il numero medio di nascite annuali per mille abitanti; nell'Europa occidentale tale tasso oscillava nel 1995 tra l'8,7 (Spagna) e il 12,1 (Danimarca);

– *tasso di mortalità*: è il numero medio di decessi annuali per mille abitanti; esso si situa tra il 7 (America Latina) e il 13 (Africa); tale tasso dipende molto dall'età media della popolazione e dalla mortalità infantile che è assai diversa a seconda delle aree geografiche, ma che diminuisce progressivamente dappertutto con il miglioramento sanitario;

– *speranza di vita*: è l'età media dei decessi; nell'Europa di 1995, essa fluttuava tra 71 (Portogallo) e 76 (Svezia) per gli uomini, e tra 78 (Danimarca, Irlanda e Portogallo) e 82 (Francia) per le donne; la speranza di vita nelle diverse regioni del mondo varia fortemente a seconda dei diversi tassi di mortalità e della mortalità infantile: la media mondiale del 1995 era 64/68, con un massimo in Giappone (76/83) e un minimo nell'Africa Centrale (47/51);

<sup>14</sup> Non va neppure dimenticata la difficoltà di molti paesi a raccogliere i dati esatti della popolazione, né il poco affidamento di alcune cifre alle volte subdolamente ingrossate per ricavare aiuti internazionali più consistenti: cfr. G.F. DUMONT, *Le Monde et les Hommes. Les grandes évolutions démographiques*, Litec, Paris 1995.

<sup>15</sup> Una visione chiara e sistematica dei principali concetti demografici si può trovare in: M. SCHOYANS, *Pour comprendre les évolutions démographiques*, APRD (Univ. de Paris-Sorbonne), 2<sup>a</sup> ed., Paris 1995.

– *età del matrimonio*: è un dato di grande influsso sul numero di nascite; nei paesi europei occidentali l'età media è passata da 22,1 nel 1970 a 25,4 nel 1994;

– *indice di fecondità*: è il numero di figli che mediamente hanno le donne nel loro periodo fecondo (tra i 15 e i 45 anni); si accetta il valore di 2,1 come indice di sostituzione generazionale (tasso zero di crescita naturale)<sup>16</sup>; negli ultimi 40 anni i paesi europei hanno diminuito drasticamente tale indice in modo che attualmente tutti sono ben al di sotto della sostituzione generazionale; l'indice continentale più alto nel 1995 era quello africano (5,8);

– *piramide dell'età*: indica la distribuzione della popolazione a seconda delle diverse età; è una buona misura del grado di invecchiamento della popolazione e facilita le previsioni di evoluzione;

– *tasso di dipendenza*: recentemente si è proposto questo indice che misura il rapporto tra il numero delle persone che superano i 65 anni e quelli che sono al di sopra dei 15 anni (si considera che tra i 15 e i 65 anni la popolazione è potenzialmente attiva); l'Africa e molti paesi dell'America Latina hanno un tasso minore del 10%, Uruguay e USA 19%, Grecia, Italia e Francia 21%, Gran Bretagna 26%<sup>17</sup>.

– *volume migratorio*: è un ultimo dato necessario per conoscere i cambiamenti della popolazione; forse è uno dei più difficili da pronosticare, poiché dipende da diversi fattori sociopolitici e legali non sempre prevedibili.

Con tutti questi dati si può studiare la crescita demografica e fare diverse proiezioni del futuro, tanto meno sicure quanto più distanti siano le previsioni. Secondo l'ONU la crescita percentuale annua della popolazione mondiale è stata di 2,06 nel 1970, 1,77 nel 1980 e 1,6 nel 1990; mentre le previsioni sono di 1,52 per il 2000, 1,28 per 2010 e 1,04 per 2020. Queste cifre insieme al numero effettivo della popolazione indicano che l'aumento globale massimo si è avuto nel 1995 (meno di 100 milioni di crescita) e che d'ora in poi

<sup>16</sup> Cfr. G.F. DUMONT, *Démographie. Analyse des populations et démographie économique*, Dunod, Paris 1992.

<sup>17</sup> Le cifre sono di per sé significative e mostrano che nei paesi più sviluppati si allunga la proporzione tra i pensionati e la popolazione attiva; ciò si rileva graficamente nella piramide dell'età, che tende a trasformarsi in un parallelepipedo, anzi in alcune regioni le età più basse si conformano come una piramide invertita.

tale aumento sarà ogni volta più contenuto, fino ad annullarsi e prendere valori negativi verso la metà del prossimo secolo<sup>18</sup>.

### III. Evoluzione demografica

#### 1. Teoria della transizione

I dati statistici posseduti verso gli anni Settanta e Ottanta hanno fatto pensare che l'aumento della popolazione attraversa tre successivi periodi: il primo con alti tassi di natalità e di mortalità, per cui la crescita demografica si mantiene lenta; il secondo è di transizione, in esso continua ad essere elevato il tasso delle nascite, ma diminuisce progressivamente quello dei decessi, sicché si produce un notevole incremento della popolazione (esplosione demografica); nel terzo diminuiscono anche le nascite, per cui la crescita della popolazione torna ad essere lenta. Tale transizione non sarebbe stata sincronica in tutto il pianeta, né possederebbe una durata omogenea: secondo i fautori di questa teoria i paesi più sviluppati avrebbero fatto la transizione in un periodo di 150 anni con una crescita massima situata verso la fine del secolo scorso; per gli altri paesi europei sarebbe durata tra i 70 e i 90 anni con il climax agli inizi di questo secolo; mentre le regioni meno sviluppate<sup>19</sup> avrebbero appena iniziato la transizione e si concluderà in un lasso di tempo più breve. Secondo questa teoria, verso la metà del secolo XXI tutto il pianeta si troverà nel terzo periodo, con una crescita stabile e lenta della popolazione.

Tuttavia, l'esperienza reale dei paesi sviluppati non sembra confermare la teoria della transizione, in quanto al terzo periodo è seguita molto da vicino una tappa di contrazione demografica. Infatti, in questi paesi la crescita naturale della popolazione è adesso negativa, e soltanto il flusso migratorio compensa (e non sempre) la mancanza di un ricambio generazionale. L'indice di fecondità dei paesi ricchi si

<sup>18</sup> Certamente queste sono predizioni fatte pensando che gli attuali *trend* demografici si manterranno: vedi più avanti n. III. 4. Un insieme di dati e di analisi sulla questione demografica si possono trovare nel numero monografico di «*Familia et vita*» 2, n° 1 (1997) con interventi di Card. A. López Trujillo (pp. 7-17), I. Kowalska (pp. 18-29), J. D. Lecaillon (pp. 30-43), G. Cheli (pp. 44-58), G. F. Dumont (pp. 59-73), R. Martino (pp. 74-83), M. Schooyans (pp. 84-90), H. Schambeck (pp. 91-104) e J. Haaland Matlary (pp. 105-124).

<sup>19</sup> Africa, America Latina e Asia, anche se in quest'ultima esistono grandi divergenze tra i diversi paesi.

trova al di sotto (alcune volte molto al di sotto) della sostituzione demografica: il *baby boom* dei primi 20 o 30 anni (a seconda dei paesi) del secondo dopoguerra è stato sostituito da un *baby bust*, un forte calo delle nascite; anche gli altri paesi diminuiscono progressivamente l'indice di fecondità in modo più veloce di quanto si pensi. Perciò, tenendo conto delle precauzioni necessarie in queste proiezioni, sembra che non si avvererà in nessuna parte la teoria della transizione; piuttosto le tendenze attuali prevedono una non molto lontana regressione della popolazione totale del pianeta. Si parla così di una post-transizione o di un modello demografico involutivo o implosivo: la 2<sup>a</sup> rivoluzione demografica comporterà, se non cambiano i parametri, la costante diminuzione degli esseri umani<sup>20</sup>.

## 2. Diminuzione della natalità

I fattori che influiscono sul *baby bust* sono prevalentemente di ordine culturale ed etico: individualismo, secolarizzazione, economismo, ed altre simili<sup>21</sup>. Tali cause profonde sfociano in molteplici fenomeni sociologici di cui non si conosce con precisione l'importanza relativa nell'evento totale: in parte perché ciò varia secondo le circostanze di luogo e di tempo, e anche per gli influssi vicendevoli tra i fattori che alle volte potenziano e alle volte indeboliscono la loro incidenza<sup>22</sup>. Tuttavia, e senza voler pregiudicare il peso dei diversi elementi, sarà bene ricordare i più rilevanti: essi già operano in pienezza nei paesi sviluppati, ma emergono e crescono acceleratamente anche negli altri paesi.

Tra i fattori socioculturali della denatalità occorre ricordare i cambiamenti sofferti dall'istituto familiare: esso ha subito un forte degrado in diversi aspetti con l'aumento del divorzio, delle unioni di fatto (anche omosessuali), delle famiglie monoparentali, ecc. Le difficoltà abitazionali e il desiderio di godere la vita di coppia senza

<sup>20</sup> È interessante rilevare che l'implosione demografica, paragonata a un suicidio collettivo, era già stata pronosticata più di vent'anni fa: cfr. P. CHAUNU - G. SUFFERT, *La peste blanche. Comment éviter le suicide de l'Occident*, Gallimard, Paris 1976.

<sup>21</sup> Cfr. R. CASCIOLI, *Il complotto demografico*, Piemme, Casale Monferrato 1996; il libro denuncia l'ideologia e le propagande antinataliste, anche se scritto con una metodologia forse troppo polemica.

<sup>22</sup> Un'analisi dettagliata delle cause della denatalità si può trovare in J. C. CHESNAIS, *Determinants of Below-Replacement Fertility*, Population Division, United Nations Secretariat, New York 4-6/XI/1997, pp. 3-17.

l'impegno che comporta avere figli hanno provocato un ritardo dell'età matrimoniale e, all'interno del matrimonio, un ritardo nel fare un figlio. Il lavoro femminile al di fuori del focolare domestico è un altro fattore che incide sulla denatalità, sebbene non sempre sia facile determinare il grado di influsso. Poco chiaro sembra il peso della disoccupazione; le statistiche dei paesi ricchi non permettono di arrivare ad una conclusione nitida. Occorre anche rilevare che si assiste ad un'omogeneizzazione degli atteggiamenti: anni addietro la fecondità dei diversi gruppi umani era alquanto diversa a seconda dello sviluppo economico e della realtà sociale e culturale: città/campo, operaio/intellettuale, ecc.; nell'attualità l'estensione dell'educazione e l'uniformità dell'informazione, tendono ad appiattire tali differenze sia in se stesse sia per quanto riguarda gli atteggiamenti di fronte al numero di figli.

La crescita della denatalità è stata molto facilitata da un insieme di tecniche che si sono grandemente sviluppate a partire degli anni Cinquanta. Tra queste, il metodo oggi più diffuso è la contraccezione chimica: si può dire che in alcune regioni il suo uso è arrivato al punto di saturazione (verso l'80% delle coppie in età fertile), tenendo conto dell'esistenza di altri tre piccoli gruppi (5-10% ognuno), ossia le coppie sterili, quelle in cui la donna è gravida e quelle che cercano di avere un figlio. Alla contraccezione si uniscono altri tre metodi, la cui estensione è molto variabile a seconda delle aree geografiche: la sterilizzazione maschile o femminile, molto usata nei paesi di grande popolazione prevalentemente agricola (Cina e India); l'aborto che, nei settori più sviluppati, prende anche la forma del microaborto (la pillola del giorno dopo); e il profilattico, che ha avuto una ripresa negli ultimi anni, anche per «ragioni» sanitarie. L'uso di questi metodi, più specialmente della pillola e del profilattico, diffusi pure tra gli adolescenti e preadolescenti, oltre agli effetti immediati favorisce una cultura che disgiunge il sesso dalla procreazione, ed instilla una mentalità *antibaby* sin dai primi anni della formazione personale<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> La Chiesa ha costantemente denunciato la gravità morale di questi metodi; ad esempio, parlando del possibile problema alimentare di una crescente popolazione, scriveva Papa Giovanni: «quei problemi non vanno affrontati e quelle difficoltà non vanno superate facendo ricorso a metodi e a mezzi che sono indegni dell'uomo e che trovano la loro spiegazione soltanto in una concezione prettamente materialista dell'uomo stesso e della sua vita» GIOVANNI XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, 15-V-1961: AAS 53 (1961) 447.

Indubbiamente le facilità tecniche e i cambiamenti culturali si sono rinforzati a vicenda, sfociando nel profondo calo della natalità che si osserva dappertutto. Trattandosi però di un fenomeno di comportamento personale bisogna sottolineare che tale declino (e il suo possibile superamento) ha la sua profonda radice nelle disposizioni culturali ed etiche delle persone. Perciò gli incentivi economici per mutare la tendenza possono essere un aiuto, sebbene la storia recente dimostri che non bastano per cambiare gli atteggiamenti di fondo; occorrono mutamenti culturali e morali per rivalutare la famiglia, la maternità (e la paternità<sup>24</sup>), il significato della vita umana, la gioia di vivere in senso profondamente umano, ecc.

### 3. *L'invecchiamento*

Il fenomeno dell'involuzione demografica porta, di conseguenza, ad un crescente invecchiamento della popolazione. Tale fenomeno è più appariscente nei paesi ricchi: ad esempio, lungo il XX secolo il tasso percentuale di crescita delle persone con più di 65 anni è stata quasi dieci volte superiore a quella della popolazione totale; alcuni paesi europei avevano nel 1940 un tasso di dipendenza del 11%, nel 1980 esso era del 15%, mentre nel 1990 era già arrivato al 17%. Come si è detto, in altre regioni esso continua ad essere basso, anche se l'orientamento osservato è quello di un continuo aumento, cioè di un invecchiamento progressivo.

Una prima conseguenza di tale tendenza è che la parte di produttività necessaria per mantenere la popolazione passiva sarà viepiù larga; e sebbene non sia palese il limite di sopportazione, non c'è dubbio che i paesi sviluppati vi si stanno avvicinando<sup>25</sup>. Ciò viene incrementato da altre tre circostanze: le cosiddette *baby* pensioni<sup>26</sup>, la crescita del costo delle prestazioni sanitarie per le persone di età

<sup>24</sup> Bisogna riscoprire la grande importanza per il buon andamento della società dell'impegno, non solo femminile ma anche maschile, nella vita del focolare: cfr. S. BELARDINELLI, *Il gioco delle parti. Identità e funzioni della famiglia in una società complessa*, A.V.E., Roma 1996.

<sup>25</sup> Se le tendenze non cambiano si è calcolato che negli USA nel 2013 le spese dovute alle pensioni saranno superiori agli incassi, perciò si è proposto (in modo simile ad altri paesi sviluppati) alzare l'età del pensionamento.

<sup>26</sup> Questo fenomeno è oggi giorno grandemente contestato dagli economisti; tuttavia, l'impopolarità delle misure che si dovrebbero prendere fa sì che non sempre i politici siano disposti a metterle in pratica.

avanzata e, più recentemente, l'aumento delle offerte di servizi (divertimento, turismo ed altri) per i componenti della «terza età»<sup>27</sup>.

Un altro aspetto più sottile, ma non meno deleterio, dell'invecchiamento è il conservatorismo ossia che i gruppi più vecchi tendono ad essere più conservatori. Dal punto di vista socioeconomico tale conservatorismo tende, da una parte a spendere il denaro in beni con un piccolo fattore moltiplicatore in economia, e dall'altra a rifuggire le innovazioni tecnico-strutturali; tutti e due i fattori propendono ad una stagnazione della produttività e conseguentemente aggravano le possibilità di mantenere le classi passive.

Nelle aree cittadine questa tendenza all'invecchiamento produce lo spopolamento dei centri urbani e la crescita sproporzionata delle periferie, con tutto il degrado ecologico che comportano le megalopoli, ma anche le piccole città che si dilatano a dismisura (vedi n. V.2).

#### 4. *Il futuro della popolazione*

Dal 1951 l'ONU pubblica periodicamente uno studio sulla proiezione della popolazione del pianeta. Da allora questi studi hanno passato tre tappe: fino agli inizi degli anni Settanta le previsioni sono rimaste al di sotto di quanto si sia poi avverato, probabilmente perché la diminuzione globale della mortalità è stata più consistente di quanto previsto; sino alla fine degli anni Ottanta le proiezioni si accostano molto a quanto poi ha mostrato la realtà; a partire dagli anni Novanta la crescita reale è stata minore della previsione, forse perché non si auspicava un così forte calo delle nascite (soprattutto nei paesi poveri). Il rapporto presentato nel 1995 dal FNUAP (Fondo delle Nazioni Unite per le Attività della Popolazione) ha previsto che la popolazione mondiale si stabilizzerà nel 2050 attorno ai 7,9 miliardi di persone; un anno dopo, lo stesso organismo pronosticava che nel 2035 anche i paesi in via di sviluppo avranno un indice di fertilità inferiore al 2, sicché la popolazione mondiale decrescerà a un ritmo pari al 25/30 % in ogni generazione<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Ciò, in se stesso, va accolto con giubilo; ma indubbiamente richiede delle spese che non sempre la società e i particolari sono in grado di sostenere, il che comincia a generare insoddisfazioni e proteste.

<sup>28</sup> Cfr. N. EBERSTADT, *World Population Implosion?*, in «The Human Life Review» 24 (1998-I) 15-30, dove si raccolgono e commentano questi dati e le loro ripercussioni nell'ambito economico e familiare.

Fare ulteriori previsioni risulta azzardato e anzi si colloca nel campo della fantascienza, tra l'altro, come già sottolineato, perché i comportamenti demografici dipendono molto dai fattori culturali e morali che sono difficilmente prevedibili. Tuttavia la realtà demografica degli ultimi anni, su cui si possiedono statistiche in gran parte affidabili, mostra che le regioni meno sviluppate seguono in questo ambito gli stessi *patterns* di quelle sviluppate, con una differenza: percorrono la stessa strada in modo più veloce<sup>29</sup>. Difatti il *baby bust* si sta imponendo in buona parte delle aree del «Sud» del pianeta tranne, per ora, in alcuni paesi musulmani e in Africa, anche se pure in queste zone si evince una tendenza a diminuire l'indice di fecondità. Perciò si è potuto scrivere che esiste un solo modello in espansione nel mondo: il declino della natalità<sup>30</sup>.

A questo riguardo risulta paradossale che la mentalità neomalthusiana continui ad essere quella preponderante, sia a livello politico giacché la stragrande maggioranza dei governi favoriscono (quando non impongono in forma aperta o subdola) il controllo delle nascite<sup>31</sup>; sia a livello di opinione pubblica e mass-mediale, dove difficilmente gli studi scientifici dei demografi più seri trovano capienza. Certamente qualche voce si alza per prevenire le difficoltà umanistiche ed anche socioeconomiche a cui va incontro lo spopolamento, ma poche volte si esplicita il bisogno di accrescere il tasso di natalità.

<sup>29</sup> Come se l'esempio di chi li ha preceduti li incoraggiasse ad un rapido adattamento.

<sup>30</sup> Cfr. G.F. DUMONT, *Il festino di Crono*, Ares, Milano 1994 (orig.: *Le festin de Kronos*, Fleurus, Paris 1991).

<sup>31</sup> «Appare molto allarmante costatare in molti Paesi il lancio di campagne sistematiche contro la natalità per iniziativa dei loro governi, in contrasto non solo con l'identità culturale e religiosa degli stessi Paesi, ma anche con la natura del vero sviluppo. Avviene spesso che tali campagne sono dovute a pressioni e sono finanziate da capitali provenienti dall'estero e, in qualche caso, ad esse sono addirittura subordinati gli aiuti e l'assistenza economico-finanziaria. In ogni caso, si tratta di assoluta mancanza di rispetto per la libertà di decisione delle persone interessate, uomini e donne, sottoposte non di rado a intolleranti pressioni, comprese quelle economiche, per piegarle a questa forma nuova di oppressione. Sono le popolazioni più povere a subirne i maltrattamenti: e ciò finisce con l'ingenerare, a volte, la tendenza a un certo razzismo, o col favorire l'applicazione di certe forme, egualmente razzistiche, di eugenismo. Anche questo fatto, che reclama la condanna più energica, è indizio di un concetto errato e perverso del vero sviluppo umano», GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, n. 25.

### 5. *Aspetti scientifici ed ideologici*

Quasi immediatamente dopo la fine della 2<sup>a</sup> guerra mondiale si avviò negli USA – e presto arrivò in Europa e nel resto del mondo – un forte movimento neomalthusiano<sup>32</sup> il quale sbandierava diversi *slogan*, come la «fame nel mondo»<sup>33</sup>, la «bomba demografica», l'impossibilità fisica di trovare spazio semplicemente per stare, ecc.<sup>34</sup>. Tale mentalità si diffuse rapidamente nell'opinione pubblica, almeno nei paesi ricchi, forse per la sua affinità con un pensiero debole ogni volta più esteso: etica relativistica, convinzioni cangianti, fascino del catastrofismo, e così via; difatti gli stessi circoli scientifici ed alcuni ambienti ecclesiali ne furono contagiati: parlare a favore della natalità sembrava impudico<sup>35</sup>. Occorre però rilevare che, anche qui, gli insegnamenti della Chiesa sono stati più avveduti di tante ideologie pseudoscientifiche in quanto denunciavano le impostazioni ideologiche ed avvertivano che la soluzione non si trovava in una diminuzione spensierata della natalità; in questo ambito, come in tutti gli altri, l'insegnamento cristiano non si ferma ad una considerazione puramente quantitativa (più o meno popolazione); il suo punto di vista e la sua dottrina dipendono dalla concezione evangelica della persona e della società umana da cui scaturisce l'intera verità sull'uomo. Perciò la Chiesa non propugna neppure una crescita spensierata della natalità, bensì incoraggia affinché questo tema e dunque l'intera questione demografica siano studiati e risolti in riferimento al bene integrale di tutti gli esseri umani<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Sugli errori della «vulgata» neomalthusiana e la necessità di denunciare i suoi ingiustificati programmi, si veda PONT. CONS. PER LA FAMIGLIA, *Dichiarazione sulla denatalità nel mondo*, 27-II-1998, in «La Società» 8 (1998) 383-393.

<sup>33</sup> Non in regioni concrete, ma una fame generalizzata; e ciò allo stesso tempo in cui alcuni paesi distruggevano risorse agricole per evitare il calo dei prezzi.

<sup>34</sup> Per una risposta adeguata a questi miti demografici si può vedere, ad esempio, M. SCHOONYANS, *Bioetica e popolazione: la scelta della vita*, Ares, Milano 1995 (specialmente il cap. 11); M. CROMARTIE (ed.), *The 9 Lives of Population Control*, Eerdmans Publ. Co., Grand Rapids (MI) 1995.

<sup>35</sup> I scienziati che difendevano la necessità di aumentare la popolazione come Paul Sauvy, Colin Clark e, più recentemente, Julian Simon sono stati frequentemente segregati, benché le loro previsioni si siano avverate più spesso di quelle dei catastrofisti.

<sup>36</sup> Un buon riassunto dell'insegnamento della Chiesa in questa materia si può trovare in PONT. CONS. PER LA FAMIGLIA, *Evoluzioni demografiche: dimensioni etiche e pastorali*, 25-III-1994; vedi anche M. SCHOONYANS, *Bioetica e popolazione: la scelta della vita*, Ares, Milano 1995, in particolare il cap. 15.

Una conseguenza della propaganda neomalthusiana (in concomitanza con altri fattori) è stata, come già indicato, la banalizzazione del sesso: le campagne a favore del piacere senza impegni, la diffusione (anche gratuita) della pillola contraccettiva e del profilattico e la facilità di ricorrere all'aborto, oltre a produrre una vera rivoluzione sessuale, hanno propiziato l'estensione dell'edonismo, della tossicodipendenza e della violenza, nonché alle volte della corruzione come via per procurarsi i necessari mezzi economici. Se si vuol tentare la strada del ritorno morale, come sembra che stiano facendo alcuni governi, bisogna ricordare che l'etica umana non ammette settorializzazioni, nel senso che si possa sviluppare in alcuni campi mentre si trascura in altri: la morale è unitaria, e il rigetto volontario di un settore impedisce la buona riuscita negli altri. Sicché una società «più umana» implica l'impegno per vivere d'accordo con l'intera verità sull'uomo in tutti gli ambiti della vita personale e sociale, tra cui anche la condotta demografica.

Perciò, prima di finire questa sezione sull'evoluzione della popolazione, sembra opportuno sottolineare un insieme di considerazioni in sintonia con il suddetto impegno etico: 1) l'aumento della popolazione implica la comparsa di diversi problemi, ma i mezzi disponibili sono in grado di risolverli, ed inoltre stimola la ricerca di nuovi strumenti di soluzione; 2) laddove la crescita demografica ingeneri problemi reali, essi vanno studiati con accortezza evitando i punti di vista erronei e vanno altrettanto risolti senza adottare soluzioni perverse ed antiumane; 3) è vero che esistono gruppi di persone dove la povertà, il machismo ed altri malcostumi impediscono uno sviluppo umano degno, tuttavia la soluzione corretta non è quella di diminuire il numero delle persone, bensì quella di assegnare più equamente le risorse; 4) una migliore (e più giusta) distribuzione di tali ricchezze eviterebbe il consumismo e i problemi che esso genera proprio nei paesi più sviluppati; 5) nell'evenienza di eventuali crisi demografiche va rilevato che i mezzi morali per eluderle sono più ecologici (in senso globale) di quelli immorali<sup>37</sup>; 6) l'esperienza storica mostra che nessuna civiltà è scomparsa per eccesso di

<sup>37</sup> Non è casuale che la banalizzazione sessuale, abbinata alla mentalità neomalthusiana, sia stata accompagnata da un incremento dei contagi venerei; concretamente i contraccettivi e i profilattici, dando una falsa impressione di «sesso sicuro», hanno moltiplicato i rapporti sessuali e, di conseguenza, la trasmissione di alcune malattie.

popolazione, mentre alcune sono sparite come conseguenza di un'involuzione demografica.

#### IV. Risorse e sviluppo

I beni materiali usati dagli uomini per lo sviluppo personale e sociale si classificano normalmente in beni primari e beni secondari<sup>38</sup>. I primari sono quelli che si usano direttamente nella loro condizione naturale (aria, acqua, frutti e così via); tali risorse possono essere a loro volta rinnovabili e non rinnovabili, a seconda che esista o meno un ciclo naturale che possa riportare la condizione primitiva e ne permetta un nuovo uso. I beni secondari sono quelli che necessitano di una previa trasformazione tramite la tecnica umana per consentire o facilitare la loro utilizzazione; questi si suddividono in prodotti manifatturati e servizi.

L'assoluta necessità dei prodotti della terra non può far dimenticare che è la propria persona (il lavoro e la cultura umana o, se vogliamo, l'educazione) il principale fattore dello sviluppo: la civiltà inizia quando l'uomo comincia a trasformare l'ambiente naturale per meglio servirsene; perciò la principale risorsa dello sviluppo è l'uomo stesso. Alcuni ecologismi estremi negano tale realtà; ma ciò altro non è che negare l'evidenza<sup>39</sup>.

##### 1. Sostanze rinnovabili

Tutto in questo mondo ha dei limiti perciò parlare di risorse rinnovabili significa che si fa riferimento ai beni che, tenendo conto della durata della storia umana, possono considerarsi come inesauribili, sia perché la loro fonte ha un lasso vitale praticamente illimitato se paragonato alla durata dell'umanità (l'energia solare<sup>40</sup>), sia perché i cicli naturali li rinnovano costantemente (suolo, acqua, aria<sup>41</sup>).

<sup>38</sup> Come succede in quasi tutte le classifiche anche qui, insieme ad elementi la cui distinzione non offre dubbi, esistono alcuni beni che si trovano in una zona limite per cui non è facile indicare la loro precisa posizione.

<sup>39</sup> Con questo non vogliamo occultare gli eccessi di un certo tecnologismo; tuttavia, i possibili abusi non autorizzano a pensare che ogni trasformazione della natura sia, in se stessa, nociva.

<sup>40</sup> Che sussisterà ancora per diversi miliardi di anni.

<sup>41</sup> Il che non toglie che una possibile contaminazione riguardi una parte del bene totale (suoli ed acque superficiali) e che, d'altro canto, si conoscano tecniche di purificazione.

Tra le sostanze rinnovabili troviamo in primo luogo l'aria e l'acqua. È vero che l'industrializzazione ha comportato un crescente inquinamento di questi beni, tuttavia esso è molto circoscritto dal punto di vista geografico, ed esistono viepiù possibilità di purificazione<sup>42</sup>. I boschi e i pascoli sono un'altra risorsa rinnovabile; i disboscamenti irrazionali, gli incendi provocati ed altri abusi hanno arrecato ingenti diminuzioni di questi beni, senza però annullare i loro benefici effetti. Una nuova coscienza dei danni causati ha accresciuto la consapevolezza di evitare questi maltrattamenti; difatti negli ultimi 3-4 lustri le aree «verdi» europee sono mediamente aumentate.

Le risorse agricole non sono strettamente parlando beni rinnovabili, almeno tenendo conto che la superficie coltivabile non è illimitata; nonostante ciò, lo spettacoloso aumento della produzione alimentare negli ultimi decenni mostra che le possibilità di esaurimento sono ancora molto lontane<sup>43</sup>; anzi, dalla metà del secolo XX ad oggi la crescita annua nella produzione di alimenti è sempre stata superiore alla crescita della popolazione. In concreto, negli anni Ottanta i raccolti agricoli potevano offrire ad ogni persona del pianeta 1,5 Kg di alimentazione vegetale al giorno; il problema della fame nel mondo non si trova pertanto nella produzione, ma nei processi di conservazione<sup>44</sup> e di distribuzione<sup>45</sup>. Inoltre bisogna sottolineare che nel 1990 si è calcolato che la superficie dei terreni coltivabili ma non coltivati era il doppio di quella usata per produrre alimentazione agricola; qui il problema si trova nella difficoltà dell'irrigazione, nell'uso di un concime adatto e nell'impiego più esteso della meccanizzazione; sicché il nodo non è tanto il limite della produttività

<sup>42</sup> Su questo tema ci soffermeremo nella sezione V.

<sup>43</sup> Durante il secolo scorso e gli inizi dell'attuale era frequente parlare della legge del rendimento decrescente dell'agricoltura; ciò fu, in parte, il supporto delle teorie di Malthus. Tuttavia si pensava ad un'agricoltura molto arretrata, che non faceva i conti con le potenzialità tecnologiche oggi conosciute.

<sup>44</sup> Oltre alla distruzione volontaria di alimenti, già accennata, diversi autori segnalano che in alcune regioni – soprattutto quelle più povere – il 30% delle risorse agricole immagazzinate si perdono prima di essere messe a disposizione dei consumatori dovuto ad un inadeguato mantenimento.

<sup>45</sup> Il problema della distribuzione, a cui va attribuita senz'altro la povertà della stragrande maggioranza dei bisognosi, riguarda non solo gli alimenti, ma anche le tecniche agricole ed industriali, la salute, ecc.: cfr. F. GENDREAU (ed.), *Les spectres de Malthus, Études et documentation internationales*, Paris 1991.

quanto la decisione di rendere disponibili i mezzi necessari per migliorare la produzione a chi non li ha <sup>46</sup>.

A questo riguardo sono ben conosciuti gli ingenti risultati delle «rivoluzioni verdi». La prima si basò sulla coltivazione di varietà agricole di alto rendimento con possibilità di fare due o tre raccolte all'anno; la seconda rivoluzione verde è più connessa ai progressi genetici, alle tecniche di gocciolamento e di coltivazione in serre, all'uso di semi resistenti a diverse piaghe. La ricerca in questo campo non si è fermata ed ogni anno si svelano nuove possibilità: ciò spiega l'aumento produttivo suddetto e l'ottimismo degli scienziati per trovare altre misure allo scopo di perfezionare i rendimenti agricoli.

Siccome le difficoltà che si sbandierano in questo ambito non sono soltanto globali, ma anche circoscritte, occorre spendere qualche parola a proposito della situazione nelle tre aree che si considerano più arretrate <sup>47</sup>. L'Africa è un continente di scarsa densità umana e al contempo quello di più bassa occupazione; si presenta anche come l'area mondiale più problematica dal punto di vista dell'alimentazione e dello sviluppo; difatti l'aumento della produzione alimentare negli ultimi decenni è stata minore della media globale. Diversi studiosi <sup>48</sup> pensano che ciò sia dovuto, appunto, alla bassa densità umana che provocherebbe un minore bisogno di moltiplicare le risorse: la percentuale delle terre in maggese è superiore a quella di altri continenti; tuttavia questa spiegazione non è sufficiente e in concomitanza con tali cause si devono ricordare altre di indole più culturale, come la mancanza di attrezzi tecnici, l'inefficiente gestione dell'acqua che non consente di aumentare dovutamente il terreno irrigabile, la corruzione e l'instabilità politica, certe discriminazioni tra il settore cittadino e quello contadino, e l'operato di alcune aziende estere più interessate ad accrescere le proprie esportazioni che alla vita delle popolazioni locali.

L'Asia è l'area dove le rivoluzioni verdi hanno forse avuto un

<sup>46</sup> Cfr. CONC. VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 87.

<sup>47</sup> Non vale la pena parlare di Nordamerica e di Europa; come è noto la UE ha imposto l'abbattimento di numerosi capi di bestiame e lo sradicamento di numerosi coltivi alimentari dovuto all'eccesso di beni agricoli e pastorizi.

<sup>48</sup> Cfr. H. LE BRAS, *Les limites de la Planète. Mythes de la nature et de la population*, Flammarion, Paris 1996.

successo più eclatante, anche se i livelli raggiunti non si possono dire pienamente soddisfacenti; tuttavia la diffusione delle nuove tecniche agricole anche tra i piccoli proprietari fanno augurare un miglioramento più generalizzato<sup>49</sup>. Nel Sudamerica il problema del latifondo ha determinato per molto tempo un ostacolo nello sfruttamento intensivo delle risorse alimentari; tuttavia i problemi più recenti sono stati dovuti alla crescita dei rendimenti nel primo mondo che hanno fatto diminuire le esportazioni americane di tipo agricolo e pastorizio determinando una grave crisi in questi paesi soprattutto quando le vendite erano scarsamente differenziate.

Insomma, la necessità di accrescere la produzione alimentare è tuttora evidente, ma lo è ancora di più l'occorrenza di una migliore distribuzione degli eccedenti e delle tecniche di produzione. Il FNUAP afferma che la denutrizione riguarda attualmente il 25% della popolazione mondiale; sono però cifre molto lontane da quelle (poi smentite) che negli anni Quaranta diffuse la FAO: 2/3 delle persone soffriva la fame. Invero, gli strumenti per arrivare ad una normale nutrizione per tutto il pianeta sono già tangibili (e non soltanto possibilità nel futuro), perciò la malnutrizione non si deve ad un eccesso di popolazione o ad una scarsità di produzione, bensì ad una manchevolezza di tipo culturale e morale che è bene denunciare e che prima di tutto occorre superare con un comportamento più solidale ed umano<sup>50</sup>. Difatti le carestie alimentari che si sono avverate negli ultimi tempi sono state il risultato di condotte inette e/o corrotte da parte di governi o di privati (persone o aziende), oppure di lotte tra etnie o paesi, più che di cause naturali, sicché tali penurie sono veramente rimediabili con i mezzi attualmente disponibili.

## 2. *Fonti energetiche e di materie prime*

La scoperta di nuove fonti di energia e soprattutto l'ideazione di congegni per il loro uso pratico sono state forse le principali ri-

<sup>49</sup> Cfr. W. MCGURN, *Equivoci a proposito di popolazione, ricchezza e sviluppo. Una visione dall'Asia*, in «La Società» 7 (1997) 69-84: l'articolo è molto illuminante anche perché fa un paragone tra le previsioni allarmiste e le realtà dello sviluppo asiatico in rapporto alla crescita demografica.

<sup>50</sup> Su questo tema si veda il Discorso tenuto da Giovanni Paolo II all'Accademia Pontificia delle Scienze il 22-XI-1991, alla conclusione di una settimana di studio dedicata al tema «Risorse e Popolazione»: AAS 84 (1992) 1118-1123.

sorse tecniche per il progresso socioeconomico; tuttavia la questione energetica comporta un insieme di problemi tra cui i principali sono la caducità di alcune fonti e i loro possibili effetti nocivi. Quest'ultimo punto sarà spiegato nella sezione V; adesso dobbiamo soffermarci sul primo.

La principale fonte energetica della I Rivoluzione industriale fu il carbone; ancora negli anni Cinquanta la metà circa dell'energia usata dai mezzi tecnici era prodotta dal carbone. La sua diminuzione percentuale non è stata tanto dovuta ad un esaurimento dei giacimenti, quanto ad una sua minore redditività; a questo riguardo è bene ricordare che la crisi petrolifera del '73 comportò un *revival* dell'uso del carbone, anche con tecniche più depurate che accrebbero la sua redditività. Il petrolio è attualmente la fonte energetica di base dell'economia; anche qui le diverse crisi hanno comportato una moltiplicazione di tecniche per una sua utilizzazione più efficiente e uno sforzo per la scoperta di nuove borse di grezzo, molte delle quali si mantengono senza attività come riserve future. Strettamente collegate con il petrolio si scoprono fonti di gas naturale che, in un primo momento, sono state trascurate ed anche sprecate, benché attualmente il suo consumo si estenda sempre più sia a livello industriale che casalingo. Indubbiamente queste tre fonti di energia (carbone, petrolio, gas naturale) sono limitate, tuttavia gli esperti non sono sicuri sull'ampiezza di questi limiti; anzi, tutte le previsioni finora fatte sono state smentite dalla realtà, nel senso che le scoperte di nuovi giacimenti ritardano sempre di più la possibile data del loro esaurimento.

Insieme a queste energie più diffuse si devono ricordare altre fonti che, per la loro natura o per l'abbondanza del materiale usato, si possono ritenere praticamente inesauribili: esse sono l'energia idroelettrica e quella nucleare. Inoltre non vanno dimenticate altre sorgenti energetiche; ci si riferisce all'energia eolica, all'impiego del biogas, ai pannelli solari e all'uso delle maree e di altre forze oceaniche; certamente esse sono ancora poco usate, però comportano già un certo risparmio delle energie tradizionali, ed è da prevedersi una maggiore utilizzazione nella misura in cui le nuove tecniche le rendono più fattibili. Per di più la rivoluzione informatica e telematica fa sì che la domanda energetica cresca meno velocemente dello sviluppo socioeconomico: tale rivoluzione comporta una sorta di «dematerializzazione» e, conseguentemente, un minor bisogno di energia trasformata in acciaio ed altri metalli, in legno, in carta, ecc.

Tuttavia, ciò non significa che si debba abbassare la guardia; occorre piuttosto impegnarsi a livello mondiale per il risparmio dell'energia: adoperare tecniche di illuminazione più economiche, migliorare le infrastrutture del trasporto, riciclare i rifiuti (il che normalmente richiede meno energia della produzione tipica), evitare gli sperperi (specialmente nei paesi più avanzati)<sup>51</sup>. Insomma, benché il consumo energetico sollevi problemi riguardo al futuro, tali problemi non sembrano poi così gravi ed insolubili come proclamano certi profeti di sventura.

Qualcosa di simile succede con le materie prime: è evidente che esse siano limitate; tuttavia la storia recente sottolinea che nella misura in cui appare una vera necessità, si scoprono anche nuove possibilità di risolverla, tramite il ritrovamento di giacimenti sconosciuti o ancora più frequentemente con l'invenzione di nuovi materiali che sostituiscono vantaggiosamente quelli prima utilizzati<sup>52</sup>. Difatti la scarsità commerciale di una risorsa si può misurare per il suo prezzo nel mercato, e negli ultimi decenni il prezzo delle materie prime, dell'energia e dei prodotti alimentari tendono a diminuire, il che significa una maggiore abbondanza relativa<sup>53</sup>. Occorre rilevare che il valore delle risorse dipende della loro utilità per soddisfare i bisogni umani, ma la risorsa più importante è la conoscenza umana, che permette di scoprire applicazioni alternative delle materie prime

<sup>51</sup> L'utilizzo dell'automobile per il trasporto monoperonale è un esempio paradigmatico di spreco energetico (ed anche di inquinamento gratuito).

<sup>52</sup> Un esempio palese si trova in due materiali molto abbondanti nel Cile: il salnitro (anche chiamato nitrato di Cile) la cui domanda commerciale – che proporzionava al paese una grande ricchezza – finì molto prima del suo esaurimento dovuto alla scoperta di altri tipi di concime e il rame, sostituito adesso più economicamente da altri materiali come l'alluminio e la fibra ottica.

<sup>53</sup> Cfr. J. SIMON, *The ultimate resource*, Princeton Univ. Press, Princeton 1981 (pp. X + 415), più recentemente ingrandito con nuovi dati ed esperienze in J. SIMON, *The ultimate resource 2*, Princeton Univ. Press, Princeton 1996 (pp. XLIII + 734). È celebre la scommessa che Julian Simon fece nel 1980 con Paul Ehrlich, uno dei campioni del neomalthusianismo: questi doveva scegliere cinque risorse naturali che pensava si stavano esaurendo, al termine di dieci anni uno doveva pagare all'altro la differenza tra la quantità in palio (mille dollari) e la variazione dei prezzi dei prodotti al netto dell'inflazione; i beni scelti da Ehrlich scesero in valore reale di circa il 50%, sicché questi dovette inviare a Simon un assegno per 576 \$. Più recentemente lo stesso Simon aveva proposto una scommessa di 100.000 \$ a favore del miglioramento degli indicatori della qualità di vita umana (numero di telefoni per abitante, speranza di vita, ecc.), ma nessuno ha voluto raccogliere la sfida.

ed anche nuovi materiali più convenienti per soddisfare le stesse necessità.

Anzi, la crescita demografica che in una visione miope sembrerebbe essere un problema per la sopravvivenza dell'umanità (almeno se si vogliono mantenere gli standard di vita), si trasforma piuttosto in uno stimolo per debellare la scarsità e per accrescere la capacità economica e tecnologica dell'umanità<sup>54</sup>. Infatti l'esperienza mostra che la stessa crescita economica apporta i mezzi necessari per superare i problemi nella misura in cui questi appaiono; sicché si deve concludere che le descrizioni catastofistiche non tengono conto delle reali possibilità scientifiche e tecnologiche per risolvere le vicende umane; ancor di più, tale pessimismo agisce come un ostacolo per promuovere la capacità tecnologica dell'umanità e facilitano la diffusione di politiche e di gestioni infauste e/o corrotte.

### 3. *Disuguaglianze*

La sufficienza di risorse per l'umanità non toglie che esse si trovino disugualmente distribuite, ed è questo più che la loro mancanza il vero problema da affrontare. Tali disuguaglianze si sono evidenziate e, in parte, accresciute con le rivoluzioni industriali; difatti dalla fine del secolo XVIII i paesi industrializzati hanno prodotto manufatti che oltre all'uso interno vendevano ad alto prezzo ai paesi poveri da cui compravano a basso prezzo alimenti, materie prime ed energia. Questa realtà è stata estrapolata ed ideologizzata dalla teoria della dipendenza che postula non soltanto un'impossibilità di ricupero per i paesi poveri, ma anche un costante aumento del fossato tra i due gruppi di paesi<sup>55</sup>. Lo sviluppo economico è stato certamente selettivo dal punto di vista spaziale: i dati della Banca Mondiale per il 1994 indicano che il 15% della popolazione (22 paesi) possiede il

<sup>54</sup> Basti ricordare che la tecnica odierna permette in modo redditizio di mettere a frutto materiali che alcuni decenni fa erano svantaggiosi.

<sup>55</sup> Non va dimenticato che la teoria della dipendenza deriva dalle congetture marxiste ed applica alla divergenza paesi ricchi-paesi poveri la stessa dialettica che Marx applicava alle classi sociali. L'errore di Marx in questo ambito era dovuto ad una semplificazione; difatti non esistono come pensava lui due classi sociali omogenee ed antagoniste; e lo stesso si potrebbe dire della teoria della dipendenza che suppone l'esistenza di due gruppi di paesi (sfruttati e sfruttatori). La realtà è molto più ricca e sfumata.

79,4% della ricchezza globale, il 26% (67 paesi) dispone del 15,2% dei beni, mentre il 59% (42 paesi tra i più popolati) ne gode soltanto del 5,4%<sup>56</sup>. Altri dati possono aiutare a capire meglio l'andamento dello sviluppo socioeconomico delle diverse regioni del mondo: l'aumento del reddito pro capite dei paesi sviluppati è stato superiore a quello dei paesi in via di sviluppo tra gli anni Cinquanta e Settanta, dopodiché la crescita è stata maggiore nei paesi poveri. Più della rendita pro capite sono state significative le crescite di altri indicatori della qualità di vita, come la scolarizzazione infantile, l'accesso ad acque depurate, le maggiori facilità sanitarie, la speranza di vita, ecc.

I miglioramenti indicati sono dovuti in parte alla crescita delle economie dei nuovi paesi industrializzati: a partire dagli anni Settanta sorsero i «dragoni» e le «tigri» del Sudest asiatico, e negli anni Novanta tale fenomeno si è esteso ad altri continenti. Sono molti i fattori che hanno influito in questi cambiamenti, ma se si vuole cercare quale sia la spinta di fondo, probabilmente si deve dire che i paesi di economia solida hanno una funzione trainante nello sviluppo, mentre i nuovi paesi industrializzati si comportano come un fattore di dinamizzazione della stessa economia. Si vede così come la stessa realtà supera la teoria della dipendenza, per dar ragione alla multidipendenza o, con parole del Papa, all'indispensabilità di una crescita congiunta di tutte le regioni del pianeta: «la collaborazione allo sviluppo di tutto l'uomo e di ogni uomo, infatti, è un dovere di *tutti verso tutti* e deve, al tempo stesso, essere comune alle quattro parti del mondo: Est e Ovest, Nord e Sud; o, per adoperare il termine oggi in uso, ai diversi "mondi". Se, al contrario, si cerca di realizzarlo in una sola parte, o in un solo mondo, esso è fatto a spese degli altri; e là dove comincia, proprio perché gli altri sono ignorati, si ipertrofizza e si perverte»<sup>57</sup>. La stessa crescita dei paesi intermedi è un fattore di stabilità sociopolitica e di conseguenza attira gli investimenti, la ricerca e l'innovazione tecnologica, il che serve da *feedback*

<sup>56</sup> Le cifre sono significative ed anche allarmanti; tuttavia la loro schiettezza non deve indurre all'inganno (già accennato) di pensare in un dualismo o al massimo in una tripartizione della ricchezza. La realtà è più complessa e si accosta, come vedremo immediatamente, ad una molteplicità di situazioni, anche all'interno di ognuno dei paesi.

<sup>57</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, n. 32.

per potenziare lo stesso sviluppo. Inoltre la concorrenza che questi paesi possono fare a quelli più ricchi serve di stimolo per una più efficiente utilizzazione (e risparmio) delle risorse<sup>58</sup>.

È vero che sono ancora molti i paesi che non sono arrivati a questo stadio intermedio necessario per il decollo economico. Senza dimenticare gli egoismi esterni e le difficoltà geografiche del paese (clima, mancanza di materie prime, difficoltà di trasporti), le cause più frequenti e determinanti si trovano negli atteggiamenti dei suoi cittadini<sup>59</sup>: politiche agricole o industriali sfortunate, amministrazione corrotta e labile che spaventa l'investimento, instabilità e disorganizzazione sociopolitica, forte presenza della criminalità organizzata, ed altre simili. Difatti gli studi recenti mostrano che le odierne tecnologie agricole sono sufficienti per alimentare una popolazione mondiale di 15 miliardi di persone<sup>60</sup>. Una volta in più si rileva l'importanza decisiva del fattore personale per lo sviluppo umano e per la dilatazione globale di tale sviluppo.

Le teorie deterministiche dei compartimenti stagni nella crescita economica e dell'ideologia della dipendenza sono state smentite nella pratica e al loro posto oggi si constata la divulgazione di una nuova teoria, anch'essa deterministica, che vede la libera interazione economica tra i paesi come un fattore di impoverimento delle regioni sviluppate; ciò troverebbe una conferma nella crescita della disoccupazione in queste regioni<sup>61</sup>. Ci troviamo di nuovo di fronte a una dottrina che privilegia il fattore tecnico-economico sul fattore umano, ed estrapola i dati di un piccolo numero di anni pensando che tale andamento sia imm modificabile.

<sup>58</sup> Tuttavia la paura di perdere posizioni egemoniche ha ingenerato una sorta di neo-colonialismo con il proposito (mai apertamente dichiarato) di sottomettere i paesi più poveri, anche ostacolando la loro crescita demografica.

<sup>59</sup> Non sempre si tratta di atteggiamenti attivi e voluti dalla maggioranza cittadina; molte volte sono anche atteggiamenti passivi e involontari imposti da una minoranza che non è facile scollarsi.

<sup>60</sup> Cfr. W. LUTZ (ed.), *The Future Population of the World. What Can We Assume Today?*, Earthscan, London 1996.

<sup>61</sup> Il tema della disoccupazione è un grosso problema umano che però esula il nostro studio. Nondimeno è evidente che neppure nel momento attuale il maggiore sviluppo di certe aree significa maggiore disoccupazione in altre aree e, d'altro canto, si moltiplicano gli esempi di paesi ricchi con alta disoccupazione che tuttavia non trovano persone per taluni tipi di lavori (non necessariamente disumanizzanti) che poco tempo fa erano disposti a realizzare i naturali del paese.

Quanto detto evidenzia ancora ritardi nell'ottenimento di un più giusto e globale sviluppo umano, anche dovuto a resistenze personali e a fattori strutturali ed economici di non facile capovolgimento. Ma al contempo evidenzia che il principale fattore dello sviluppo è l'uomo stesso, la sua volontà di superamento e le sue conoscenze tecniche ed organizzative, personali e sociali. In una società come la nostra in cui si possiede la reale capacità per una larga diffusione del sapere, le disuguaglianze nello sviluppo non possono non attribuirsi a cause morali e cioè all'egocentrismo di una buona parte della cultura odierna<sup>62</sup>.

#### 4. La fame e la povertà nel mondo

Una delle disuguaglianze più eclatanti nell'umanità è la fame, ossia che un numero non piccolo degli abitanti di questo pianeta non possano alimentarsi in modo adeguato. Assieme alla fame, e non meno lampante, si trova il problema della povertà nelle sue diverse sfaccettature. Per il suo rapporto con il tema demografico, ci sembra opportuno dedicare un punto concreto a questi due fenomeni.

La fame è stato uno dei flagelli costanti dell'umanità; fino al secolo scorso è stata una delle causali di morte che si trova frequentemente indicata nei registri parrocchiali e civili. Al giorno d'oggi non è così, benché la denutrizione sia ancora uno dei principali fattori della mortalità infantile; tuttavia sono molte le persone che soffrono la fame: le statistiche sul tema non sono perfette e molte volte vengono manipolate per effetti propagandistici come già accennato. Forse le cifre attuali più fidate sono quelle indicate dalla FAO nel 1995 in cui si diceva che la fame colpiva tra 600 e 800 milioni di persone: sono numeri che non possono non considerarsi come scandalosi<sup>63</sup>. Tuttavia i dati della produzione alimentare, come suddetto, non collimano con questa fame; anzi, tra gli anni Cinquanta e Ottanta la crescita demografica nei paesi ricchi è stata del 33% mentre la

<sup>62</sup> «Il mondo è malato. Il suo male risiede meno nella dilapidazione delle risorse o nel loro accaparramento da parte di alcuni, che nella mancanza di fraternità tra gli uomini e tra i popoli» PAOLO VI, Enc. *Populorum progressio*, 26-III-1967, n. 66.

<sup>63</sup> E tanto più scandalosi dal momento che contemporaneamente assistiamo a molti eccessi in questa stessa sfera: si è detto, benché non sia facile da dimostrare, che il denaro speso in cure dimagranti se ben impiegato sarebbe sufficiente per far sparire o almeno diminuire considerevolmente la fame nel mondo.

loro crescita di alimenti è stata del 95%, per i paesi poveri lo scarto tra gli aumenti è stato minore (88 e 117% rispettivamente), ma sempre favorevole al miglioramento del nutrimento pro capite<sup>64</sup>. Ciò non toglie l'esistenza di fame cronica in talune regioni ed anche di carestie saltuarie che riguardano diverse aree geografiche, e che esigono l'implementazione di aiuti umanitari in poco tempo.

Oltre alla vicenda della fame ci sono altre situazioni di ingiuste disuguaglianze, sovente anche collegate alla prima. Sono le condizioni di povertà intesa in senso lato, cioè che riguardano non solo la carenza economica ma anche le emarginazioni, le discriminazioni, gli sfruttamenti, e così via. Si tratta di tutto un insieme di situazioni che conformano il chiamato quarto mondo e che interessano, oltre ai paesi più poveri, diverse fasce sociali all'interno dei paesi ricchi. Le crisi economiche, la perdita del senso familiare, le distorsioni nella piramide dell'età e le immigrazioni, sono altrettante cause dell'aumento delle nuove «povertà» anche nelle regioni sviluppate del pianeta; i dati statistici di queste regioni mostrano che tra gli anni Trenta e Sessanta la disuguaglianza tra il 20% più agiato e il 20% più bisognoso di una stessa società tendeva a diminuire, mentre dopo gli anni Settanta tale distanza si è allungata. Per di più questa disuguaglianza è anche selettiva: riguarda maggiormente le donne, gli anziani, i giovani disoccupati, gli immigranti e le famiglie monoparentali. Il problema viene aggravato in quanto questi sono gruppi in grande misura sprovvisti di forza associativa.

Qui, in modo analogo a quanto detto nel punto precedente, occorre insistere sull'importanza del fattore umano per risolvere il problema della fame e della povertà in tutti i suoi aspetti. Indubbiamente i fattori strutturali possiedono una grande potenza discriminante, ma ancora sono più determinanti i fattori culturali che, in un mondo in franca espansione economica, chiudono le porte della prosperità ad una cerchia crescente di persone. La conclusione di questo paragrafo sembra palese: da una parte le risorse economiche aumentano più velocemente della popolazione mondiale e dall'altra la principale risorsa per lo sviluppo è la persona umana; sicché il mi-

<sup>64</sup> Sicché non ha senso parlare di un aumento della denutrizione mondiale; a questo riguardo, e con speciale riferimento al rapporto tra la fame e il problema demografico nel terzo mondo, si veda S. BRUNEL (ed.), *Tiers-Mondes. Controverses et réalités*, Éd. Economica, Paris 1987.

grioramento del rapporto tra risorse e sviluppo non si trova in una diminuzione o in una stagnazione demografica, bensì in una crescita del numero delle persone e, soprattutto, in una crescita etico-culturale disposta ad assegnare più equamente la ricchezza anche come mezzo perché essa aumenti in tutte le regioni e in tutte le fasce sociali del pianeta.

## V. I problemi ecologici

Un ultimo punto che occorre spiegare è l'impatto delle diverse questioni ecologiche innescate dalla crescita tecnico-economica. Non si tratta di negare l'esistenza di tali problemi, bensì di esaminare la loro reale portata e di cercarne la soluzione, evitando le semplificazioni e l'uso di quei mezzi che forse potrebbero risolvere i problemi a breve scadenza, ma che non sarebbero soddisfacenti a lungo termine e soprattutto che introdurrebbero una logica disumana nello sviluppo socioeconomico<sup>65</sup>. Inoltre, da quanto detto fin qui si desume che occorre affrancarsi sia dalle impostazioni allarmistiche sia dai semplicismi ottimistici: esistono concreti problemi ecologici che alle volte assumono caratteristiche gravi; tuttavia, se si vogliono risolvere, debbono essere analizzati con serietà scientifica, con prudenza e senza appassionamenti<sup>66</sup>. È necessaria una conoscenza dei problemi che sia la più esatta possibile, ed anche la capacità di prevedere gli effetti delle soluzioni alternative, per non incappare in problemi più gravi; non bisogna dimenticare d'altro canto che la cultura odierna ha un certo gusto di esagerare le difficoltà e di sottovalutare i decorsi positivi; difatti, mai nella storia l'umanità si è trovata con tanti attrezzi per sistemare le difficoltà che si delineano<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> I rapporti tra la dignità delle persone e le esigenze ambientali e tecniche sono state accuratamente spiegate in: PAOLO VI, *Discorso alla Conferenza Internazionale sull'Ambiente*, 5-VI-1972: AAS 64 (1972) 443-446.

<sup>66</sup> Su questo tema si veda P. PUGNI, *Ecologia 2000*, Ares, Milano 1992, specialmente le parti II e III in cui si spiegano, rispettivamente, i dati analitici e la visione sintetica della questione ecologica; vedi anche J. BALLESTEROS - J. PÉREZ ADAN (ed.), *Sociedad y medio ambiente*, Tecnos, Madrid 1997.

<sup>67</sup> Altro nodo è se gli uomini possiedono la volontà politica per usare tali mezzi nella soluzione dei problemi.

I problemi che adesso interessano sono diversi: degrado ambientale, cambiamento climatico, riscaldamento dell'ambiente, cappa di ozono, biodiversità, ecc.; certamente tali problemi sono intimamente relazionati e non si possono isolare; tuttavia i tentativi di spiegarli come un'unica questione a cui approntare una soluzione globale non sono arrivati a buon porto, e sovente sono finiti in progetti di matrice catastrofistica e di finalità antiumane. Sembra più realistico cercare una loro spiegazione e una loro risoluzione separati, tenendo anche conto delle incertezze sulla loro futura evoluzione; l'attuale carenza di sufficiente informazione scientifica, di sicurezza sulle mutue interrelazioni e di conoscenza dei diversi gradi di evoluzione, consigliano un approccio disgregato: esso terrà conto dei mutui legami, ma cercherà soprattutto soluzioni parziali che, per ora, sono quelle più adatte allo stato odierno della scienza ecologica.

### *1. Contaminazione e degrado ambientale*

L'inizio storico della contaminazione coincide con l'inizio della cultura urbana occidentale, benché in un primo momento riguardava più la vita delle persone (rumori, rifiuti casalinghi, insalubrità, ecc.) che quella dell'ambiente. Anche gli effetti perversi della prima rivoluzione industriale, almeno paragonata con l'attuale, sono più evidenti nell'ambito sociopersonale (come lo sfruttamento e l'ingiustizia sociale) che in quello naturale. Nella prima metà di questo secolo cominciano timidamente le contestazioni ecologiche che prenderanno forza negli anni Sessanta con la denuncia dell'uso degli insetticidi che provocano uno squilibrio naturale e distruggono parte della flora e della fauna. Dopodiché le critiche ecologiche prendono il sopravvento e proliferano i gruppi di difesa dell'ambiente, si creano programmi e ministeri del medio ambiente, si realizzano conferenze internazionali e la stessa ONU emana nel 1982 una Carta Mondiale della Natura. Tale sensibilizzazione dell'opinione pubblica a favore di un ambiente pulito ha avuto effetti molto benefici, giacché ha comportato l'introduzione di misure correttive a livello internazionale, nazionale, ma anche aziendale e personale su un problema che in poco tempo aveva raggiunto livelli allarmanti.

Oltre ai fattori naturali (principalmente climatici) che influiscono sui processi contaminanti, si deve anche sottolineare che la principale causa dell'inquinamento a grande scala è l'elemento antropi-

co: l'agricoltura produttivistica con il suo eccesso di pesticidi e di concime chimico, il disboscamento e la sostituzione di alcuni tipi di alberi, la smoderatezza nell'uso delle macchine in città, i rifiuti industriali non purificati, la diffusione a dismisura di oggetti «usa e getta» che producono tonnellate di immondizie, i gas e i fumi delle installazioni industriali e di riscaldamento. Al di là delle sue immediate conseguenze, la contaminazione atmosferica comporta pure la cosiddetta «pioggia acida» che inquina i suoli e le acque, nuoce alle piante e ai pesci, e salinizza i terreni; anche la crescente desertificazione e degradazione degli strati superficiali di molte aree si rapporta a disguidi ecologici di diversa indole; e lo stesso si dica dell'erosione indotta dai fenomeni precedenti. Oltre ai problemi fisici e corporali propri della contaminazione non va dimenticato l'impatto più profondamente umano; infatti lo squilibrio ecologico sottomette le persone ad un regime antinaturale e disumano che accresce le depressioni, le anormalità, l'intolleranza e l'aggressività, diminuisce la gioia di vivere e tende a diluire la responsabilità personale. Le conseguenze della contaminazione riguardano più intensamente i paesi in via di sviluppo che non possono e/o non vogliono prendere le misure necessarie per diminuire l'inquinamento, in quanto ciò supporrebbe uno sviluppo industriale più lento<sup>68</sup>.

Di fronte a queste gravi questioni non stupisce la proposta di soluzioni radicali: il ristagno e forse la regressione dello sviluppo tecnologico, e il pieno controllo delle nascite per bloccare o almeno frenare la crescita demografica. Tuttavia le due soluzioni si profilano più anti-umane della stessa contaminazione: la prima si oppone alla naturale tendenza umana di accrescere il dominio (che non comporta l'abuso) del mondo e la seconda propugna frequentemente mezzi immorali; inoltre, non si è mai dimostrato che esista un diretto rapporto causa-effetto tra la crescita demografica e l'inquinamento ambientale, tranne in zone circoscritte come sono le grandi città di cui parleremo più avanti.

È bene anche ricordare che la qualità dell'ambiente si trova in intimo rapporto con i sistemi economici, le tecniche di produzione e

<sup>68</sup> Non va neppure dimenticato però che le misure già in atto nei paesi ricchi sono ogni volta meno gravose, appunto perché già predisposte e messe in pratica; ed inoltre un uso oculato di esse comporterebbe anche un risparmio economico (oltre che umano) dal punto di vista sanitario, di produttività agricola, ecc.

i tenori di consumo in voga; sicché l'eventuale degrado ambientale è da riportarsi a politiche sbagliate in questi settori, che possono e debbono essere modificate. Per di più la tecnica attuale si trova in grado di riciclare e di purificare tutti, o quasi, i rifiuti contaminanti; se non lo fa è piuttosto per un problema economico e di concorrenza: l'ambiente pulito è possibile, ma è costoso; insomma, il fenomeno dell'inquinamento non è irreversibile ed esistono svariate alternative per circoscriverlo. Si tratta in grande misura di essere disposti a sacrificare un po' di comodità (avere meno beni) in favore di una natura più limpida, senza ricorrere a misure spersonalizzanti.

## 2. *Urbanesimo*

Tra le questioni ecologiche di questo secolo, specialmente dal secondo dopoguerra, si trova la crescita accelerata dell'urbanesimo e l'aumento delle megalopoli. Certamente il fenomeno dell'urbanesimo e l'esistenza di alcune grandi città è una realtà più antica; qui ci vogliamo riferire però alla sua espansione e ai fenomeni ecologici collegati come, ad esempio, quelli dell'emissione di diversi tipi di gas e l'accumulo dei rifiuti, senza dimenticare altri aspetti che li potenziano: la congestione urbana, gli intralci all'accessibilità, ed altri simili. Negli ultimi decenni la crescita urbana presenta dimensioni contraddittorie: da una parte si stabilizza o anche decresce la popolazione nei continui urbani (specialmente nei centri cittadini), e dall'altra aumenta l'area urbanizzata con la sua doppia vertenza: la diminuzione del terreno agricolo e verdeggianti, e la macrocefalia cittadina. All'interno della questione urbanistica occorre, inoltre, distinguere tra la semplice città e le megalopoli, che sorpassano il milione di abitanti e, in un certo numero di casi, anche i dieci milioni; i problemi di queste, come è noto, si moltiplicano più acceleratamente del numero degli abitanti: difatti una grande densità cittadina unita ad un piccolo numero di megalopoli (Germania ed Olanda, ad esempio) suscita meno problemi di quelli causati nei paesi in cui pochi centri urbani raggruppano un grande numero di cittadini (come è il caso frequente in Asia e in America Latina): qui si accoppiano la vulnerabilità della megalopoli a quella dei piccoli centri cittadini.

Il tasso medio di popolazione urbana a livello mondiale è cresciuto in modo galoppante: nel 1800 era pari al 3,4%, nel 1900 arrivava al 13,6%, nel 1996 era di circa il 45%, nel 2000 sarà vicino al

50% di tutta l'umanità, e si calcola che per il 2025 si arriverà al 60%. Tale tendenza alla crescita è stata maggiore nei paesi in via di sviluppo, giacché in quelli industrializzati è iniziato un fenomeno di «ritorno» ai campi<sup>69</sup>; probabilmente questa ricollocazione sopraggiungerà anche nei paesi più poveri, benché molti dei problemi cagionati avranno una più lunga durata. Il calo del fenomeno urbanistico nel mondo sviluppato è da abbinarsi ai nuovi sistemi informatici e di innovazione tecnologica che favoriscono lo sviluppo del settore terziario avanzato; esso potenzia le città intermedie, la decentrazione e la diversificazione nelle tipologie delle concentrazioni urbane, in modo che la città tenda a trasformarsi in un spazio territoriale aperto, plurale e integrato<sup>70</sup>.

I problemi ecologici della crescita urbana non hanno lasciato indifferenti gli studiosi. Nel secolo scorso Howard propose l'alternativa della «Città Giardino» in cui potessero convivere i valori positivi della città e della civiltà contadina; difatti il modello venne adoperato in un insieme di città europee e nordamericane. Altre proposte simili, già in questo secolo, furono quelle di Geddes e Mumford, e la «Carta di Atene» (1933) che prevedeva una zonificazione delle diverse funzioni, una gerarchizzazione della rete viaria, e una diversificazione dei servizi in vari punti della città a seconda della loro importanza (università, ospedali, agenzie amministrative, parchi pubblici, scuole, unità sanitarie, luoghi di svago, ecc.). Più recente è la «Carta di Machu Picchu» (1977) che sottolinea i problemi dei rapporti tra città ed ambiente e denuncia le grandi sperequazioni dello sviluppo mondiale. Con minori pretese teoretiche, ma con maggiore incidenza pratica, sono stati definiti i diversi piani regolatori delle grandi città e i diversi programmi di «riabilitazione urbana». Non sempre però i risultati sono stati all'altezza dei progetti, vuoi per un eccesso di rigidità e di mancanza di flessibilità<sup>71</sup>, vuoi per la tenta-

<sup>69</sup> Un'informazione del FNUAP indicava che nel 1991 il tasso annuo di crescita cittadina dei paesi ricchi era di circa 0,8%, mentre per gli altri paesi si arrivava al 3,6%.

<sup>70</sup> Cfr. AA.VV., *Perspectivas demográfico-sociales, urbanísticas y territoriales en el umbral del siglo XXI*, Eunsa, Pamplona 1995, specialmente i contributi di Gabriella Padovano (pp. 275-296) e Cesare Blasi (pp. 265-274).

<sup>71</sup> Peraltro molto in consonanza con l'intellettualismo astratto della modernità, che oggi tende ad essere soppiantato per un'impostazione più possibilista ed aderente alle concrete situazioni.

zione (frequente dove si muove molto denaro) del favoritismo e della corruzione.

I mutamenti odierni della questione urbanistica richiedevano nuovi studi che spiegassero i rapporti fra la società urbana e la questione ecologica a livello planetario, tenendo conto della necessità di ottimizzare ed applicare alla città le nuove tecnologie insieme all'esigenza di erigere città veramente abitabili. Qui si colloca la proposta di Corrado Beguinot, dell'Università Federico II di Napoli, chiamata «Carta di Megaride 94»<sup>72</sup>; essa imposta la riorganizzazione delle città a partire da dieci principi: natura, popolazione, cittadinanza, mobilità, complessità, tecnologia, ricupero, sicurezza, bellezza e tempo. Si tratta, tra l'altro, di facilitare ai cittadini l'accesso ai posti di lavoro e l'acquisizione dei beni e dei servizi necessari, ciò implica la necessità di rafforzare il trasporto pubblico con un insieme di sistemi e sottosistemi di spostamento; richiede anche di potenziare le reti informatiche e telematiche, per facilitare il lavoro decentrato (in luoghi e tempi); prospetta pure di recuperare, riutilizzare ed abbellire i palazzi e gli spazi cittadini esistenti, ecc. Certamente i progetti e i buoni desideri non sono sufficienti: occorre, e ritorniamo ad un punto già affrontato, impostare e mettere in pratica una cultura cittadina che sia realmente al servizio di tutto l'uomo e di ogni uomo.

### 3. Effetto serra

Una piccola parte dei gas che formano l'atmosfera (tra cui principalmente il CO<sub>2</sub> e il vapore di acqua) non sono trasparenti alle radiazioni infrarosse che emette la superficie della terra e, di conseguenza, trattengono il calore terrestre; detto altrimenti producono un effetto serra nel pianeta. Se la composizione atmosferica fosse soltanto azoto, ossigeno ed argo, la temperatura media della superficie del globo sarebbe di circa 20 gradi sotto lo zero. Si può parlare pertanto di un «effetto serra» positivo, anzi necessario, per la vita umana; tuttavia, oggi si usa tale espressione per esporre un pericolo ecologico: la crescita eccessiva della temperatura terrestre come con-

<sup>72</sup> La «Carta» fu presentata a Napoli in due assise internazionali (maggio 1994 e dicembre 1995) e posteriormente a Istanbul con motivo dell'*Habitat II* organizzato dall'ONU. Le sue linee fondamentali si possono trovare in un recente libro: A. NOTARANGELO - B. PETRELLA, *La città nel 21° secolo: tra recupero innovazione cooperazione*, Istituto di pianificazione e gestione del territorio, Napoli 1998.

seguenza dell'aumento di un insieme di gas inquinanti. Infatti lungo il secolo XX si è constatato un aumento della temperatura media terrestre, insieme ad un aumento del CO<sub>2</sub> nell'atmosfera (difatti dall'inizio dell'industrializzazione la concentrazione di questo gas è cresciuta di circa il 50%<sup>73</sup>). Alcuni autori hanno unito questi due fenomeni pronosticando un grave cambiamento climatico nella terra, se non diminuiranno drasticamente le emissioni dei gas inquinanti (CO<sub>2</sub> ed altri): crescita della temperatura, elevazione del livello degli oceani con massivo dislocamento delle popolazioni, desertificazione delle aree adesso temperate<sup>74</sup>, ecc.

È bene ricordare che i cambiamenti climatici sono stati di ordinaria amministrazione nella storia del nostro pianeta; basti pensare alle diverse glaciazioni con durate di circa centomila anni. L'ultima di esse finì 10-12 mila anni fa e dette inizio ad un periodo più caldo dell'odierno: circa ottomila anni fa la temperatura media della terra era di circa 2 gradi superiore all'attuale<sup>75</sup>. Anche nel Medioevo le temperature erano superiori alle nostre, come si evince dalle coltivazioni (adesso impossibili) presenti in paesi come Islanda, Groenlandia e Norvegia. Verso il 1550 iniziò una «piccola glaciazione» che è durata fino alla fine del secolo scorso; d'allora e fino alla metà del nostro secolo le temperature sono aumentate di 0,3 - 0,6 gradi e il livello degli oceani si è innalzato tra 10 e 25 cm<sup>76</sup>. Dalla metà di questo secolo i dati sono alquanto incerti: anzi, molti esperti non accettano che le statistiche climatiche avallino un vero cambiamento delle temperature e delle precipitazioni negli ultimi cinquant'anni; per di più si è verificato che la correlazione tra le fluttuazioni delle temperature e i cicli solari è più consistente di quella tra le prime e l'«effetto serra».

<sup>73</sup> Occorre però rilevare che tale crescita di concentrazione è minore di quanto ci si dovrebbe aspettare tenendo in conto le emissioni: un terzo di quanto si produce sembra finire in un colatoio ancora ignoto.

<sup>74</sup> Poche volte si menziona che, parallelamente a tale desertificazione, necessariamente si produrrebbe la crescita – che, numeri alla mano, sarebbe superiore alla diminuzione – delle aree agricole nelle zone geografiche adesso troppo fredde.

<sup>75</sup> Alcuni autori hanno battezzato quel periodo come un «ottimo climatico», in quanto le piogge erano più consistenti e perciò, nonostante la maggiore temperatura, i deserti erano meno estesi: cfr. R. BAILLEY, *Eco Scam. The False Prophets of Ecological Apocalypse*, St. Martin's Press, New York 1994.

<sup>76</sup> Va rilevato, tuttavia, che questi cambiamenti si sono verificati in un momento di non eccessiva emissione di gas inquinanti.

Tutto ciò implica il bisogno di essere molto cauti quando si parla delle conseguenze catastrofiche delle emissioni dei gas inquinanti: non si tratta, al contrario, di abbassare la guardia di fronte ai problemi della contaminazione<sup>77</sup>, si tratta bensì di non creare falsi allarmismi, di circoscrivere i veri problemi per trovarne così le soluzioni adatte. A tale riguardo è bene sottolineare due punti: a) Il 75% dei gas inquinanti è prodotto dai paesi ricchi (25% della popolazione) e, pertanto, sono questi che devono sforzarsi di più per abbassare il tasso di inquinamento, senza chiedere ai paesi in via di sviluppo sacrifici che loro non hanno fatto e che supporrebbe a questi ultimi un rallentamento della crescita socioeconomica<sup>78</sup>. b) Ammesso e non concesso che i gas inquinanti possano produrre un cambiamento climatico altamente nocivo per la vita dell'umanità, non va dimenticato che la velocità di questi mutamenti è piuttosto lenta, e che la tecnologia attuale (e soprattutto quella prevedibile in futuro) è capace di contrastare gli effetti nocivi, come ha fatto già in passato. Gli allarmismi derivano, come indicato in precedenza, dalla pratica di estrapolare le conseguenze dannose della crescita tecnologica, senza fare altrettanto con i suoi risvolti positivi.

#### 4. Cappa di ozono

L'ozono è un gas molto diluito nell'atmosfera che serve da fascia protettiva sulla terra in quanto filtra una parte dei raggi ultravioletti; questi sono radiazioni che, oltre ad elevare la temperatura superficiale del pianeta, possono avere diversi effetti negativi sulle persone, gli animali e le piante (cancro alla pelle, ecc.). D'altro canto l'ozono, come il vapore d'acqua e il CO<sub>2</sub>, aumenta l'effetto serra, sicché una sua eventuale diminuzione non comporterà probabilmente una grande incidenza sulla temperatura della terra: attenuerà la protezione solare, ma ridurrà anche l'effetto serra.

Nel 1974 diversi studiosi dell'università di California predisse-

<sup>77</sup> Anzi, molte delle misure adottate in questo ambito hanno avuto un effetto molto positivo, che occorre rinforzare.

<sup>78</sup> Una discussione sulle basi etiche per proporre una differenziazione delle richieste per abbassare l'emissione di gas inquinante tra i paesi industrializzati e quelli in via di sviluppo si può trovare in A. GÖSELE, *L'effetto serra. Prospettive di etica sociale*, in «La Civiltà Cattolica» 149 (1998-I) 436-450. La Conferenza organizzata dall'ONU a Kyoto nel dicembre 1997 arrivò alle stesse conclusioni, sebbene non tutti i paesi accettarono la proposta.

ro che l'aumento dei livelli di clorofluorocarburi<sup>79</sup> nell'atmosfera avrebbe prodotto una diminuzione dell'ozono. Nel 1985 alcuni scienziati britannici che lavoravano in Antartide indicarono che effettivamente dalla metà degli anni Settanta c'è stata una diminuzione della cappa di ozono su quel continente. La connessione dei due dati innescò una forte reazione allo scopo di proibire l'uso dei clorofluorocarburi. Le misurazioni posteriori della cappa di ozono hanno evidenziato che è un fenomeno tutto da capire in quanto il «buco di ozono» avanza ed indietreggia in modo irregolare, senza che si sia ancora arrivato a capire quali siano le cause o le condizioni di tale variabilità. Inoltre la mancanza di dati in un lungo periodo non permettono una seria previsione scientifica<sup>80</sup>; senza peraltro dimenticare l'esistenza di un problema ecologico di segno contrario: l'eccesso di ozono che produce il traffico delle grandi città.

La produzione e l'uso dei clorofluorocarburi è stato anche un punto di attrito tra i paesi ricchi e quelli in via di sviluppo. I primi si possono permettere l'uso di prodotti alternativi più costosi, con un'incidenza non troppo significativa nelle proprie economie. Per gli altri paesi l'incidenza sarebbe molto più pesante e significherebbe un ulteriore allontanamento dai paesi sviluppati. Perciò una politica realistica e veramente umana richiede non soltanto il divieto dell'uso dei prodotti nocivi, ma anche poter mettere le diverse regioni geografiche e gruppi umani in condizioni di fare i mutamenti senza che ne risenta lo sviluppo socioeconomico; e ciò significa aiuti finanziari, tecnologici e culturali.

### 5. *Estinzione delle specie*

Il valore della biodiversità, cioè dell'esistenza di una grande diversità di specie viventi (animali e vegetali), è un asserto condiviso dalla stragrande maggioranza delle persone. Più difficile sarà che ne

<sup>79</sup> I clorofluorocarburi sono prodotti chimici inventati verso la fine degli anni Venti; non sono corrosivi né tossici e le loro caratteristiche li rendono molto utili nell'industria frigorifera e nella produzione del polistirolo, ed anche come propellenti degli aerosol. Le pressioni ecologiche hanno fatto sì che attualmente il loro uso sia molto diminuito, anche grazie alla scoperta di altre sostanze sostitutive.

<sup>80</sup> Si è anche prospettata la possibilità che si tratti di un fenomeno di crescita e diminuzione a scala secolare, come sono le glaciazioni o la «macchia rossa» di Giove.

venga indicato un argomento ragionevole per sorreggere tale sentenza, e ancora di più tentarne una quantificazione altrettanto ragionevole<sup>81</sup>. Difatti le cifre che indicano gli esperti sul numero delle specie esistenti oscilla tra i 30 e i 100 milioni; i tassi di estinzione proposti variano tra i 10.000 e i 250.000 annui<sup>82</sup>. È bene però sottolineare che ancora non ci sono studi scientifici definitivi in questo campo; anzi alcune delle predizioni che a tale riguardo sono state fatte da diversi «esperti» non si sono avverate<sup>83</sup>.

Lasciando da parte i possibili argomenti etico-culturali in favore della biodiversità, è solito indicare che essa è necessaria per mantenere l'equilibrio ecologico; in realtà le indagini realizzate non possiedono una portata generale, né si è provato in modo univoco che una diminuzione in estensione dei diversi *habitat* significhi necessariamente una diminuzione delle specie, e ancor meno una loro sparizione. Si parla alle volte dell'«effetto isola», cioè quando la distruzione parziale di un *habitat* fa sì che diverse specie ripieghino sull'area non danneggiata e che, conseguentemente, possano nuovamente dispiegarsi con la rigenerazione dell'*habitat*. Ovviamente questo sarà più difficile e forse impossibile nel caso l'*habitat* sia stato totalmente distrutto. Un altro argomento a favore della biodiversità è che essa proporziona una banca genetica di grande valore per lo sviluppo delle scienze biologiche, specialmente la medicina e l'agricoltura; senza negare tale realtà non va neppure dimenticato, per quanto riguarda l'agricoltura, che di fronte alle probabili 100 milioni di specie che esistono, soltan-

<sup>81</sup> Immediatamente ci riferiremo alla mancanza di dati empirici sia per quanto riguarda il numero delle specie esistenti sia per i tassi reali di estinzioni; ciò fa sì che la quantificazione della biodiversità non soltanto sia approssimativa, ma anche che il grado di certezza sia sconosciuto. In diverse aree della vita terrena ci sono situazioni facilmente quantificabili, come ad esempio, la soglia di calorie che corrisponde alla denutrizione; in altre sfere i dati quantitativi possono offrire un'idea approssimativa della qualità di vita, ma devono essere accompagnati da altre indicazioni, come è il caso del reddito pro capite. Nel tema della biodiversità, in cui non si conosce né il numero né il suo mutamento, bisogna limitarsi a proporre direttrici di azione ragionevoli, senza voler cercare un fondamento quantitativo che è ancora inesistente.

<sup>82</sup> Le cifre, se verificate, sono certamente importanti; ci si augura che la maggiore consapevolezza ecologica faccia diminuire ed anche annullare tale decremento. Tuttavia, anche se l'estinzione fosse quella più alta e si prolungasse per vent'anni, alla fine invece di 100 milioni di specie ci ritroveremo con 95 milioni.

<sup>83</sup> Cfr. N. MYERS - J. SIMON, *Scarcity or Abundance?: a Debate on the Environment*, Norton, New York 1994.

to 12 mila hanno importanza agricola, e di queste meno di venti specie contribuiscono all'80% dell'alimentazione, e tre di esse (frumento, riso e granturco) concorrono con il 40%.

In questo campo, come in altri precedenti, si palesa la necessità di distinguere tra i fatti controllati, gli approcci ideologici, le previsioni possibili e i presagi falsi e allarmanti. Dobbiamo perciò rallegrarci che si sia sviluppata una crescente preoccupazione per la conservazione delle specie e che esso sia un tema dibattuto ad alto livello, anche con riferimento ad altri assunti che hanno con il nostro uno stretto rapporto come la proprietà e l'uso delle risorse genetiche, gli aiuti internazionali per la difesa degli *habitat*, la giusta distribuzione di costi e benefici nell'utilizzo dei prodotti biotici, ed altri simili. Per quanto riguarda l'esistenza di aree geografiche protette è bene ricordare che dal 1872, anno in cui si creò il primo parco nazionale a Yosemite, sono stati stabiliti più di ventimila spazi protetti che ricoprono una superficie pari al 5% di quella mondiale; è vero che molti di essi sono minacciati dagli *habitat* circondanti, più degradati dal punto di vista atmosferico, acquoso, ecc.; perciò le pianificazioni attuali di aree protette tendono ad abbracciare una «bioregione» associata normalmente ad una conca idrografica delimitata da catene montuose, che facilitano una migliore prevenzione contro gli effetti negativi.

Tuttavia, ed oltre alle difese naturali, bisogna rilevare che la tutela della biodiversità si trova, a radice, nella cultura delle persone: un atteggiamento diffuso di rispetto alla vita e alla natura sarà il migliore, e forse l'unico rimedio a questi problemi.

## VI. Sviluppo sostenibile

Un ultimo aspetto tecnico che allaccia le analisi precedenti sulla demografia e l'ecologia è la questione dello sviluppo sostenibile<sup>84</sup>. Tale sviluppo fa riferimento a quel tipo di progresso socioeconomico che è in grado di soddisfare i bisogni presenti, senza però compromettere le capacità delle future generazioni per adempiere le proprie necessità. Lo sviluppo sostenibile richiede l'integrazione di

<sup>84</sup> Il concetto fu proposto dalla *World Commission on Environment and Development*, nel suo rapporto del 1987 sotto il titolo «Il nostro futuro comune»; qui riprendiamo tale nozione, ma sotto il punto di vista dell'antropologia personalista.

obiettivi umani, ambientali, economici e sociali; sarà necessario uno studio interdisciplinare che metta in rapporto i dati scientifici che si evincono dall'ecologia, dall'economia, dalla demografia e dalle altre scienze umane, senza dimenticare i contributi etici e culturali. Infatti il progresso socioeconomico, di per sé, è un processo ambiguo: può essere bene o male indirizzato dalla persona; invero sono evidenti le conquiste realizzate, «ma il progresso genera anche nuove forme di oppressione, nuovi pericoli e timori. La tecnologia porta con sé il saccheggio delle risorse naturali, l'inquinamento dell'ambiente, lo spettro di una catastrofe ecologica»<sup>85</sup>.

Da quanto detto finora si desume che i dati scientifici avallano la possibilità di uno sviluppo sostenibile nelle diverse aree geografiche<sup>86</sup>. Certamente ciò esige una modifica del sistema economico a livello mondiale che incoraggi una maggiore efficienza nell'uso delle risorse, il riutilizzo di molti rifiuti, una cultura della moderazione e del risparmio, la decisione di progredire forse più lentamente ma anche più armonicamente. Tuttavia non va dimenticato che l'impegno per una natura più pulita richiede un certo investimento economico alle volte non indifferente, perciò una reale preoccupazione ecologica necessita della crescita tecnica ed economica che renda possibile l'attuazione delle misure adeguate. Inoltre, e di rilievo ancora maggiore, sono gli atteggiamenti culturali ed etici; sicché la formazione personale e sociale è il mezzo più adeguato per raggiungere lo sviluppo sostenibile, in modo che la crescita socioeconomica, la preoccupazione ecologica e l'evoluzione demografica si rapportino equilibratamente secondo l'intera verità sull'uomo. Si tratta (ed è una possibilità oggi raggiungibile) di porzionare a tutte le persone e gruppi umani i mezzi per avere, per sapere e per saper fare, che mettano loro in condizione di risolvere in modo soddisfacente i problemi dello sviluppo<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> CEI, *La verità vi farà liberi*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1995, n. 11.

<sup>86</sup> Il che non significa l'impossibilità di retrocessi puntuali, ma anche facilmente vincibili.

<sup>87</sup> A questo riguardo occorre sottolineare che lo sviluppo non dipende soltanto dall'alto, dalle strutture sociali o politiche; bisogna anche stimolare l'iniziativa personale di tutti gli interessati; anche se limitato ad un'area geografica è molto interessante quanto scrive O. B. QUEVEDO, *Lo sviluppo in Asia. Il punto di vista dal basso*, in «La Società» 6 (1996) 263-288.

Tutto ciò sarà possibile mediante la pratica degli insegnamenti sociali della Chiesa e, concretamente, di tre dei suoi principi intimamente collegati:

– il principio di destinazione universale dei beni che, secondo il disegno del Creatore, devono servire a tutta l'umanità tenendo anche conto delle future generazioni;

– il principio del bene comune, secondo cui nessuno (persona o gruppo) può chiudersi nella ricerca del proprio bene, anche perché senza il bene comune neppure è possibile un vero bene particolare;

– il principio di solidarietà, che richiede la condivisione dei propri beni con coloro che ne sono privi; e qui non si tratta tanto di spartire cose, quanto tecnologie e conoscenze, per poter così spiegare in favore di tutti la capacità di iniziativa di ogni persona umana.

In questo modo e, probabilmente, soltanto in questo modo sarà possibile uno sviluppo sostenibile nel quadro di una solidarietà planetaria, cioè in cui si includano i diversi gruppi umani ed anche – ad un altro livello – i vari ecosistemi della terra. «Un tale processo, che mette concretamente in luce una verità sulla persona incessantemente affermata dal cristianesimo, deve essere riguardato con attenzione e favore. In effetti, la principale risorsa dell'uomo insieme con la terra è *l'uomo stesso*. È la sua intelligenza che fa scoprire le potenzialità produttive della terra e le multiformi modalità con cui i bisogni umani possono essere soddisfatti. È il suo disciplinato lavoro, in solidale collaborazione, che consente la creazione di *comunità di lavoro* sempre più ampie ad affidabili per operare la trasformazione dell'ambiente naturale e dello stesso ambiente umano (...). Se un tempo il fattore decisivo della produzione era *la terra* e più tardi *il capitale*, inteso come massa di macchinari e di beni strumentali, oggi il fattore decisivo è sempre più *l'uomo stesso*, e cioè la sua capacità di conoscenza che viene in luce mediante il sapere scientifico, la sua capacità di organizzazione solidale, la sua capacità di intuire e soddisfare il bisogno dell'altro»<sup>88</sup>.

<sup>88</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991, n. 32.

## VII. Conclusione teologico-antropologica

Lungo queste pagine si è fatto riferimento al pensiero cristiano come luce per impostare correttamente le questioni demografiche ed ecologiche. In questa conclusione vogliamo spiegare, per sommi capi, le basi profonde di tale pensiero in rapporto al nostro tema; esse sono di carattere teologico-antropologico.

Infatti l'essere umano, appunto perché razionale, non può fermarsi ai puri motivi tecnici e biologici. Ciò è anche vero per quanto riguarda le mutazioni ambientali, siano esse naturali o provocate: senza dimenticare gli aspetti materiali, sono ancora più importanti e decisive le ragioni più prettamente «umane», cioè quelle culturali e morali. Non è in gioco soltanto la bellezza della natura, l'abitabilità del pianeta, la crescita del benessere terreno ma anche (e in modo più importante, benché forse meno appariscente) la dignità dell'essere umano e il suo rapporto con Dio. Da qui la pressante necessità di impostare la questione demografica ed ecologica secondo coordinate morali; queste si evincono dall'intera verità sul uomo (antropologia) e da quanto ci ha rivelato il Signore (teologia).

### 1. *Elementi antropologici*

Il nostro lavoro ha messo in luce che molte delle previsioni ecologiche si basano su dati incerti e alle volte anche contraddittori, ed inoltre che i dati certi che si conoscono non appoggiano in modo evidente (e possono anche contestare) i pronostici allarmisti di certi autori. Perché con una base così debole si accettano vaticini tanto foschi e si ingenerano impegni assai profondi ed estesi? La spiegazione è probabilmente che il sostegno di tali vaticini ed impegni non si trova nei dati empirici, più o meno provati scientificamente, bensì nell'antropologia sottostante che collima molto bene con il pensiero della modernità. Tale pensiero esalta l'autoreferenzialità dell'uomo e sottomette a continua critica tutto ciò che lo sorpassa: tra l'altro, la trascendenza e la stessa idea di Dio. Tuttavia, dopo più di due secoli di modernità si evince che l'esito storico di questa autoreferenzialità e critica non è soltanto la «morte di Dio», ma anche (e come necessaria conseguenza) la «morte dell'uomo» e il riemergere delle idee «paganeggianti». Una di queste idee paganeggianti è, appunto, l'ecocentrismo biologicista elevato alla categoria di etica

globale. Esso poggia su una visione della terra come un tutto organico, in cui gli esseri umani e quelli non umani formano parte della stessa famiglia e, in versioni più estreme, hanno identico valore e pari diritti, poiché tutti si troverebbero nello stesso orizzonte immanente. È questa un'antropologia sbagliata che finisce per rivolgersi contro l'uomo e contro la stessa natura<sup>89</sup>.

Difatti l'antropologia della modernità ha percorso una parabola tra due estremi ugualmente falsi: il primo è stato la divinizzazione dell'uomo che ha conferito a questi il diritto di uso e abuso sugli altri esseri terreni<sup>90</sup>; ma siccome l'uomo non è Dio ha agito come l'apprendista stregone: ha scatenato forze distruttive che adesso non è sempre in grado di dominare<sup>91</sup>. L'altro estremo, come reazione al primo, è stato quello di ridurre l'uomo ad un qualsiasi essere della natura; ma siccome l'uomo non è una cosa tende ad imporsi in modo irragionevole secondo la legge del più forte.

Se si vuole arrivare ad un punto di equilibrio occorre accettare i punti saldi dell'antropologia classica e di quella personalista, in cui Dio, uomo e natura si rapportano armonicamente<sup>92</sup>; essa ci insegna che l'uomo è l'unico essere sulla terra che è un fine in se stesso ma che, contemporaneamente, si trova subordinato ad una legge superiore che non può trasgredire senza autodanneggiarsi. Per quanto riguarda il nostro tema tale antropologia rileva che la persona umana ha bisogno dei beni materiali per svilupparsi, che possiede il dominio su tutta la creazione materiale, che la sua vocazione lo porta ad accrescere tale dominio anche come mezzo per una più piena perfezione. Tuttavia questa perfezione non si può riporre in una mera crescita del benessere materiale, ancor di meno se ciò va a scapito dei rapporti sociali, delle dimensioni culturali e spirituali della per-

<sup>89</sup> «Alla radice dell'insensata distruzione dell'ambiente naturale c'è un errore antropologico, purtroppo diffuso nel nostro tempo. (...) Invece di svolgere il suo ruolo di collaboratore di Dio nell'opera della creazione, l'uomo si sostituisce a Dio e così finisce col provocare la ribellione della natura» GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991, n. 37.

<sup>90</sup> La pretesa di un uso illimitato della natura non ha mai fatto parte dell'antropologia cristiana; essa è piuttosto propria delle ideologie pagane e di quelle della modernità.

<sup>91</sup> Cfr. CONC. VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 4; GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979, nn. 15-16.

<sup>92</sup> Cfr. J. BALLESTEROS, *Ecologismo personalista*, Tecnos, Madrid 1995.

sona, e della conservazione della natura. Sicché il benessere materiale delle persone deve essere integrato in un ordine gerarchico che tenga conto di tutti gli elementi propri dell'intera verità sull'uomo. Perciò l'antropologia personalista comporta un riconoscimento della natura, che si trova agli antipodi dell'atteggiamento razionalista ed unidimensionale di sopruso. Tutta la realtà, anche se in gradi e forme diverse, va trattata con sollecitudine, con cura (*coltura* rispetto al mondo, *cultura* rispetto a se stesso e ai propri simili, *culto* rispetto a Dio). Si tratta dell'*empatia*, che penetra in profondità come esperienza di soggetti diversi da noi e delle loro vicende<sup>93</sup>, e si situa perciò all'opposto dell'autoreferenzialità. Tale appropriazione interiore dell'altro in quanto altro arricchisce sapienzialmente l'uomo; così la tecnologia rinvia al suo fondamento antropologico – la *tekhne*: saper fare –, e la cultura non è più una mostra della curiosità o della volontà di potenza ma diviene *êthos*: saper essere, saper vivere e saper con-vivere<sup>94</sup>.

## 2. Elementi teologici

La Rivelazione divina, oltre a confermare quanto si è detto dal punto di vista antropologico, svela alcuni elementi che sono di aiuto nell'impostazione del nostro tema.

La Creazione vince la bontà di tutto il creato<sup>95</sup>, il che ancora è più palese alla luce dell'Incarnazione<sup>96</sup>. L'uomo, pertanto, deve *amare* il mondo, la natura, gli altri esseri terreni; e ciò viene confermato quando il Signore gli conferisce il potere e l'incarico non soltanto di dominarli<sup>97</sup>, ma anche di custodirli<sup>98</sup>: cioè di governare il mondo con santità e giustizia<sup>99</sup>, in modo amorevole e non dispotico. «Certamente l'uomo ha da Dio il compito di "dominare" le cose

<sup>93</sup> Cfr. E. STEIN, *Il problema dell'empatia* (1917), tr. it. Studium, Roma 1985.

<sup>94</sup> Difatti, alla base dei comportamenti non rispettosi dell'ambiente si trova la mancanza di rispetto alla vita; sicché soltanto un atteggiamento di difesa della vita umana comporterà simultaneamente un condotta ecologicamente corretta: cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXIII giornata della pace*, 8-XII-1989, n. 7: AAS 82 (1990) 150-151.

<sup>95</sup> Cfr. *Gn* 1,31; *Sap* 11,24; *1 Tm* 4,4.

<sup>96</sup> Cfr. *Gv* 3,16.

<sup>97</sup> Cfr. *Gn* 1,26.28; *Sap* 10,2.

<sup>98</sup> Cfr. *Gn* 2,15.

<sup>99</sup> Cfr. *Sap* 9,3.

create e di “coltivare il giardino” del mondo; ma è un compito, questo, che l’uomo deve assolvere nel rispetto dell’immagine divina ricevuta, e quindi con intelligenza e con amore: egli deve sentirsi responsabile dei doni che Dio gli ha elargito e continuamente gli elargisce. L’uomo ha fra le mani un dono che deve passare – e, se possibile, persino migliorato – alle generazioni future, anch’esse destinatarie dei doni del Signore»<sup>100</sup>.

Contemporaneamente la Rivelazione insegna che la natura non va divinizzata né idolatrata e neppure anteposta all’uomo: tutte le cose visibili sono anche creature del Signore<sup>101</sup>, messe sotto l’amministrazione dell’uomo<sup>102</sup> in quanto questi è immagine e somiglianza del Creatore<sup>103</sup>, e perciò unico essere sulla terra che possiede valore per se stesso<sup>104</sup>. Quando l’uomo amministra la natura secondo i disegni divini non soltanto compie la volontà di Dio e serve meglio se stesso e il prossimo, ma conferisce anche il più alto valore alla natura poiché l’umanizza e la converte in mezzo di santità<sup>105</sup>.

Il peccato ha introdotto il disordine nella natura e nei rapporti tra uomo e natura<sup>106</sup>: appena l’uomo rifiuta di aderire a Dio e si attacca in modo disordinato alle creature, concentra in esse il suo desiderio insoddisfatto di infinito; senonché i beni creati sono limitati, per cui il cuore umano trascorre dall’uno all’altro frequentemente in modo dispotico e distruttivo, riversando il proprio disordine sulla

<sup>100</sup> GIOVANNI PAOLO II, Es. Ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 43.

<sup>101</sup> Cfr. *Gn* 1,1.

<sup>102</sup> Cfr. *Gn* 2,19-20. «Dio ha destinato la terra e tutto quello che essa contiene, all’uso di tutti gli uomini» CONC. VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 69.

<sup>103</sup> Cfr. *Gn* 1,26-28; *Sap* 2,23. «L’uomo così viene ad avere una certa affinità con le altre creature: è chiamato a utilizzarle a occuparsi di esse e sempre secondo la narrazione della *Genesi* (2,15) è posto nel giardino col compito di coltivarlo e custodirlo, al di sopra di tutti gli altri esseri collocati da Dio sotto il suo dominio (cfr. *ibid.* 1,25 s.). Ma nello stesso tempo l’uomo deve rimanere sottomesso alla volontà di Dio, che gli prescrive limiti nell’uso e nel dominio delle cose (cfr. *ibid.*, 2,16 s.), così come gli promette l’immortalità (cfr. *ibid.*, 2,9; *Sap* 2,23). L’uomo, pertanto, essendo immagine di Dio, ha una vera affinità anche con lui» GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, n. 29.

<sup>104</sup> Cfr. *Sal* 8,5-9; *Sir* 17,2-4.

<sup>105</sup> Cfr. CONC. VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 34; PAOLO VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, 14-V-1971, n. 21; GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Laborem exercens*, 14-IX-1981, nn. 4-9; 24-27.

<sup>106</sup> Cfr. *Gn* 3,17-19; *Os* 4,3; *Rm* 8,20.

natura<sup>107</sup>. Questo disordine sarà pienamente restaurato soltanto nel regno messianico, quando si realizzerà la rivelazione dei figli di Dio<sup>108</sup>. Perciò la soluzione autentica dei problemi ecologici si trova profondamente radicata nella conversione dal peccato e nella condotta genuinamente cristiana<sup>109</sup>.

\* \* \*

Tale condotta, per quanto riguarda il rapporto tra popolazione e medio ambiente, si potrebbe riassumere in quattro massime:

– la vita umana è sacra; anzi, l'uomo è l'unico essere terreno che è immagine e somiglianza di Dio e che, di conseguenza, è un fine in se stesso<sup>110</sup>;

– i coniugi possiedono un diritto inalienabile alla procreazione, che non può essere coartato dallo Stato né da altri gruppi, ma che anzi deve essere difeso e favorito dalla comunità<sup>111</sup>;

– tale diritto va abbinato alla responsabilità delle coppie di fronte alla trasmissione della vita, che va esercitata con generosità, secondo il disegno di Dio e nel rispetto dei diritti del nascituro<sup>112</sup>;

– l'uomo deve rapportarsi armonicamente con la natura, e ciò esclude ogni sfruttamento irrazionale<sup>113</sup>, giacché la qualità – pure

<sup>107</sup> Cfr. CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Libertatis conscientia*, 22-III-1986, n. 40; GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Evangelium vitae*, 25-III-1995, n. 22.

<sup>108</sup> Cfr. *Is* 11,6-8; 32,15-18; *Rm* 8,19-22.

<sup>109</sup> Cfr. CONC. VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, nn. 38; 41.

<sup>110</sup> «La vita dell'uomo è sacra: nessuno può osare di offenderla. Il rispetto alla vita, anche per ciò che riguarda il grande problema della natalità, deve avere qui la sua più alta professione e la sua più ragionevole difesa: voi dovete procurare di far abbondare quanto basti il pane per la mensa dell'umanità; non già favorire un artificiale controllo delle nascite che fosse irrazionale, per diminuire il numero dei commensali al banchetto della vita» PAOLO VI, *Discorso all'ONU*, 4-X-1965, n. 6: AAS 57 (1965) 883. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Evangelium vitae*, 25-III-1995, *passim*.

<sup>111</sup> Cfr. PAOLO VI, Enc. *Populorum progressio*, 26-III-1967, n. 37; GIOVANNI PAOLO II, Es. Ap. *Familiaris consortio*, 22-XI-1981, n. 46.

<sup>112</sup> Cfr. CONC. VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, nn. 47; 50; 51.

<sup>113</sup> «L'uso delle risorse minerali, vegetali e animali dell'universo non può essere separato dal rispetto delle esigenze morali. La signoria sugli esseri inanimati e sugli altri viventi accordata dal Creatore all'uomo non è assoluta; deve misurarsi con la sollecitudine per la qualità della vita del prossimo, compresa quella delle generazioni future; esige un religioso rispetto dell'integrità della creazione» *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2415.

materiale – della vita comporta un insieme di restrizioni all'utilizzo dei beni della terra e ad un immoderato progresso tecnico-industriale<sup>114</sup>.

Pontificia Università della Santa Croce  
Piazza Sant'Apollinare, 49  
00186 Roma

<sup>114</sup> «Soggiogare la terra e dominare gli animali dell'acqua, dell'aria e del suolo vuol dire prendere possesso dell'ambiente e governarlo. Lo stesso concetto esprimono le immagini di custodire e coltivare il giardino e di imporre il nome a tutti gli animali. Si tratta di rispettare l'ordine posto in essere dal Creatore e di svilupparlo a proprio vantaggio, scoprendo progressivamente e usando con responsabilità le risorse della natura, per soddisfare i bisogni propri, della famiglia e della società. È l'impresa grandiosa della scienza e del lavoro per umanizzare il mondo, farne la degna dimora dell'uomo, una casa di libertà e di pace» CEI, *La verità vi farà liberi*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1995, n. 1114. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, I-V-1991, nn. 36-38.

Pagina bianca

R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, Anchor Bible Reference Library, Doubleday, New York 1997, pp. xxi + 878.

Da tempo mancava nel campo cattolico un'introduzione al Nuovo Testamento ed a ciascuno dei suoi libri. L'ultima di questo stile — quella di A. Wikenhauser e J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg in Br. 1973 — era degli anni Settanta, in concorrenza con l'introduzione di W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, che allora aveva superato la ventesima edizione. Negli anni Ottanta è cambiato un po' l'approccio al panorama neotestamentario in quanto si è sottolineato l'ambiente storico, culturale, sociale, linguistico-letterario e religioso del mondo ellenistico-romano, all'interno del quale sono nati i 27 libri canonici. Così venne scritta l'introduzione di H. Koester (*Einleitung in das Neue Testament*, Berlin 1980) e quella del cattolico R.F. Collins (*Introduction to the New Testament*, New York 1983) che ha messo anche in rilievo la formazione dell'insieme dei libri e i diversi metodi per la loro interpretazione ed esegesi. Ma questi autori avevano, in un certo senso, rinunciato a fare un singolo approccio ad ogni libro del NT. Qualcosa di simile si potrebbe dire, *mutatis mutandis*, di *An Introduction to the New Testament* di C.B. Puskas (Peabody/MA., 1983) e dell'*Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos* di A. Piñero e J. Peláez (Córdoba, 1995); quest'ultima, sulla scia del Collins, ribadisce la storia dell'interpretazione nell'ambito della *Wirkungsgeschichte* e nello stesso tempo aiuta a conoscere meglio il testo, i metodi e le fonti degli scritti neotestamentari. Un'introduzione d'impostazione più tradizionale è quella di B.S. Childs, (*The New Testament as Canon*, Philadelphia 1984), che presenta un'ampia panoramica dal punto di vista del canone dei libri sacri.

Il libro che presentiamo, con uno stile introduttivo piuttosto classico, ha il pregio di avere dietro di sé l'esperienza di una vita di insegnamento, di ricerca e

di predicazione di uno degli esegeti più conosciuti degli Stati Uniti: l'autore ha scritto più di 35 libri sulla Bibbia, a partire dal suo studio sul *Sensus Plenior* negli anni Sessanta e fino ad un'opera di tale importanza come *The Death of The Messiah*, una ricerca accurata sui racconti della Passione nei vangeli. Non si esagera se si dice che Brown, recentemente scomparso due mesi dopo aver compiuto i settant'anni, ha rappresentato un punto di riferimento — assieme a J.A. Fitzmyer — negli studi biblici americani degli ultimi trent'anni. A testimoniarlo ci sono i quasi trenta dottorati *Honoris Causa* concessigli da diverse università di tutto il mondo e i due periodi di lavoro alla Pontificia Commissione Biblica, l'ultimo dei quali terminato non alla sua scadenza naturale.

Se si pensa un po' all'itinerario scientifico di Raymond E. Brown si nota il suo impegno iniziale per spianare la strada agli esegeti cattolici verso i metodi storico-critici e il suo entusiasmo per un tipo di esegesi che, pur rivelandosi valida, presentava delle dipendenze da studi e da risultati non del tutto accertati, come ad esempio alcune delle conclusioni della *Religionsgeschichtliche Schule* e dei parallelismi della cultura ellenistico-romana che venivano applicati allo studio del Nuovo Testamento. Tracce di quel primo periodo si trovano in alcune delle affermazioni del suo libro *The Birth of the Messiah*, che suscitò non poche polemiche agli inizi degli anni Settanta. Da questo libro invece traspare un atteggiamento abbastanza diverso, ponderato e maturo, riguardo la concezione verginale di Gesù (pp. 219s). In un periodo posteriore Brown ha intensificato l'insegnamento e l'ha diversificato dal punto di vista ecumenico; negli ultimi anni di docenza divideva il suo tempo fra protestanti, ebrei e cattolici. È stato più moderato nelle sue affermazioni, e ha vagliato criticamente gli studi e le conclusioni dei colleghi nell'ambito dell'ispirazione biblica e del valore normativo dei libri sacri. Così si intravede ad esempio, nel giudizio su alcuni scritti apocrifi del Nuovo Testamento (vangelo di Pietro, vangelo di Tommaso) che oggi vengono sopravvalutati da alcuni studiosi a scapito degli scritti canonici, o nello studio sul Gesù storico nell'Appendice I (pp. 818-830), dove vengono ridimensionati i lavori del *Jesus Seminar*. Brown sottolinea l'importanza dei libri ispirati per la fede e per la vita cristiana e li offre come punti fermi in un periodo in cui sono sorti non pochi dubbi e incertezze.

Il libro è composto di quattro parti e di due appendici. La prima parte si occupa delle premesse per comprendere il Nuovo Testamento: la formazione dei libri, i metodi di interpretazione, il testo e l'ambiente. Le altre corrispondono rispettivamente ai vangeli, al *Corpus Paulinum* e agli altri scritti del Nuovo Testamento; la seconda appendice elenca gli scritti giudei e cristiani. Nella prima parte si parla del senso della Scrittura soffermandosi in modo particolare sul senso letterale, sul quale fa delle osservazioni precise e chiare («*the literal means what the biblical authors intended and conveyed to their audiences by what they wrote*»). La sua posizione riguardo il concetto di ispirazione viene enunciata alla

stregua della *Dei Verbum* di fronte a quelli che la considerano o inutile o soltanto di tipo religioso-devozionale, o a quelli che seguono un rigido letteralismo: la Scrittura contiene la verità che Dio ci ha consegnato. A questo proposito l'autore stesso lascia aperte alcune conclusioni che si possono ricavare quando fa capire che la seguente frase della *Dei Verbum*, «per causa della nostra salvezza» può presentare delle ambiguità (p. 31). Riguardo poi l'interpretazione biblica, riconosce che essa si trova fra due poli: il principio della *sola Scriptura* in cui lo Spirito guiderebbe ogni credente verso la retta interpretazione, e l'insegnamento cattolico secondo cui lo Spirito guida la Chiesa nel suo compito di indicare ai fedeli il senso autentico dei libri sacri. Anche se in spirito ecumenico Brown dice che le due posizioni presentano dei vantaggi e degli svantaggi, l'unico svantaggio che poi riconosce all'interpretazione della Chiesa è che ha definito pochi passi biblici nella sua storia. Ma questo non sembra proprio uno svantaggio (pp. 31s).

Una delle questioni che frequentemente viene trattata in tutta l'opera è quella degli autori dei libri. Brown ne aveva già fatto riferimento precedentemente; basti pensare ai suoi libri, *The Churches the Apostles Left Behind*, *Antioch and Rome*, e *The Community of the Beloved Disciple* assieme ai commenti al vangelo e alle lettere di Giovanni. In essi ribadisce nuovamente il fatto che essenzialmente i libri del Nuovo Testamento fanno più riferimento all'autorità apostolica su cui si fondano che agli autori particolari dei testi, senza però negare quest'ultima eventualità: questo mostra che non ci sarebbe una negazione della tradizione perché «*those names constitute a claim that Jesus was being interpreted in a way faithful to the first and second generation of apostolic witnesses and preachers*» (p. 8).

Fin dall'inizio l'autore dice che l'opera è indirizzata ad un vasto pubblico, che comprende studenti e pastori, sacerdoti e laici e anche protestanti ed ebrei. Ciò dà un'idea della prospettiva di Brown nel momento di analizzare i diversi problemi riguardo i libri.

Se si prendono in considerazione, ad esempio, le lettere di Paolo (pp. 407-680) si osserva come Brown giudica gli argomenti utilizzati dalla critica moderna per la loro classifica in paoline e deutero-paoline: lui mette in evidenza che si tratta di ragionamenti seri, tutt'altro che banalità di cui si potrebbe fare a meno; nello stesso tempo, studiando le prove apportate da quelli che mettono in dubbio l'autenticità di *2 Ts*, *Col*, *Ef* e delle lettere pastorali invita il lettore, al termine delle analisi fatte, a giudicare da sé stesso. Ma non di rado le conclusioni di Brown propendono per l'autenticità, come accade in *2 Ts* e in *Col*, e in un'altra misura in *Ef* e in *2 Tm*. Riguardo la lettera ai Colossesi afferma: «*the contention that Paul could not possibly have held the christological, ecclesiological and eschatological views held in Col is overstated*» (p. 613), e pensa a Timoteo come redattore (qualcosa di simile accadrebbe nella lettera agli Efesini: vid p. 630). Ciò darebbe le due lettere durante la vita dell'Apostolo.

Uno dei punti dove si scorge la sua esperienza da biblista è nel vagliare nello studio di alcuni libri neotestamentari — vangeli e Atti principalmente — il rapporto storia-teologia. Per fare un esempio, la διήγησις di Luca sarebbe una narrazione al servizio della teologia che contiene dei fatti accaduti (p. 322); in maniera simile fa vedere che non esistono delle ragioni di rilievo per proporre un altro candidato, all'infuori di Luca, come autore di Lc-Atti (p. 326) e che la distanza fra la teologia del terzo evangelista e quella di Paolo è minore di ciò che alcuni pensano (p. 324). L'autore segue la cronologia paolina che si basa sulle note autobiografiche delle lettere, tenendo conto anche del testo degli Atti degli Apostoli e senza fargli violenza (pp. 427ss).

Per alcuni professori americani l'opera è il frutto maturo di una vita di lavoro e di ricerca in campo biblico; non poche lodi sono state scritte al riguardo («a topnotch introductory book»; «a benchmark for fellow scholars and students»; «a touchstone for other Introductions to NT»). Fra le qualità da menzionare in quest'ottica si troverebbero la visione storica del mondo greco-romano ed i riassunti fatti ad ogni libro. È da apprezzare in particolare la voce «issues and problems for reflection» che si offre in conclusione ad ogni capitolo; lì si può scorgere l'acutezza di chi su questi temi ha pensato e lavorato molto. Alcune volte l'autore prende una posizione impegnativa dal punto di vista teologico come ad esempio, intorno al ministero petrino (pp. 221s); in altre occasione enuncia il problema e poi lo lascia al giudizio del lettore.

Una notevole erudizione trapela dallo studio degli inni in Paolo (pp. 489-91), o da quello sulla giustificazione e sulla legge in occasione della lettera ai Romani (pp. 576-580). Nell'analisi di A. Deissman sull'epistolografia antica, Brown non rinuncia alle sue linee fondamentali, ancora valide; di conseguenza chiama «epistole» soltanto Efesini ed Ebrei, insieme a 1 Gv, 2 Pt, Gc, Gd, mentre le altre sarebbero «lettere»; comunque si potrebbe aver pensato come «epistola» anche a Romani, sebbene le caratteristiche di dialogo con la comunità oscurano un po' lo stile di trattato teologico che invece si nota in Efesini.

Nonostante che il libro sia caratterizzato da un tono ecumenico, non per questo l'autore rinuncia a mostrare alcuni aspetti teologici in studi sul Nuovo Testamento nei quali si possono presentare delle marcate precomprensioni o persino dei pregiudizi; questo sarebbe il caso dell'opinione dell'autore sul *Frühkatholizismus* (pp. 625ss).

Concludendo possiamo dire che si tratta di un buon lavoro di sintesi che rivela nello stesso tempo l'unità e la diversità del Nuovo Testamento; è un'opera della quale si deve tener conto nell'intraprendere lo studio dei libri della Nuova Alleanza.

E. OSBORN, *Tertullian, first theologian of the West*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 285.

Professore onorario all'Università La Trobe di Melbourne, l'autore ha consacrato un considerevole sforzo, ricompensato dai risultati, all'approfondimento nello studio del pensiero tertulliano. Effettivamente, Osborn ci offre in quest'opera una visione d'insieme, molto originale, realista e matura, della produzione che ci rimane di Tertulliano. Si potrebbe dire che quest'opera è destinata a sostituire –se ci si permette l'espressione– la classica opera di A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, che per la sua antichità (fu pubblicata nel 1905 a Parigi) risulta un po' invecchiata in qualche punto, sebbene continua a essere valida come visione d'insieme e prima approssimazione al pensiero di Tertulliano.

L'originalità di Osborn consiste nel fatto che lo studio è realizzato non secondo un ordine sistematico, come in un manuale di teologia dogmatica, come abitualmente si fa nelle analisi classiche, ma rispecchiando sin dal proprio schema la preminenza dei punti salienti nel pensiero di Tertulliano. L'opera, quindi, si compone di undici capitoli, più la conclusione, i cui titoli contengono quasi tutti un *and*, significativo del contenuto della *strife of opposites* presente, nel giudizio del autore, in tutta l'opera del nordafricano. Questa interpretazione, carica di nuovi valori significativi, rispetta con somma delicatezza i contenuti, giacché non fa violenza al contenuto dell'opera del teologo adattandolo ad uno schema rigido e prefissato. Questa analisi mancava finora, dato che Tertulliano è molte volte citato, non sempre però in modo giusto.

L'autore conosce alla perfezione tutta l'opera del cartaginese e, inoltre, ha utilizzato un'immensa bibliografia. Con questa profusione di mezzi, non risulterà strano al lettore comprovare come l'autore sa arrivare alla caratteristica principale di ogni argomento senza intrattenersi indebitamente in ciò che è accessorio. Purtroppo, in qualche occasione, vi sono poche citazioni di Tertulliano nella lingua originale e manca anche il riferimento a pie' di pagina, per poter localizzare i testi con maggiore facilità. In relazione con questo, stupisce che alcune delle citazioni vengano numerate secondo la traduzione inglese, e non quella del CCL, come è indicato a p. xviii. Così, ad esempio, alle p. 150-151 cita *De Oratione* 25, 26, 27, 40, mentre, invece, in CCL quest'opera consta solo di quattordici capitoli.

Il primo capitolo, *Simplicity and Perfection*, mostra con dei dati certi l'amore di Tertulliano per il paradosso e introduce l'idea di fondo che ricorre in tutto lo studio: la teologia di Tertulliano è sempre basata su coppie di elementi che possono risultare disarmonici o anche opposti. In questo capitolo si vede l'unità esistente tra semplicità e complessità, mostrando, come fece Fredouille, che siamo in presenza soltanto di pseudo-paradossi e di pseudo-contraddizioni. La vera risposta di Tertulliano è che *when we think we have found a fallacy and*

*caught him out, we find that he has answered our objection elsewhere* (p. 6). È stato detto che Tertulliano è contraddittorio perché lotta contro A, B, C con distinti argomenti che sono, tra di loro, contraddittori. Così, i critici si possono suddividere tra gli avversari di Tertulliano, come Nisters, Rambaux, Labhardt, e i suoi sostenitori, come Campenhausen, Warfield, Barnes.

L'idea centrale nel pensiero di Tertulliano — e questo è un altro dei grandi pregi dell'opera che qui si presenta: l'autore ha saputo scoprire i centri nevralgici di Tertulliano — è l'economia della salvezza portata a termine in Cristo. La fitta espressione viene illustrata dall'immagine del pesce (ἰχθῦς, cf. pp. 4 e 26) che concentra in un acrostico l'idea centrale di Tertulliano, in quanto vede Cristo come Salvatore, oltre che come Figlio di Dio.

Non sempre l'autore è stato assennato. Per esempio, sembra di troppo la nota a piè della pagina tredici: l'argomento di Tertulliano (cf. *Marc* I, 20,1: *Aiunt enim Marcionem non tam innouasse regulam separatione legis et euangelii quam retro adulterata recurasse*) è quello che utilizzano gli ortodossi contro i cattolici, e i cattolici contro i protestanti: uno studio storico incentrato su Tertulliano non è il luogo adatto a tale disputa. Altresì si può dire sulla traduzione di *Marc* II,11,2 "Thus God's goodness was prior and according to nature, his severity came later and for a reason. The one was innate, the other accidental...". Forse la traduzione del termine *accidens*, in opposizione a *ingenita*, col termine inglese *accidental* non è molto esatta: sarebbe meglio *acquired*, acquisito. In somma, quando porta degli esempi, si vede che sono gli stessi dati a lezione per una maggiore comprensione del argomento come, ad esempio, le poesie di Eliot.

Il secondo capitolo, *The Puzzle: Athens and Jerusalem*, tratta delle relazioni fede-ragione. L'autore presenta quattro possibili soluzioni: quella psicoanalitica, che rigetta la Filosofia; quella della storia culturale, che non tiene in conto il tenore più teologico che culturale; una terza, che considera Tertulliano come il primo filosofo cristiano; e quella che Osborn sottoscrive: Tertulliano ha voluto chiarire il problema utilizzando un mezzo dialettico, la *disjunction* è il metodo che segue Tertulliano in tutte le sue argomentazioni.

Secondo Osborn, ci sono tre gruppi di persone che impediscono la soluzione della pretesa opposizione tra fede e ragione: i filologi, che adoperano i testi isolati senza collegarli al resto dello scritto; i teologi, che si limitano a fare mera apologia; gli storici, che si limitano alla semplificazione all'interno della storia generale dell'epoca. Invero Tertulliano è l'autore cristiano che più autori pagani cita nei suoi scritti: solo nell'*Apologeticum*, per esempio, ne cita trenta, il che è prova della stretta relazione tra fede (Scrittura) e ragione (scritture pagane) ivi presente. Nel trattato *De praescriptione* si analizza tutta la questione, tenendo chiaramente presente che il ruolo della fede è primordiale, che la ricapitolazione è il punto centrale e che la ragione si utilizza nella lotta contro l'eresia.

Il terzo capitolo, *The paradox: credible because inept*, analizza la compati-

bilità tra immutabilità divina e incarnazione. Si comparano in questo capitolo le posizioni degli irrazionalisti (quelli che difendono il fatto che Tertulliano è propenso alla lotta contro la ragione, come Labhardt, Williams e Kretzmann), con quelle dei razionalisti (gli oppositori, come Moffatt, Décarie e Fredouille) ed espone il ragionamento di Tertulliano su questo argomento paragonandolo con quello di altri autori: ci sono delle cose che sono *aptum* e *ineptum* insieme, come la obbedienza-disobbedienza, la umanità-divinità, ecc. I paradossi degli stoici illuminano il modo di ragionare del cartaginese.

Il quarto capitolo, *Strife of opposites and faith as recognition*, studia la lotta di opposti come principio generale sul quale si basa tutta l'argomentazione dell'*Apologeticum*. Tutto è governato dalla lotta della luce contro le tenebre. Tre elementi possono essere riconosciuti nel dibattito: la Giustizia, l'economia divina ed il trionfo della croce. Cercando la causa di questo modo d'impostare il problema, Osborn arriva alla conclusione che nel principio di lotta di opposti nell'*Apologeticum* si può riconoscere la combinazione del dualismo giovanneo, secondo il quale la morte porta la vita, e la concezione di Paolo secondo la quale la creazione dal nulla e la risurrezione, sono la fine dell'opposizione.

Tertulliano non separa l'ordine naturale da quello divino, la ragione dalla fede. Anche la conoscenza per mezzo della fede presuppone la conoscenza naturale di Dio a partire dalle sue opere. E questa conoscenza naturale attinge alla esistenza di un Dio supremo, alla immortalità ed al giudizio divino (*Res* 3,1-2). Anche a questa impostazione è collegata l'affermazione secondo la quale «Behind his respect for Rome and the emperor lay Tertullian's positive anthropology which placed humanity at the peak of creation, in anticipation of Christ» (p. 85)

Il quinto capitolo, *Antithesis in one God: "Against Marcion"*, studia il concetto di unicità in tre aree: quella divina, opposta alle due divinità di Marcione; quella della creazione, cioè il mondo; e quella della economia divina, che è, in definitiva, divina, poiché è lo stesso Dio colui che crea e redime, contro l'opinione di Marcione. Che questo sia così lo prova l'affermazione di Tertulliano: «Creation proves God's existence; redemption proves his nature» (p. 94). E l'autore continua più avanti (p. 99): «It is hard to imagine a more optimistic account of human origin than that of Tertullian».

Per Osborn, Eraclito è il filosofo più vicino a Tertulliano, giacché il suo amore per le contraddizioni apparenti è molto simile a quello del nordafricano. In questa linea è precisamente dove si trova la sua indiscutibile difesa del matrimonio (Cf. *Marc* I,29): «come può Dio desiderare la salvezza degli uomini se non vuole che nascano vietando il matrimonio?» Ma a queste «antitesi» si deve aggiungere l'amore per il parallelismo. Tertulliano individua il centro del messaggio cristiano nelle sofferenze di Cristo, che sono il fondamento della fede in Lui: «No flesh means no death, no return to the earth out of which flesh we taken by

the law of its maker, no resurrection for Christ and therefore no resurrection for us, no faith, no preaching, no true apostolic witness, no deliverance from sin (p. 107, Cf. *Marc III,8,7.*).

Con lo strumento della fede nel «Tertullian's Heraclitean God» (p. 110), risponde alle antitesi di Marcione con i suoi opposti inseparabili (principio-fine, temporale-eterno, nuovo-vecchio, oscurità-luce...). In questo senso l'apparenza di carne di peccato (the «likeness» of sinful flesh) fa riferimento al peccato, non alla carne, che in Cristo è reale e vera (*Marc V,14,1*).

Il seguente capitolo, *Trinity and Christology*, tratta il problema delle peculiari interpretazioni monoteistiche o dualistiche dei giudei, Marcione e Prassea. Nel mezzo di una giusta ed adeguata interpretazione dei fatti, ci sembra che la citazione del «Grundaxiom» di Rahner non abbia una stretta relazione con il tema. Può trattarsi piuttosto di un eccesso di erudizione, giacché lo studio del pensiero di un autore antico tramite uno odierno non è quanto di meglio si possa desiderare in un'opera d'interpretazione. Nella seconda parte del capitolo, sulla relazione tra Trinità ed economia, analizza i termini fondamentali di sostanza, relazione, materia, spirito, ecc. E qui ripropone diverse interpretazioni di Tertulliano, questa volta senza proporre una soluzione definitiva: si chiede se Tertulliano non sia subordinazionista come dice Harnack, oppure se non abbia anticipato Nicea, come indicano altri. Analizza in profondità il termine persona, ma divide quest'analisi tra questa parte del capitolo e la seguente, che tratta di Cristologia, il che fa questa trattazione un po' mancante di bibliografia e di sistematicità. Si deve riconoscere che non era un lavoro facile, anche se è vero che il tema è stato molto studiato.

Tertulliano ha fatto qualcosa di più che introdurre nel linguaggio teologico dei nuovi termini, ma non li ha dotati di una definizione filosofica: «He has given contours for the use of the new terms».

Nel capitolo su *Prayer and the bible*, l'autore offre un esame del trattato *De oratione*, che riflette i temi centrali della teologia di Tertulliano, come per esempio la *strife of opposites*, lì dove afferma che siamo cielo e terra. Inoltre, con il suo studio sull'uso della Bibbia di Tertulliano, affronta la questione secondo la quale sia nel *Adversus Marcionem* sia nel *Adversus Iudaeos* impiega praticamente le stesse argomentazioni per dimostrare l'unità tra l'Antico Testamento ed il Nuovo; distingue tra profezia, tipologia ed allegoria; ed afferma (p. 162) che l'interpretazione della Scrittura di Tertulliano contiene la semplicità della verità e questa semplicità lo rende libero di pensare che ci sia un metodo per guidare tutta l'esegesi della Scrittura.

Con il titolo *Mankind's two natures and a sordid church*, Osborn ci introduce nell'antropologia di Tertulliano. Si tratta, però, di una antropologia fondata sul binomio peccato-libertà. In Tertulliano le antitesi provengono non dalla perversità ma dal suo senso della realtà. Osborn riconosce che Tertulliano è tra-

duzianista, ma ha anche sbarrato la strada alla soluzione posteriore alla trasmissione del peccato.

Nella sua interpretazione del *De patientia* è, forse, non troppo equilibrato: la pazienza come primo peccato e causa di tutti i peccati è l'argomento di un'opera in cui si loda questa virtù, ma non bisogna abbandonare il confronto con altre opere dello stesso Tertulliano. Nella sua interpretazione si deve tener conto del fatto che «In metaphysics, Tertullian's Stoic materialism excludes the plea that spirit is willing and flesh weak» (p. 173). Ma pare troppo disinvolto citare, nella seguente pagina, Baden-Powell.

Sull'argomento dello scisma segue la recente opera di Rankin, D., *Tertullian and the church*, Cambridge, 1995, e sostiene che non lo fu propriamente. Forse ha avuto qualche disputa con qualche Vescovo, ma non si è opposto mai all'istituzione Chiesa come tale. Prove di questa posizione sono il fatto che non esistì una chiesa parallela e che a S. Cipriano, al quale stava molto a cuore l'unità della Chiesa, non dispiace seguire Tertulliano. Un'altra caratteristica di Tertulliano sottolineata dall'autore è che lo considera «able to handle ambiguous reality».

Di *Argument and humour: Hermogenes and the Valentinians* parla il seguente capitolo, nel quale si spiega la difesa della creazione *ex nihilo* che fa Tertulliano, argomentando contro Ermogene, e la sua dimostrazione che la materia è buona perché creata da Dio; nella seconda parte, invece, risalta l'uso del senso dello humour da parte di Tertulliano nel rovesciare il sistema valentiniano. Interessante è la distinzione di Osborn tra gnosticismo popolare, che è quello che conoscono S. Ireneo e Tertulliano, e quello che potremmo denominare letterario, che arriva fino ai documenti di Nag Hammadi; entrambi i tipi non sono diversi, ma hanno delle caratteristiche diverse.

*Promise of laughter, judgement of hell: apocalyse and system* è il titolo del capitolo in cui Osborn studia il montanismo di Tertulliano ed altre questioni in relazione alla interpretazione tertulliana dell'Apocalisse. I tre punti sui quali basa il suo studio del Montanismo sono il digiuno, la monogamia e l'assoluzione di alcuni peccati. Antropologia, resurrezione, millenarismo, sono altri temi trattati da Tertulliano, che edifica tutto un sistema costituito di sei parti: Trinità, creazione, anima, incarnazione, stato intermedio e resurrezione.

L'ultimo capitolo, *Ethics of conflict*, considera l'etica di Tertulliano sotto la prospettiva di tre paradossi o antitesi: amore-timore, negazione-affermazione del mondo, legge naturale-apocalisse. La prima di queste antitesi equivale a quella già studiata anteriormente: la compatibilità di bontà-giustizia in Dio. Siccome Dio è Dio, infonde il timore, che porta ad ubbidire al suo comando; ma ecco che il suo comando è sempre l'amore. Il secondo paradosso riguarda la negazione del mondo (il martirio, la verginità, la modestia ed il digiuno, propugnati da Tertulliano sulle rispettive opere) e l'affermazione di questo (lealtà al creatore, il matrimonio nel cielo e la finalità della carne). L'autore ha capito molto bene Tertul-

liano quando afferma (p. 236) che pochi scritti sono stati così male interpretati come il trattato *Ad uxorem*, che termina con un colossale elogio del matrimonio.

La terza antitesi, tra legge naturale ed apocalisse, si scioglie con l'affermazione «the eschaton is paradise (with natural law) regained» (p. 238), la ricapitolazione di tutte le cose in Cristo è, ancora una volta, la chiave interpretativa del pensiero tertulliano.

L'ultimo capitolo, dedicato alla conclusione, riassume tutto il contenuto dell'opera e riserva uno spazio alla seguente considerazione «Their criterion of truth was God's saving work from creation to the summing-up of all things in Christ» (p. 249), come sintesi di tutto quanto è stato detto anteriormente. Sottolinea ancora tre punti fondamentali nella caratterizzazione del pensiero del nordafricano: la sua creatività, il materialismo stoico di cui si è servito, e la considerazione di Tertulliano come «l'innovatore», ancor più di S. Agostino. L'opera si conclude con una bibliografia selezionata, che aggiorna il lettore sulla produzione letteraria su Tertulliano, un indice di materie ed un altro di citazioni delle opere di Tertulliano e della Sacra Scrittura. Insomma, dobbiamo congratularci con l'autore per questo nuovo lavoro, così necessario per l'interpretazione di Tertulliano.

*Jerónimo Leal*

E. DAL COVOLO - R. UGLIONE (edd.), *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano*, «Biblioteca di Scienze Religiose» 134, LAS, Roma 1997, pp. 210.

Il volume che ci apprestiamo a recensire raccoglie gli Atti delle *II Giornate Patristiche Torinesi* svoltesi alla fine di aprile del '96, un'iniziativa promossa dalla Delegazione di Torino dell'Associazione Italiana di Cultura Classica e dalla Facoltà di Lettere dell'Università Salesiana di Roma. Le precedenti *Giornate Patristiche* del 1994 si erano occupate dei rapporti tra Cristianesimo e Impero nei primi tre secoli (anche di esse sono già usciti gli Atti: cfr. Dal Covolo E. - Uglione R. [edd.], *Cristianesimo e istituzioni politiche. da Augusto a Costantino*, Biblioteca di Scienze Religiose 117, LAS, Roma 1995, 184 pp.). L'incontro del '96 ha voluto continuare la riflessione sul medesimo tema, ma prendendo in considerazione questa volta il successivo e complesso periodo che va dalla svolta costantiniana fino al regno di Giustiniano: quell'arco di tempo, cioè, che ha visto il sorgere e lo svilupparsi dell'«Impero cristiano» e, specularmente, della cosiddetta «Chiesa imperiale». Durante questi secoli, le relazioni fra il cristianesimo e le istituzioni politiche assunsero un carattere ben diverso nei confronti della precedente epoca delle persecuzioni: ad antichi problemi ne succedettero di nuovi, determinati

ora non più in primo luogo dallo scontro ideologico fra la religione cristiana — con la portata anche sociale, politica e culturale del suo messaggio — da una parte e l'Impero pagano — con le sue secolari istituzioni — dall'altra; bensì dalla inedita realtà del processo di trasformazione cristiana di quello stesso Impero e di quelle medesime istituzioni. E se nella precedente fase precostantiniana, accanto ai momenti e ai motivi di indubbio e talora inevitabile contrasto, avevamo anche osservato i segni di una ricerca di intesa e di incontro, adesso viceversa, sotto la forma di una dichiarata armonia, individuamo in molti casi chiare manifestazioni di altrettanto certe contraddizioni, difficoltà, frizioni, ambiguità. È incontestabile l'interesse dell'argomento, e non soltanto da un punto di vista strettamente storiografico, poiché esso concerne una problematica che si ripresenta lungo la storia, sia pure in forme sempre distinte, ad ogni generazione, interpellando la coscienza e la vita stessa dei cristiani in quanto chiamati ad essere simultaneamente cittadini delle due Città.

Le *Giornate* si svolgevano a dieci anni dalla morte del Card. Michele Pellegrino, Arcivescovo di Torino, tra i protagonisti della rinascita degli studi di letteratura cristiana antica in Italia e primo professore ordinario di quella materia presso una Università di Stato, la cui figura di pastore, di studioso e di promotore della conoscenza dei Padri è stata brevemente ricordata, nei saluti inaugurali, dall'attuale suo successore nella cattedra di San Massimo, il Card. Giovanni Saldarini, e da uno degli organizzatori del convegno, Enrico dal Covolo (pp. 11-25).

La prima relazione, raccolta nel volume, è quella di Lelia Cracco Ruggini, dell'Università di Torino, che ha trattato su *I cristiani e le istituzioni politiche di Roma nel Tardo Impero* (pp. 27-44). La studiosa, per introdurre il tema generale delle *Giornate*, ha scelto di focalizzare l'attenzione su un settore ben circoscritto per argomento e per ambito geografico, da cui però fosse possibile apprezzare come la lenta trasformazione in senso cristiano delle istituzioni imperiali abbia significato un articolato e sfumato processo di continuità e novità. Cracco Ruggini ha infatti orientato la sua indagine verso la stessa città di Roma, per mostrare quindi come la svolta cristiana abbia influito sulla maniera di concepire e di vivere alcune delle tipiche istituzioni della tradizione civile romana, quali l'evergetismo annonario e ludico e, soprattutto, le relazioni clientelari, in particolare in occasione dei disordini che ebbero spesso luogo nell'Urbe fra il IV e il VI secolo. I tumulti scatenatisi fra opposte fazioni per l'elezione di papa Damaso o ai tempi dello scisma laurenziano sono i due casi emblematici analizzati alla luce delle fonti. Il quadro che ne è emerso ha mostrato come l'evergetismo classico sopravvisse certamente nella tarda antichità, ma innestandosi adesso nelle varie differenti situazioni prodotte dalla trasformazione cristiana dell'Impero (quali nella fattispecie lo erano le elezioni a cariche ecclesiastiche o gli scontri per motivi dottrinali), generando forme inedite di clientele e rivelando nuove forze, anche sociali, prima sconosciute.

Il seguente studio di Angelo di Berardino, Preside dell'Augustinianum di Roma, dal titolo *I cristiani e la città antica nell'evoluzione religiosa del IV secolo* (pp. 45-79), prosegue parzialmente nella stessa linea del precedente. Adesso si vuol mettere in luce in che misura la crescente presenza dei cristiani in questo periodo abbia influito sul modo di vivere la religiosità in un ambito particolare ma significativo, quale quello della città antica, e in riferimento alle espressioni sociali e collettive che in certa maniera avevano costituito e mantenuto l'identità civica. Il culto alle divinità municipali aveva infatti da sempre rivestito un carattere politico, giacché si era riconosciuto un nesso inscindibile (e per certi versi un'identificazione) fra l'esercizio di quel culto, con la partecipazione ai riti e alle feste ad esso relativi, e l'appartenenza stessa alla città. Nei secoli III-IV, il cristianesimo contribuisce però a provocare la crisi di questo modello tradizionale. Da una parte, l'aumento del numero dei cristiani e la successiva legislazione imperiale contro il paganesimo sanciscono, prima di fatto e poi anche di diritto, il declino e la fine di quei culti poliadi; dall'altra, la netta distinzione fra *imperium* e *sacerdotium* introdotta per la prima volta dalla nuova fede, rende impensabile che il *sacerdotium* cristiano possa essere sottoposto alle competenze delle istituzioni politiche cittadine: è, cioè, la stessa concezione di un culto ufficiale cittadino a essere ormai messa in questione. Tuttavia, quei riti non scomparvero subito né del tutto, ma piuttosto si andarono riducendo sempre di più alla dimensione personale e privata, dal momento che, nonostante la legislazione imperiale, il IV secolo conobbe spesso, a livello locale e pragmatico, una tolleranza ed un pluralismo maggiori di quanto si tende a pensare, a tal punto che si può affermare, a proposito di quel secolo, che «l'uomo, forse per la prima volta nella storia, è costretto ad operare scelte libere in materia religiosa in ragione del pluralismo che si instaura» (p. 77).

Salvatore Calderone, con il suo contributo su *Storia e teologia in Eusebio di Cesarea* (pp. 81-94) ha in primo luogo fornito una breve disamina di alcuni dei più celebri giudizi della storiografia, antica e recente, su Eusebio come storico: si tratta di solito di apprezzamenti piuttosto severi, e forse non del tutto giusti, sebbene allo stesso tempo si riconosca ad Eusebio, da parte di alcuni dei suoi stessi critici, il merito di aver fatto entrare l'idea di «progresso» nella storiografia. Calderone, però, non crede che sia corretta questa interpretazione: anzi, una più attenta esegesi di passi centrali degli scritti eusebiani non consentirebbe propriamente di parlare di una visione «progressuale» della storia, ma ne suggerirebbe una lettura piuttosto «verticale», quella cioè che vede la storia come successione di interventi dall'alto.

Raffaele Farina, già Rettore della Salesiana, ha affrontato il tema de *La concezione della pace nel IV secolo. Costantino il Grande ed Eusebio di Cesarea* (pp. 95-105). Dopo aver brevemente delineato i tratti caratteristici e generali dell'idea di *pax Romana* nel IV secolo, Farina ha analizzato i lineamenti caratteri-

stici che tale ideologia assunse in Costantino e soprattutto in Eusebio. Nell'autore della *Historia ecclesiastica*, la *pax Romana* e la *pax Christiana* si trovano in un'interessante relazione: esse, inizialmente viste, nella precedente tradizione patristica, come entità parallele o tutt'al più coincidenti, adesso, al sorgere di un Impero Romano-Cristiano, vengono identificate nella *pax Costantiniana*, la quale tuttavia è intesa dal vescovo di Cesarea come una realtà non già giuridico-politica, bensì esclusivamente teologica, da leggere pertanto con le categorie della provvidenza divina; tale pace è il frutto di un'epoca nuova, quella del Regno di Cristo sulla terra ovvero dell'Impero Romano-Cristiano; un'epoca pertanto in certo modo messianica, perché in essa si sono realizzate le promesse dell'Antico Testamento, ma che nello stesso tempo non è ancora l'epoca escatologica o della seconda parusia, bensì solo l'inizio della nuova e definitiva età in cui il Regno di Cristo sulla terra, identificato adesso con l'impero Romano-Cristiano, si avvia però a diventare il regno di Cristo in Cielo.

Claudio Moreschini, dell'Università di Pisa, con il suo intervento — *Quando un imperatore cristiano perseguita i cristiani* (pp. 107-126) — si è soffermato su alcune situazioni di nuova «persecuzione» esercitata dal potere imperiale, non più questa volta sul cristianesimo o la Chiesa in generale, bensì su una parte di esso, come nei casi dell'attività degli imperatori filoariani contro taluni vescovi niceni. Più in particolare, la relazione ha studiato alcuni fatti non privi di aspetti problematici, quali l'esilio di Ilario sotto Costanzo ed il suo atteggiamento verso quest'ultimo, il giudizio articolato che Gregorio di Nazianzo fornisce dello stesso imperatore nella polemica contro Giuliano, nonché la resistenza di Basilio nei confronti di Valente alla luce dell'interpretazione che ne danno il Nazianzeno ed il Nisseno: sulla base di una analisi attenta dell'insieme della fonti a nostra disposizione, Moreschini suggerisce una lettura almeno in parte più sfumata e complessa di quegli avvenimenti di quanto non abbia fatto la versione ufficiale e agiografica successivamente impostasi.

Pierpaolo Fornaro, dell'Università di Torino, con il suo articolo su *Giuliano e i cristiani. Un conflitto lungo i secoli* (pp. 127-141), ha posto l'attenzione su un personaggio senz'altro «eccezionale»: Giuliano, passato alla storia con l'appellativo di Apostata, unico ed ultimo imperatore pagano in un Impero ormai cristiano. Oltre ad indagare sulle diverse componenti, biografiche e ideologiche, che influirono in Giuliano e che caratterizzarono il suo singolare progetto, Fornaro ha poi seguito le vicende della fortuna di Giuliano nei secoli, specialmente nella letteratura, dalla condanna immediatamente seguita alla sua scomparsa, che ne alterò i tratti facendone il persecutore per antonomasia, al parziale recupero dei contorni più verisimili della sua figura nel Rinascimento, fino alla esaltazione dell'era illuministica e alla sua persistente ed ambigua presenza nella letteratura di questo secolo. In fondo Giuliano, come espressione del tentativo ostinato e artificioso di far risorgere una *paideia* che ignorasse totalmente la realtà anche

culturale del cristianesimo, emerge quale cifra di una continua dialettica e tensione, fra le *litterae humanae* e le *litterae divinae*, che ha caratterizzato la storia occidentale, e in particolare del rinascente tentativo, storicamente contraddittorio, di ricostruire una cultura in cui le *litterae humanae* si proponessero di bandire le *litterae divinae*: operazione di fatto inattuabile, se non sotto forma, appunto, di «apostasia».

Il tema sviluppato da Luigi F. Pizzolato, dell'Università Cattolica del Sacro Cuore — *Ambrogio e la libertà religiosa nel IV secolo* (pp. 144-155) — è senz'altro tra i più interessanti, e allo stesso tempo delicati, in riferimento alla problematica di fondo delle *Giornate*. Pizzolato ha circoscritto l'argomento su un autore cristiano altamente significativo quale fu il vescovo di Milano, la cui vicenda episcopale lo vide in più di una occasione prendere posizione sul problema della libertà religiosa, come nel celebre contrasto con Simmaco per l'altare della Vittoria o nella questione delle basiliche contro l'imperatrice Giustina o nel caso della distruzione della sinagoga di Callinico o, ancora, nella sua opposizione all'esecuzione capitale di Priscilliano in quanto eretico. Pizzolato ha mostrato i diversi elementi che hanno influito sulla concezione e sulla prassi di Ambrogio circa la libertà religiosa, tra i quali in particolare emergono quelli derivanti dalla stessa tradizione romana. Ne risulta un pensiero sulla libertà religiosa che, da una parte, mette in luce i chiari limiti e le ambiguità propri del suo tempo, ma, dall'altra, rappresenta certamente un momento importante nell'opposizione alla visione cesaropapista e all'invadenza del potere politico in questo campo.

Enrico Valdo Maltese, anch'egli dell'Università di Torino, con la sua relazione su *L'imperatore cristiano nella prima letteratura bizantina* (pp. 157-169), ha ampliato la prospettiva abbracciando l'ambito della letteratura della Nuova Roma, con una suggerente esposizione circa l'immagine ideale dell'imperatore cristiano così come risulta in quel particolare genere letterario che furono gli *specula principis*, veicolo privilegiato per l'espressione della ideologia imperiale. Maltese ha mostrato la sostanziale assunzione, in questo tipo di scritti, della precedente riflessione sul ruolo del principe cristiano dell'epoca già costantiniana, ma anche le trasformazioni o gli sviluppi che essa va subendo nella prima letteratura propriamente bizantina, nonché l'ampio influsso esercitato da tale nuovo genere letterario su altri ambiti e generi, compresa la stessa storiografia.

Segue l'ampia relazione di Giuliano Crifò, della Università di Roma «La Sapienza», su *La Chiesa e l'Impero nella storia del diritto da Costantino a Giustiniano* (pp. 171-196). Crifò ha ripercorso sinteticamente il problema, storiograficamente molto dibattuto, circa la valutazione giuridica dei rapporti tra Chiesa e Impero, alla luce della testimonianza dalle fonti contemporanee, insistendo sulla linea di continuità tra esperienza giuridica classica ed esperienza giuridica successiva, da Costantino e Giustiniano, piuttosto che sulla novità o discontinuità.

Per ultimo, è raccolto il breve intervento di Marcella Forlin Patrucco, dell'Università di Torino, *Considerazioni metodologiche e rilievi bibliografici* (pp. 197-201), che offre qualche riflessione su nuovi approcci e metodologie nello studio del tardo antico, prendendo spunto dall'analisi di alcune monografie di ambito anglosassone recentemente apparse.

Pensiamo che il libro, nella diversità di temi trattati e di prospettive offerte, rappresenti per i cultori del tardo antico una lettura stimolante e proficua, che aiuta a cogliere la complessità di un'epoca la cui comprensione rifugge da facili schematismi. In particolare, le *Giornate* ci sembra abbiano raggiunto l'obiettivo di stimolare un interessante e qualificato dibattito su alcuni di quegli ambiti in cui l'incontro fra il Cristianesimo e le istituzioni imperiali della tarda antichità risulta particolarmente significativo, mettendo anche a punto, nei limiti del possibile, lo stato attuale della ricerca. Soprattutto, come si ricorda nella Presentazione (pp. 5-8), si è riconfermato utile l'approccio multidisciplinare, già felicemente sperimentato nella precedente edizione di questi incontri torinesi, che serve almeno — e non è poco — a sensibilizzare gli studiosi del tardo antico sulla urgente necessità di mantenersi sempre aperti ai contributi delle diverse scienze che studiano quel medesimo periodo storico (patrologia, storia politica, filologia, letteratura, storia del diritto e delle istituzioni, etc.), tanto più quanto maggiore si fa inevitabilmente l'esigenza della specializzazione.

Vito Reale

A. FERNANDEZ, *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*. Facultad de teología el norte de España, Ediciones Aldecoa, Burgos 1997, pp. 237.

After having published several well-written and documented books, including his three-volume manual, *Teología moral* (vol. I: *Moral Fundamental*; vol. II: *Moral de la Persona y de la Familia*; vol. III: *Moral Social, Económica y Política*, Aldecoa, Burgos 1992-1993), A. Fernández, professor of the faculties of theology of the University of Navarra (Spain), Burgos (Spain) and Maguncia (Germany) once more puts out another book of great interest and help for students and professors of Moral Theology.

In the Prologue of this book, the author notes that the present society, which suffers from a considerable deficit of moral values, cries for a return to ethics. This social phenomenon however is not self-contained. It is «evident however that the ethical science also affects Christian faith...if it is certain that Christianity cannot be essentially reduced to a moral programme, nevertheless, the biblical message also undeniably contains a moral teaching. In effect, the

authentic faith in Jesus Christ also includes the acceptance of his moral teachings: between *fides et mores*, there exists an inseparable bond» (p. 9). It is this same indissoluble unity between faith and morals which is being imperiled in the present society.

This menacing phenomenon which downplays the decisive importance of living a moral life «actually corresponds to the crisis of Moral theology. Further, the risk which follows from it is more alarming. This is the cause why diverse civil and religious instances, which accuse our epoch as suffering from a considerable ethical values, demand a return to ethics» (p. 9).

With the aim of understanding this crisis and offering solutions to overcome it, the author tries to describe the genesis and development of the crisis of Moral Theology which has its origin in the 1940s, following the sincere urge of theologians to reform this theological discipline, practically untouched in its manner of presentation since its birth as an autonomous subject during the 17th century.

In view of this objective, Chapter I (*Una reforma ampliada e insistentemente demandada*) takes up the influencing factors which led to a reform of moral theology towards a more attentive preference to the moral subject and his circumstances. In particular, the author discusses the introduction of existentialist philosophy as an instrument of theology to assure its more personalist presentation and the influence of protestant theologians (Karl Barth and Helmut Thielicke) in the prelude of Situation Morals. He affirms that this tendency arose within the philosophical ambit with E. Grisebach, Th. Steinbüchel and G. Gusdorf as its prime movers and in Protestant theology.

Consequently, the author then takes up the entry of Situation Ethics in Catholic theology: from its birth in the thought of E. Michel, a German sociologist-psychologist, to the criticisms levelled by J. Fuchs and K. Rahner against this new tendency, and the defense of Situation Morals offered by W. Dirks and M. Reding.

The chapter ends with a summary of the critique on the manualistic presentation of Moral theology and of the proposals offered by several Catholic authors (G. Thils, J. Leclercq, M. Zalba and Ph. Delhaye) in the reform of this theological discipline. These authors aspire for a more personalist presentation of Catholic morals, overcoming a casuistic and excessive normative approach (Thils, Delhaye); a more scientific and biblical foundation and exposition centered on the category of imitation of Christ (Leclercq); proposals which are similar to what Vatican II will formulate in *Optatam totius*, 16.

Though the author affirms that there was no Catholic moralist who can be fully considered as an adherent of Situation Morals, there were nevertheless some Catholics who either more or less sympathize with this tendency (p. 64, p.

92) or openly share some of its postulates (p. 93). In view of this situation, Chapter 2 ( *La "moral nueva" en el magisterio de Pio XII* ) analyzes the errors of the New Morality according to three documents promulgated during the pontificate of Pius XII ( *Nuntius radiophonicus*, " *La familia*"; *Allocutio ad delegatas conventui internationali* " *Soyez les bienvenues*"; *Instructio "De Ethica Situationis"* ). In these documents, the author shows (1) how the exaggerated tendency of "Situation Morals", which exclusively derives the morality of an action from the circumstances of the agent, is absolutely condemned and judged to be incompatible with the moral doctrine of the Gospel; (2) how the errors of this moral system were systematically identified and refuted; and (3) how the indications provided by Pope Pius XII were apparently considered by the Catholics during that period (p. 94).

Chapter 3 ( *La Teología moral desde el Concilio Vaticano II a la Encíclica "Veritatis splendor"* ), considers the efforts of renewing Moral Theology from the Second Vatican Council up to our times. In this chapter, aside from the clear presentation and well-documented bibliography, it is worthwhile to note how the author identified the similarity among the diverse moral systems which arose after the Council. In his own words, «the limitations of the ethical systems of our epoch, such as fundamental option, consequentialism and proportionalism are reduced to a simple "ethical circumstantialism". In effect, these moral systems coincide in a great degree and have their origin in the principles of the "new morality" which Pope Pius XII denounced in 1952. All of them, in a certain way, are but a consequence of "ethical circumstantialism"; though they evaluate the moral quality of an action from its "consequences" or the "the effects as a whole", they are, precisely, those "circumstances" which determine the morality of an action» (p. 146). In view of these, it is not surprising why Pope John Paul II insists on the same topics and makes use of the same arguments which Pope Pius XII utilized during his pronouncements.

After having provided a database of events which occurred in the history of Moral Theology for the last 50 years, the author pauses to analyze these historical facts in Chapter 4 ( *Las cuestiones pendientes* ). He affirms that it is not possible to make a balance of the half-century history of the renewal of Moral Theology since the changes which took place during this period not only affect the subject itself but also the whole of the theological science. Moreover, the efforts of renewing this theological discipline have to be inscribed within all the events which have taken place in the life of the Church and of the society in the last 50 years (p. 153)

Nevertheless, the author intends to enumerate the achievements and deficiencies of such efforts with the aim of opening a dialogue among opposing tendencies which gave rise to erroneous and irreconcilable doctrines in detriment not only to theology but also to the life of the Church.

The author points out that its most notable achievement is the «christological foundation of Christian moral action. The life and teachings of Jesus Christ have occupied the center of moral reflection. The christological foundation does not exclusively refer to his moral teachings as points of reference, but above all, in so far as the faithful tries to follow him, imitate him and identify himself with Christ — Christ is not a simple teacher of the Christian but a model to which the life of the Christian must be configured, in such a manner that the life of Jesus Christ is the answer to the moral question: “How must we live?”» (p. 154). Other accomplishments during this period of renovation are as follows: the pneumatological inspiration of Moral theology, its new modes of expression, the incorporation of the developments in anthropological sciences, the centrality of the person, and the discussion of new problems faced by man in the society.

In spite of these accomplishments, however, Prof. Fernández laments of the deficient and critical state in which Moral theology finds itself after a half-century of efforts towards its reform. What provoked such crisis which endanger the Christian view of life and the contents of the faith?

The author answers this question basing himself on *Reconciliatio et poenitentia* n. 18 and *Veritatis Splendor*, n. 5. In fact, the latter document speaks of some «errors of a sector of theological ethics which put in crisis “the very foundations of moral theology” (VS 5). In effect, throughout the Encyclical, these errors which need to be revised are «the excessive moral autonomy; the ethical relativism derived from philosophical historicism, the overestimation of conscience at the expense of moral law, the rejection of absolute and universal moral norms, the negation of the existence of intrinsically evil acts, moral consequentialism and proportionalism which adhere to an excessive valuation of the “circumstances”, the discarding of natural law, the loss of the sense of sin, etc.» (p. 158-159).

These errors pointed out by Pope John Paul II in RP and VS, coincide in a great degree with the analysis made by Pius XII during the 1950s. Nevertheless, the author notes that the present situation, plagued by the indifference towards moral values, seem to be the consequence of “new morality” condemned by Pope Pius XII (p. 159).

Having enumerated the errors which provoked the present critical state of Moral theology, the author discusses 5 specific topics in the light of the doctrine of the Encyclical *Veritatis splendor* which need to be carefully studied so as to make considerable progress in the study of this discipline. He admits that they are the very same source of a great degree of errors and of differences among the Catholic theologians. In this section, the author confronts the thought of some authors who felt alluded by the Encyclical *Veritatis splendor* in a respectful but objective manner. Briefly, some salient points of this chapter —which have to be

read concomitantly with the criteria for the renewal of Moral Theology expounded in the Appendix— are as follows:

(1) *The existence of objective and universal ethical principles derived from natural law.* Natural law and the universal ethical principles which derive from it are two unnegotiable points of Catholic teaching. The denial of the existence of natural law and of the objective and universal moral principles arising from it is rooted in a «dialectical opposition between personalism and objective law, between subjectivity and objectivity, in the lack of synthesis between conscience and norm» (p. 161).

Such errors have its root in an underlying inadequate and dualistic conception of man: the alienation of *nature* and *person*. Natural law and person should not be placed in opposition. «Such dilemma is false since *human nature* and *person* are mutually implied....The person is inseparable from his nature. Neither human nature exists without the person nor the person without human nature. It would be an unessenced person, that is, a denatured person» (p 163).

(2) *Moral autonomy.* The defense of the autonomy of man is legitimate provided that human freedom be seen not as an absolute creator of truth and good, despoiled of any ontological and normative dependence on God . Man «*can* choose what is good or what is evil, but it must follow the dictate of truth and good. Before such power of choice, freedom has to be oriented by “duty”: *I can, but I ought not to* is the norm of the autonomy...» (p. 164) An exaggerated concept of moral autonomy which gives an absolute sovereignty over truth and good will inevitably result to a devastating moral relativism.

The author suggests that, out of justice, it is worthwhile to find out if the Encyclical *Veritatis splendor* really made a caricature of the doctrine of moral autonomy, as alleged by K. Merck. Furthermore, he proposes a dialogue not between the theologians and the Magisterium but among theologians belonging to opposing tendencies. In this attempt, it is necessary to avoid excesses on both parts and and to humbly accept and correct their errors.

(3) Regarding the *relationship between conscience and norm*, an opposition between the two has to be avoided. The error precisely lies in the antithetical manner of determining their relationship. Hence, effort must be made in overcoming the dialectical opposition between “morals of authority” and “morals of conscience”. It is erroneous either to consider conscience as an absolute creator of moral truth or reduce its role to an «automatism of applying the norm to a concrete act».

«The rapport *conscience-norm* also implies an understanding of the role of the Magisterium in Moral Theology. In effect, if the individual conscience decides the moral quality of the actions, it is logical that the function of the Magisterium is subordinated to the judgment of the conscience. For the adherents of “*sola conscientia*”, the function of the Magisterium is solely

“exhortative” and its mission, “orientative”: the magisterial teaching is a fact which conscience “must take into account”, but it is not determinant for moral judgment. It is evident that this opinion contradicts not only a commonly accepted doctrine, but also adheres to a false ecclesiological concept» (pp. 177-178). Magisterial teaching offers the truth which conscience seeks and needs to carry out its decisions.

(4) “*Graduality of the law*” - “*Law of graduality*”. The author then explains the difference between these two coined-expressions used in recent magisterial documents and the limitations of the first expression. Authentic pastoral concern must bear in mind that the real solution to overcoming difficult problems does not consist in sacrificing and undermining the truth out of compassion, but in offering appropriate means which are compatible with the ethical teaching of the Gospel.

(5) *Moral act and theologisms*. The author opines that the principal error of the theologisms lies in the physicalist consideration of the behavior chosen by the moral agent (moral object) and in judging the morality predominantly from the external effects of the human action. He reminds that it is indispensable to take into account the immanent character of the human action. One perhaps may excuse a person for committing evil actions by reason of its effects. However, the person himself is morally defiled through his evil action: that which is executed affects the person notwithstanding the good “consequences” obtained through it.

This discussion is followed by an interesting series of questions on pluralism in moral theology, the role of the Magisterium, and the ethical content of Bible... which are fruit of his reflection on the actual situation of Moral Theology. In particular, after the constant denials of authors who felt insinuated by *Veritatis splendor* but declared that they are not guilty of the same errors criticized in the encyclical or that the encyclical has made a lampooned presentation of their thought, the author asks if *Veritatis splendor* had in mind concrete authors or works or the errors exposed in it were just preventive. He admits that out of justice, one must attend to the protests of these authors in order to respect their thought and not distort it. Furthermore, he invites the same authors who felt insinuated by the Encyclical to correct themselves or to at least explain their thought in a more coherent and precise manner (p. 188) so as to be correctly understood by their readers.

The final section of the book is an appendix of 10 systematically expounded criteria (pp. 207-232) which must be taken into account in the study, exposition and investigation of Moral Theology: biblical inspiration; theological, christological and pneumatological foundations; recourse to Anthropology; personalist conceptualization; philosophical justification; synthesis among freedom-conscience-norm; importance of human sciences; recovery of natural

law; due attention to the Magisterial teachings; the moral theologian, an expert of Theology. Though this decalogue, a result of decades of academic and pastoral experience of the author, «seem to be obvious», they cannot be renounced if one were to avoid a mere repetition of the insufficiencies and errors committed in the last 50 years of the renewal of Moral Theology.

For its content and clear exposition, *La reforma de la Teología moral*, is of valuable help not only for researchers but also for professors of Moral Theology who not only want to deepen their knowledge on the history of contemporary moral theology but also aspire for a Moral Theology which is open to dialogue with the society and at the same time faithful to the doctrine of Christ and His Church.

The renewal of moral theology is demanded for almost a century now. This renewal, however, does not signify a radical change in its essential content but rather of its presentation. It does not call for a dethronement, substitution nor enervation of the Truth and the moral demands of the Catholic faith, but rather an unceasing endeavour to make it more comprehensible and acceptable to men, without undermining the doctrine of Christ and His Church. Now that the society calls for a return to ethics, Catholic moralists are called on to establish a dialogue among them in order to offer the society the genuine Catholic proposal. But this desired unity among Catholic moralists is perhaps difficult to realize if even the basic presuppositions of Catholic morals are denied, e.g., the possibility of deriving universal and immutable truths from the Gospel and from the natural law and the role of the Magisterium in moral matters... If this disunion among moralists, the dissent of some from the Magisterial doctrine and the intricate squabbles over complex theoretical problems maybe disheartening and occupy the centerstage of theological discussion, their consequences are even more menacing. Moral theology is not exclusively confined to theory: the dignity and happiness of human persons, called by God, are at stake.

*Rolando B. Arjonillo Jr.*

Pagina bianca

H. CARRIER, *Dizionario della cultura per l'analisi culturale e l'inculturazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. 532.

All'interno della collana dei Dizionari dell'Editrice Vaticana viene alla luce l'edizione italiana del *Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation* (1992), opera del P. Hervé Carrier, uno dei principali conoscitori e divulgatori della riflessione cristiana sulla cultura, senza dubbio uno dei temi più scottanti di oggi. Il P. Carrier, gesuita canadese, esprime in questo Dizionario tutta la sua formazione filosofica, teologica e sociologica, ma anche la sua esperienza come Segretario del Pontificio Consiglio della Cultura, carica che svolse tra il 1982 e il 1993. Il profilo di quest'opera si potrebbe definire sociologico-cristiano, perché rivela un fecondo dialogo tra la sociologia (vengono principalmente citati autori anglosassoni e francesi) e il Magistero della Chiesa sulla cultura, particolarmente ricco a partire dal Vaticano II. A mio avviso, il presente Dizionario non ha dunque un profilo strettamente teologico, nemmeno storico o filosofico, anche se queste tre dimensioni non sono assenti.

Strutturato in cento voci molto equilibrate (i principali concetti sono trattati con una certa ampiezza), il *Dizionario della cultura* è organizzato intorno a sei unità tematiche:

- a) La cultura come fatto umano specifico
- b) La cultura nelle sue produzioni e creazioni
- c) I mutamenti socioculturali
- d) Le forme dell'azione culturale
- e) La cooperazione culturale internazionale
- f) I rapporti tra cultura e religione.

Tale elenco mostra già l'ampiezza di visione del Dizionario, che conclude

ogni voce con una selezione bibliografica. A tale riguardo, vogliamo far notare che si trovano alcuni errori che si trascinano dall'edizione originale; ci sono alcuni autori citati alla fine della voce corrispondente in forma breve, che poi non compaiono nell'elenco bibliografico finale; cf. R. Boudon e F. Bourricaud 1982, B. Charria Angulo 1987, G. Colmenares 1976, A. Lee López 1986, G. Reichel-Dolmatoff 1978, G. Pammier 1993.

Ci si permetta di fare qualche commento ad alcune voci da noi considerate particolarmente significative, dal punto di vista della storia della Chiesa. Ci sono anzitutto due voci sulle quali vale la pena soffermarsi: "Evangelizzazione della cultura" e "Inculturazione". Nella prima, Carrier spiega l'attuale interesse della Chiesa per la cultura, considerata in senso prevalentemente antropologico, cioè come l'insieme dei tratti distintivi, spirituali e materiali, intellettivi e affettivi, che caratterizzano una società o un gruppo sociale. È certo, come fa notare Carrier, che l'evangelizzazione delle culture è un fatto consustanziale allo sviluppo storico della Chiesa, come mostrano il lavoro intellettuale dei Padri, la storia dell'arte, le università, ecc. Ma oggi, con i rapidi mutamenti culturali e la diffusa frattura tra fede e cultura, la pastorale della cultura si impone come compito irrinunciabile e urgente, ma anche molto delicato. Particolarmente ricca è l'epigrafe di questa voce intitolata "conversione delle coscienze e delle culture"; Carrier afferma che "la conversione delle culture deve essere intesa in senso analogico in rapporto alla conversione individuale, ma occorre sottolineare che la coscienza collettiva ha anch'essa un autentico bisogno di purificazione e di metanoia" (pp. 182-183).

Noi aggiungiamo che, per uno storico, è possibile capire la trasformazione dell'ethos collettivo avvenuta con l'irruzione del Vangelo in una data cultura; invece, l'indagine sulla conversione individuale risulta molto più delicata (ma non impossibile da studiare), perché ci muoviamo nell'ambito del mistero dei rapporti delle coscienze personali con Dio. Lo storico dell'inculturazione deve partire, così, delimitando l'ethos di una cultura, per capire poi l'azione degli evangelizzatori: come hanno fatto il discernimento dei valori (positivi e negativi) di quel popolo, per vedere finalmente come hanno impostato il processo evangelizzatore, in dialogo con uomini "tematizzati" da una cultura concreta. Per portare un esempio, nell'epoca moderna brillano le testimonianze dei grandi evangelizzatori dell'America latina e del mondo asiatico (India, Filippine, Giappone, Cina): Toribio di Mogrovejo, Toribio di Motolinia, Pietro Anchieta, Francesco Saverio, Matteo Ricci e tanti altri. Quegli uomini, spinti dallo zelo apostolico, tentarono di costruire delle mediazioni culturali adatte a trasmettere l'unico Vangelo cristiano secondo le categorie culturali autoctone. Un caso, tra molti, sono i diversi catechismi pittografici messicani del XVI secolo, un tentativo di esprimere secondo la scrittura geroglifica precolombiana il messaggio cristiano.

Se torniamo al Dizionario di Carrier, la voce "Inculturazione del Vangelo" risulta complementare a quella della "Evangelizzazione della cultura". L'autore

si sofferma sullo sviluppo dell'attenzione posta dal Magistero sull'inculturazione, espressione che apparve per la prima volta nel 1978 in un documento ufficiale, anche se il concetto sia chiaro già nella *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI. Di particolare rilevanza risulta l'epigrafe "criteri dell'inculturazione", che sottolinea l'indispensabile rispetto alle realtà teologiche e antropologiche che fondano l'inculturazione: il mistero dell'Incarnazione e il discernimento antropologico delle culture da evangelizzare.

Noi pensiamo che ancora una volta il mistero di Cristo è il paradigma di questo problema: l'analogia con l'unità ipostatica delle due nature nella Persona del Verbo può servire a far luce sul processo dell'inculturazione; da una parte, non è accettabile la separazione tra fede e cultura pretendendo una radicale autonomia della cultura rispetto alla fede (errore di tipo "nestoriano", che porta all'agnosticismo anticlericale); ma per un altro verso, non si può neanche postulare un'unione indifferenziata tra fede e cultura (discorso "monofisita") che sbocca in un clericalismo che non rispetta la legittima pluralità delle culture umane.

Molte altre cose si possono dire a proposito di questo *Dizionario della cultura*. Abbiamo appena accennato ai suoi aspetti di antropologia culturale, di sociologia o di politiche e azioni culturali. Ma il lettore potenziale deve sapere che in quest'opera troverà un forte sostegno per farsi un criterio sul dibattito culturale odierno.

Luis Martínez-Ferrer

Juan ESQUERDA BIFET, *El cristianismo y las religiones de los pueblos. Jesucristo, luz de las naciones*, BAC (Col. 2000, 4), Madrid 1997, pp. 131.

L'ormai vicina commemorazione del Terzo Millennio della nascita di Gesù Cristo sta favorendo una proliferazione di letteratura teologica e storica molto ampia. All'interno di questa "produzione giubilare" si trova il presente saggio, opera di Juan Esquerda Bifet, professore ordinario presso la Pontificia Università Urbaniana, direttore del Centro di Animazione Missionaria della suddetta università, e professore visitante presso la Pontificia Università della Santa Croce. L'autore è conosciuto soprattutto nell'ambito della spiritualità sacerdotale, ma anche si è occupato della teologia missionaria in due recenti opere: *Teología de la evangelización* (BAC, Madrid 1995); *Hemos visto su estrella. Teología de la experiencia de Dios en las religiones* (BAC, Madrid 1996). Il saggio che qui commentiamo può considerarsi come una sintesi di questi due contributi di Esquerda, con un taglio eminentemente teologico-pastorale, e con notevole carica spirituale.

I parametri fondamentali di quest'opera si trovano nelle aspettative di una "nuova epoca missionaria" (*Redemptoris missio*, 92) auspicata da Giovanni Paolo II sin dall'inizio del suo pontificato; una nuova tensione evangelizzatrice che ha fatto gridare al Papa: "Popoli tutti, aprite le porte a Cristo! Il suo vangelo nulla toglie alla libertà dell'uomo, al dovuto rispetto delle culture, a quanto c'è di buono in ogni religione" (*Redemptoris missio*, 3). In effetto, Esquerda Bifet contempla l'evento giubilare nella prospettiva dell'inculturazione e del dialogo religioso: "por primera vez en milenios – dice – la sociedad humana comienza a ser en todas partes pluricultural, plurilingüística y plurirreligiosa. Y es ahora precisamente, en el inicio de un tercer milenio, cuando todos esos pueblos, culturas, razas y religiones, se encuentran con el cristianismo, deseando compartir las experiencias de relación con Dios y el sentido de la existencia" (p. 9).

L'autore sviluppa questa tematica in sette brevi capitoli, che parlano dei diversi cammini religiosi dei popoli e delle culture, e del suo incontro con Cristo attraverso l'inculturazione e il dialogo religioso. Non si tratta, però, di una strada di irenismo relativista o di sincretismo fallace, ma di un vero approfondimento nelle proprie radici religiose, che porti all'ascolto di un Dio che, in Cristo, ci sorprende con la piena Rivelazione.

Esquerda mostra come si devono coniugare due verità, riportate nella *Redemptoris missio*, 9: "la reale possibilità della salvezza in Cristo per tutti gli uomini e la necessità della Chiesa in ordine a tale salvezza". Si presenta così tutto il percorso del magistero missionario, dal decreto conciliare *Ad gentes* fino alla *Redemptoris missio*.

Sembra che il libro sia indirizzato sia ai cristiani che ai non credenti in Cristo. Da un'ottica dottrinale, si sintetizzano efficacemente gli ultimi sviluppi magisteriali e teologici tendenti a una crescente stima per tutti i "semi del Verbo" sparsi nelle diverse culture e religioni, che devono portare ad un esplicito annuncio/risposta di Cristo, "compimento dell'anelito di tutte le religioni del mondo" (*Tertio millennio adveniente*, 6).

Come ben si sa, i problemi dell'inculturazione e del dialogo religioso sono veramente tra i più scottanti nella Chiesa oggi. Esquerda Bifet ci offre in quest'opera non un'analisi esauriente di essi, ma un'introduzione, che segna le strade per ulteriori approfondimenti. A livello pedagogico risulta un saggio molto utile, perché riesce a sviluppare i diversi ragionamenti alla luce della Sacra Scrittura (citata con proprietà), e soprattutto del magistero conciliare e postconciliare. Inoltre, subito dopo l'introduzione, si presenta una orientazione bibliografica generale; alla fine di ogni capitolo si trovano elenchi di testi del magistero e bibliografici, ordinati per materie.

Nella conclusione finale il lettore potrà trovare un maturo riassunto dell'opera.

Luis Martínez Ferrer

A. CAGIATI, *Settanta domande sull'ebraismo: un popolo e la sua storia*, Messaggero, Collana «Problemi & proposte», Padova 1997, pp. 272.

Questo libro di Annie Cagiati, nota per la sua grande attività in favore del dialogo ebraico-cristiano nonché come fondatrice de «L'amicizia ebraico-cristiana» di Roma e del Comitato italiano di «Cristiani contro l'antisemitismo», è venuto ad arricchire l'ampia produzione letteraria a favore del dialogo ebraico-cristiano sviluppatasi da quando il Concilio Vaticano II diede vita alla dichiarazione *Nostra Aetate*. La nota bibliografica dei libri citati nel testo (pp. 260-262) comprendente una cinquantina di libri (nonostante l'autrice non abbia voluto fare riferimento a studi specializzati), quasi tutti con data dopo l'80, è un indice di quest'ampia produzione. La presentazione del libro porta la firma di Mons. A. Ablondi, membro del Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani e vicepresidente della CEL.

Come il titolo indica, l'opera cerca di dare risposta ad alcune questioni che la nostra cultura odierna si domanda a proposito dell'ebraismo e della religione ebraica, e ciò in modo tale che l'insieme non lasci di offrire una visione strutturata e globale, come una piccola enciclopedia, sul popolo d'Israele e la sua storia antica e moderna. In questo senso, il volume viene diviso in tre parti, quelle che al parere di molti definiscono la costituzione intima d'Israele: Torah, popolo, terra; corrispondenti rispettivamente a questi tre concetti: la rivelazione di Dio, la risposta d'Israele all'amore di Dio e la terra come luogo santo perché affidato da Dio alla fedeltà del suo popolo. Ognuna di suddette parti comprende un numero diverso di domande e risposte. Alla prima parte — *Torah, Dio si rivela a Israele* — appartengono domande riguardanti l'alleanza di Dio con Israele, la natura della Torah, del Talmud e del Midrash, la missione affidata da Dio a Israele, e su alcuni temi biblici che presentano speciale difficoltà all'uomo di oggi, come il tema biblico del «occhio per occhio», e quelli sulla violenza, sulle maledizioni e sulle imprecazioni, sulle norme alimentari, ecc. Nella seconda parte — *Popolo, Israele risponde all'amore di Dio* —, vengono considerate alcune questioni riguardanti i precetti della Torah e la natura del popolo d'Israele derivate dalla sua elezione come popolo di Dio. Infine, la terza parte, sul tema della *Terra*, le questioni girano sul ruolo della terra nell'elezione d'Israele e sul significato della terra nell'anima ebraica. Alla fine si trova un'appendice, che prende in considerazione alcune questioni complementari (sulle feste bibliche, sul sionismo e lo Stato d'Israele, ecc.) arricchendo la tematica generale. Il tutto si presenta a modo di piccola enciclopedia o strumento di lavoro, il cui numero di domande e risposte supera la novantina. Il numero «settanta» del titolo è infatti simbolico, ed è stato scelto per le sue risonanze bibliche.

La più precisa finalità dell'opera è stata quella di offrire al grande pubblico, soprattutto a coloro che operano nella pastorale cattolica, una corretta infor-

mazione sull'ebraismo e sulle tradizioni ebraiche, affinché questo patrimonio culturale-religioso, così fortemente vincolato al cristianesimo, sia meglio conosciuto e porti a migliori rapporti di amicizia fra ebrei e cristiani. Per questo, l'opera sviluppa le diverse tematiche andando all'essenziale e evidenziando gli aspetti della realtà ebraica meno noti o travisati, tutto ciò arricchito con testi presi da autori ebrei e cristiani, dando così volutamente una maggiore autorevolezza e credibilità all'esposizione. Ci sembra che l'obiettivo sia stato raggiunto.

Se qualche suggerimento possiamo offrire ad un'opera di questo genere direi che un bell'indice analitico e un altro di autori citati avrebbero reso più utile ancora il lavoro intrapreso. Aggiungo anche che un insistente appello ad una maggiore informazione e conoscenza non sempre costituisce il migliore stimolo ad introdursi in temi più o meno ignoti. L'opera, nel suo genere, è quindi a mio avviso un'interessante e valida iniziativa.

Miguel Angel Tábet

SANTIAGO AUSIN (Dir.), *De la ruina a la afirmación. El entorno del Reino de Israel en el siglo VIII a.C.* («Asociación Bíblica Española», 33), Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1997, 262 pp.

In diesem Sammelband versuchen zwölf spanische Alttestamentler den sozialen, religiösen und kulturellen Hintergrund der beiden ältesten Schriftpropheten, Amos und Hosea, aufzuhellen. Die Beiträge wurden anlässlich des letzten Treffens der "Asociación Bíblica Española" an der Universität von Navarra in Pamplona (Spanien) von den Teilnehmern des Seminars für Altes Testament ausführlich diskutiert. Der Band gliedert sich, wenn auch nicht immer sehr eindeutig, in drei Teile: vier Beiträge zur Geschichtsschreibung Israels im 8. Jh.; drei Beiträge zu den Prophetenbüchern von Amos und Hosea; fünf Beiträge zu verschiedenen Einzelaspekten dieser beiden Bücher.

Erstaunlich ist auf den ersten Blick der Titel des Sammelbandes: "Vom Untergang zum Aufstieg". Damit ist der durch die Assyrer hervorgerufene Untergang des Nordreiches Israel im Jahre 721 gemeint, der zu einem erstaunlichen Aufschwung des Südreiches Juda und seiner Hauptstadt Jerusalem führte. Es handelte sich zunächst um einen demographischen Aufschwung, der dann aber auch die Übernahme des reichen kulturellen und religiösen Erbes der "verschwundenen" Stämme des Nordreiches mit sich brachte. Die beiden ältesten Schriftpropheten Amos und Hosea sind gewissermaßen emblematisch für das im Titel des Sammelbandes Gemeinte: sie verkündeten ihre Botschaft zunächst im Nordreich; die schriftliche Form ihrer Prophetenbücher wurde aber vom Südreich aufbewahrt und weitergegeben.

Den ersten Teil des Bandes eröffnet der bekannte Historiker und Archäologe Joaquín González-Echegaray (Santander). Er beschreibt in sehr kompetenter Weise anhand der biblischen und außerbiblischen Quellen, sowie anhand der zahlreichen archäologischen Funde, die militärisch-politische und vor allem die religiöse Situation Israels im 8. Jh. (19-38). Juan Antonio Mayoral (Centro Teológico "San Dámaso", Madrid) liefert zunächst einen knappen Abriss der Geschichte des Prophetentums in Israel; anschließend führt er sechs Grundeigenschaften der Ausübung des Prophetenamtes im 8. Jh. auf, wie sie besonders bei Hosea sichtbar werden (39-52). J. Campos Santiago (Zamora) geht der Frage nach, wie sich die chronistische Historiographie mit den Propheten des 8. Jh. auseinandersetzt und was sich daraus über den eigenen Standpunkt der Autoren schließen läßt (53-75). Julio Treballe Barrera (Universidad Complutense, Madrid) beschreibt den neueren Forschungsstand bzgl. der Entwicklung des biblischen Monotheismus und parallel dazu das immer strikter werdende Bilderverbot, mit ausführlicher Berücksichtigung der einschlägigen archäologischen Funde (77-100; Bibliographie: 94-100).

Zu Beginn des zweiten Teils "Die Prophetenbücher des Nordreiches" zeigt Jesús García Recio (Centro Teológico "San Dámaso", Madrid) in einem gelehrten Aufsatz eine Reihe von Parallelen auf zwischen prophetischen Texten aus Mari (18. Jh. v. Chr.) und denen des Hosea bzw. Amos (103-119). Auf dem Hintergrund der Spannungen, die sich bei einer synchronischen Lektüre des Hoseabuches ergeben, macht Horacio Simian-Yofre (Pontificio Istituto Biblico, Roma) einen neuen Vorschlag zur Redaktionsgeschichte des Hoseabuches und liefert eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse von fünf einschlägigen Monographien aus den Jahren 1971-1991 (121-137). Hinsichtlich der weisheitlichen Elemente bei Amos und Hosea bietet Dolores Aleixandre (Comillas) einen interessanten Überblick über die Forschungsgeschichte der letzten 50 Jahre (139-153).

Der dritte Teil des Bandes mit dem (wenig aussagekräftigen) Titel "Inhalt von Amos und Hosea" beginnt mit einem Beitrag von Andrés Ibáñez Arana (Vitoria). Der Autor untersucht den kulturellen und religiösen Einfluß des soeben untergegangenen Nordreiches auf das Südreich Juda: Welche Literatur wurde rezipiert und welchen Einfluß übte sie in Juda aus? (157-173). Santiago Ausín (Universidad de Navarra, Pamplona) liefert zunächst einen knappen Forschungsbericht zum Dekalog; darauf folgt eine ausführliche Untersuchung zu Hos 4,1-3. Der Autor kommt zu dem Ergebnis, daß sich bereits in sicher authentischen Hoseatexten, damit also lange vor der sog. deuteronomistischen Schule, ein enger theologischer Zusammenhang zwischen Gottesbund und Gottesgeboten feststellen läßt (175-191). Mercedes Navarro Puerto (Madrid) bietet den Lesern und Leserinnen in ihrem Aufsatz zur weiblichen Symbolik bei Amos und Hosea (193-218) ein interessantes, wenn auch nicht immer

überzeugendes Exerzitium feministischer Bibelexegese. Mehrfach beteuert die Autorin, eine anachronistische Auslegung der Texte vermeiden zu wollen. Trotz dieser guten Absichtserklärungen hat der Rezensent den Eindruck, daß der hier geübte feministische Zugang zum Text bereits die Vorgaben enthält, die nachher als angebliche Folgerungen herauskommen (so z.B. zu Am 1,13; 4,1-3; 5,1-3). Der Beitrag von Francisco Varo (Universidad de Navarra, Pamplona) (219-234) geht von der Beobachtung aus, daß sich bei Hosea auffallend häufig Hinweise auf Essen und Trinken finden. Eine nähere Untersuchung dieser Stellen ermöglicht interessante Einblicke in den soziokulturellen Hintergrund des Buches, sowie aufschlußreiche Konsequenzen zu Fragen der Abfassungszeit und der theologischen Entwicklung. So waren seines Erachtens zumindest einige Grundgedanken der sog. deuteronomistischen Schule bereits im 8. Jh. vorhanden. Der sehr reichhaltige Beitrag von Pedro Jaramillo Rivas (Ciudad Real) zur Bildsprache bei Amos und Hosea (235-255), offensichtlich weitgehend ein Auszug aus seiner 1992 erschienenen Monographie "La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas", läßt bei Amos vor allem die Bilder bzgl. Unterdrückung, Sünde und Strafgericht zur Sprache kommen; bei Hosea werden ausführlich die beiden großen Bildkreise des Verhältnisses von Mann und Frau (Ehe, Untreue, Scheidung) sowie die Vater- bzw. Kindschaft besprochen.

Die Beiträge sind, wie bei einem Sammelband nicht anders zu erwarten, von unterschiedlicher Qualität. Vorteilhaft wirkt sich die Tatsache aus, daß jeder Autor ein offensichtlich von ihm selbst gewähltes Thema von seinem eigenen Standpunkt aus und mit der ihm eigenen Methode behandelt. Leider bietet der Band weder Namen-, Sach- noch Stellenregister. Der Qualität abträglich sind auch eine Reihe von störenden Druckfehlern, die weder die einzelnen Autoren noch der Herausgeber verbessert haben. Uneinheitlich sind die Angaben zu den Autoren zu Beginn eines jeden Beitrags: mal wird der Vorname ausgeschrieben, mal abgekürzt; mal wird die Institution angegeben, an der er arbeitet, mal nur die Stadt. Trotz dieser Einschränkungen ein sehr lesenswerter Band.

*Klaus Limburg*

J.D.G. DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, The New International Greek Testament Commentary, Eerdmans-Paternoster, Grand Rapids-Carlsisle 1996, pp. xvii + 388.

Questo commento del Prof. James D.G. Dunn, docente alla "Divinity School" dell'Università di Durham, appare come l'ottavo volume del "New International Greek Testament Commentary" inniziato nel 1978 dal Prof. I. Howard Marshall con il suo commentario al Vangelo secondo Luca. Al primo

editore della collana, W. Ward Gasque, è subentrato il Prof. Donald A. Hagner, conosciuto fra l'altro per il suo commento in due volumi al vangelo secondo Matteo del "Word Biblical Commentary". Gli editori hanno sentito il bisogno di venire incontro agli studenti che, senza essere degli specialisti, sono interessati ad approfondire il testo greco del Nuovo Testamento. Il testo base è il "Greek New Testament" della UBS che come si sa è abbastanza vicino al "Novum Testamentum Graece" di Nestle-Aland. Gli editori sottolineano inoltre l'importanza di un'esegesi innanzitutto teologica che, tenendo conto del contesto, badi anche ai particolari storici e linguistici. Anche se il testo si segue versetto a versetto, ci sono delle presentazioni tematiche nelle diverse sezioni delle lettere.

Il Prof. Dunn è conosciuto fra l'altro per i suoi commenti alle lettere ai Romani ("Word") e ai Galati ("Black"), per il suo libro "Jesus and the Spirit" e ultimamente per la "Theology of Paul the Apostle", il che gli permette di accedere a queste due lettere con conoscenza e autorità. È stata senza dubbio una buona scelta quella di unire le lettere ai Colossesi e a Filemone, viste le somiglianze all'inizio e alla fine degli scritti, i personaggi coinvolti e in una certa misura i temi trattati. Nell'introduzione a Filemone si offrono degli spunti per individuare i rapporti che ci sarebbero fra le due lettere (p. 308).

Nella sezione introduttiva alla Lettera ai Colossesi la questione dell'autenticità occupa un posto preminente, alla fine delle altre riflessioni dell'autore sul significato della lettera, sulla città di Colosse e sui suoi problemi, e specialmente sulle dottrine che bollivano all'interno della comunità, che Dunn chiama in modo generico "filosofia di Colosse", generatasi probabilmente a partire da sincretismi gnosticizzanti o giudaici. Citando Lohse e Bornkamm l'autore studia i termini che indicherebbero una base gnostica della lettera (σοφία, επίγνωσις, σύνησις, μυστήριον), ma fa vedere con chiarezza la mancanza di un'eresia che deformi la fede nel Cristo, e soprattutto del dualismo ontologico proprio dello gnosticismo (p. 28).

L'Autore parte dal fatto che la teologia di Colossesi si può chiamare paolina in senso proprio ("in a quite proper sense": p. 19). Ma nello stesso tempo afferma che la lettera è stata probabilmente scritta da un'altra mano, diversa da quella paolina, come si potrebbe individuare dallo stile, dalle espressioni usate, dalle figure retoriche, e logicamente dai temi trattati, un po' diversi dal contenuto delle lettere indiscusse. La cristologia è più progredita di quella delle grandi lettere paoline, come accade anche con l'ecclesiologia (p. 35). Ma d'altra parte non si spiega la parte finale di Colossesi senza la presenza fisica dell'Apostolo; difatti in 4,7-17 c'è una serie di riferimenti alla chiesa di Colosse e ai suoi personaggi come comunità concreta che riflette un "quadro paolino" (Gnilka). I saluti finali sono simili a quelli di 2 *Tim* 4,9-21 e di *Tt* 3,12s. È di grande importanza inoltre — afferma Dunn — il parallelo con Filemone: gli stessi autori (Paolo e Timoteo) e quasi lo stesso elenco di saluti mostrano o qualche progetto deliberato o delle origini storiche comuni (pp. 37f).

Rispetto al luogo e alla data si tiene innanzitutto conto del grande terremoto che devastò la valle del Lico negli anni 60-61 d.C. e che distrusse, oltre a Colosse, Laodicea e Gerapoli. Purtroppo, non essendo stata scavata, non si può sapere se la città fu rasa al suolo, se rimase così oppure se fu ricostruita dopo. Anche se i dati sono confusi, l'ipotesi più credibile sul luogo di composizione sarebbe quella di Roma, che spiegherebbe meglio un'affermazione fatta spesso dall'Autore: il carattere di "ponte" della Lettera ai Colossesi fra i due blocchi che i moderni fanno delle lettere paoline. La città di Efeso invece avrebbe facilitato la comunicazione fra i due luoghi, ma, nel caso di Filemone, non farebbe chiarezza riguardo alla fuga e al ritorno di Onesimo (pp. 39f). La conclusione dell'Autore riguardo all'autenticità sarebbe quella di datare lo scritto nello stesso periodo della lettera a Filemone, da una mano non paolina ma seguita da vicino da Paolo, che manifesta inoltre un'identificazione di pensiero teologico con l'Apostolo. Dunn propone Timoteo come redattore della lettera, e nel commento lo cita frequentemente. Così può affermare alla fine che la lettera si deve chiamare paolina nel pieno senso della parola (p. 38), e che è stata l'ultima lettera scritta con l'approvazione esplicita di Paolo (p. 41). Il carattere di "ponte" della lettera trapelerebbe dal cambiamento nello stile e nella teologia, nel fatto che Paolo permette che un altro interpreti i suoi pensieri, e forse dalla redazione finale.

Anche se il commento è versetto a versetto, si sottolinea l'importanza di *Col* 2,8-23. Quel brano viene chiamato dall'Autore il "cuore teologico e polemico della lettera", a cavallo fra i ringraziamenti e l'inno cristologico dell'inizio e la parte parenetica finale. La sezione viene divisa dall'Autore in "concordanza con Cristo" (9-15) e "ammonizione polemica" (16-23); Dunn fa vedere che i due temi si trovano in 2,8, formando un chiasmo nell'intero brano. È da menzionare l'analisi fatta del termine "filosofia" — parola chiave della prima parte del brano e di tutta la lettera — che racchiude una sorta di pensiero giudaico intriso di pratiche riguardanti i corpi celesti, secondo una tradizione umana che non corrisponde a quella secondo cui è stata fondata la chiesa di Colosse (pp. 146-151).

Intorno all'inno cristologico di 1,15-20 si è d'accordo nel vedere il carattere prepaolino del brano, almeno parziale. Ci sono dei momenti in cui si rompe il ritmo e la metrica. Comunque, dice l'Autore, sia che si tratti di un materiale precristiano o cristiano, sia che sia stato composto da Paolo o da Timoteo, il linguaggio è tipico del giudaismo ellenistico, in riferimento alla sapienza divina. Si tratta di un inno in cui si uniscono l'attività creatrice e quella redentrice di Dio che fanno perno sulla persona di Cristo (p. 86). Sebbene all'inizio del commento si dica che la serie si propone di fornire una bibliografia adeguata, anche se non esauriente, in questo caso mi sarei aspettato qualche riferimento a qualche lavoro di lingua spagnola, e specialmente a degli studi retorico-teologici del Prof. C. Basevi intorno a questo inno.

Parlando infine della lettera a Filemone (pp. 299-349), Dunn la presenta come l'unica lettera personale di Paolo in quanto al contenuto e alla genuinità. A questo proposito apporta delle ragioni a favore dell'autenticità della lettera, una delle meno discusse del "Corpus Paulinum". Una certa difficoltà suscita la questione di Onesimo, e il luogo dove avrebbe trovato Paolo (che sarebbe anche quello della composizione della lettera); come si era detto prima, l'Autore pensa che Roma sia il luogo più probabile. Efeso sarebbe un'altra possibilità, se Colosesi fosse post-paolina.

Siamo davanti ad un buon commento, chiaro e didattico, con degli spunti teologici arricchenti, utili anche per un cattolico (Dunn è stato professore visitante all'Università Gregoriana). Ci auguriamo che i rimanenti commentari della serie vengano presto alla luce.

Bernardo Estrada

SARANYANA, JOSEP-IGNASI, *La discusión medieval sobre la condición femenina. (Siglos VIII al XIII)*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997, pp.156.

En este trabajo se lleva a cabo una interesantísima y detallada investigación acerca de la concepción que de la mujer tenían los autores medievales. Pero, para llevar a cabo ese estudio, hacen falta una serie de coordenadas, que el autor proporciona al lector en la introducción y el primer capítulo. En primer lugar, habrá que tener en cuenta que la mayor parte de la discusión medieval se ha centrado en la exégesis de unos pasajes bíblicos concretos: *Gen* 2, 21-22 (creación de la mujer del costado de Adán); *1 Cor* 11,3-9 (sobre la capitalidad del varón y el uso del velo por parte de las mujeres); *1 Cor* 14,34-35 (sobre el silencio de las mujeres en las iglesias); *Col* 3,18 (sobre el sometimiento de las mujeres a los maridos); *1 Tim* 2,9-15 (sobre la sumisión de las mujeres); *Gen* 1,26-27 (la creación de hombre y mujer a imagen de Dios); *Gal* 3,28 (la igual dignidad de todos ante Dios).

La exégesis liberal había separado estos textos atribuyéndolos a autores distintos según aparecían como favorables o desfavorables a la mujer. En concreto, el texto de la epístola a los Gálatas se atribuyó a San Pablo, mientras que los otros pertenecían al *paulinismo* (otros exégetas hicieron la atribución inversa). Los textos del Génesis pertenecerían también a dos tradiciones diversas. Teniendo en cuenta la cronología de los textos paulinos mencionados, la exégesis actual ha abierto una vía de solución diversa: la contextualización histórica.

Sin embargo, los autores medievales supusieron siempre que Moisés había escrito el Génesis y que San Pablo era el único autor de las epístolas a él atribuidas; en otras palabras: desconocían los métodos tanto de la exégesis

crítico-liberal como de la contemporánea. Este hecho añade un nuevo interés a la investigación: además de preguntarse en concreto por la condición femenina en la filosofía y teología de la Edad Media, Saranyana nos muestra los diversos recursos utilizados para interpretar los pasajes más polémicos.

Antes de pasar, por tanto, al *rastreo* histórico, el autor añade una última premisa para su trabajo. La encontramos en el último epígrafe del capítulo I y consiste en una serie de observaciones metodológicas y epistemológicas acerca de la disciplina conocida actualmente como Historia de la mujer, que Saranyana contrapone a la Historia del género. Es un aspecto más de la variedad de temas que entran en contacto en esta investigación histórica en la que se ha *embarcado*, investigación que alcanzará a un número importante de fuentes —tal como lo muestra la completa bibliografía con la que se concluye el trabajo—, incluidos manuscritos inéditos.

Hasta el capítulo V el lector recorrerá las principales escuelas (aunque no sólo éstas, porque también se indagan algunos autores menores), encontrando respuesta a los interrogantes planteados anteriormente. Además, va descubriendo diversos planteamientos relacionados con la cuestión principal, como pueden ser la distinción *homo-vir*, según se hable de la especie humana o del varón; la atribución casi generalizada (la excepción la hace, precisamente una mujer: Santa Hildegarda de Bingen) de la imagen divina sólo al alma humana; la consideración de la mujer como *ayuda* sólo cara a la procreación, o bien la aceptación de una potestad de régimen, desde el origen, del varón sobre la mujer.

Así pues, se llega a una serie de conclusiones, que Saranyana va enumerando al final de cada capítulo y que sintetiza en el epílogo. En primer lugar se descubre que durante el periodo merovingio y carolingio sólo un autor —Haymo de Auxerre— se distancia de las interpretaciones más o menos literales de los textos. Precisamente, este autor sigue un procedimiento que va a ser adoptado por la escuela de Laón (s. XI-XII) y, de modo casi generalizado, por los autores del siglo XII intentando suavizar los pasajes aparentemente desfavorables a la mujer. Este método consiste en interpretar alegóricamente los pasajes introduciendo la distinción entre *ratio superior* (simbolizada por *vir*) y *ratio inferior* (simbolizada por *mulier*). Estos elementos provienen de una tradición filosófica muy antigua que arranca de Filón de Alejandría, pasa por Orígenes y llega a San Agustín. Se desconoce por qué se habían casi olvidado hasta su aplicación generalizada en el siglo XII (de hecho, el autor propone un estudio posterior sobre este tema).

La aplicación de dicho binario consigue conciliar los pasajes paulinos más polémicos (sobre la capitalidad del varón, el uso del velo y la sumisión y el silencio en las mujeres) con la afirmación de la igual dignidad de hombre y mujer que se encuentra en *Gen* 1, 26-27 y en *Gal* 3, 28. Sin embargo, tiene un doble inconveniente: el par *ratio inferior-mulier* surge a su vez de una más o menos inconsciente consideración de la mujer en términos de inferioridad;

además, esta interpretación alegórica caerá en el siglo siguiente por falta de apoyo en la especulación racional.

Efectivamente, en el siglo XIII, se vuelve a la interpretación literal de los textos, con una tendencia a valorar a la mujer en términos de inferioridad: en la constitución biológica y, para algunos autores, también moral (menor capacidad para la virtud) y también en la capacidad intelectual. Esto, a la vez, se hace compatible con una igualdad específica, que se funda en que el hombre y la mujer, en su alma, son imagen de Dios, especialmente en la criatura regenerada por la gracia y, de modo eminente, en la vida futura, después de la resurrección. ¿Qué ha ocurrido para que se dé un cambio tan radical?

La tesis principal de Saranyana es que la filosofía greco-árabe ha entrado con gran fuerza en Occidente a finales del siglo XII. Ésta contiene toda una serie de elementos de cosmología, biología y medicina que van a ser directamente aceptados por los pensadores latinos. En concreto, la imagen de la mujer que se desprende de las obras aristotélicas (especialmente *De animalibus*, que va a ser ampliamente difundida por el comentario hecho por San Alberto Magno) es muy despectiva. Aquí puede estar el origen de la valoración negativa de la mujer, casi generalizada en los autores de este siglo (San Buenaventura se despega de esta corriente por seguir aplicando la interpretación alegórica ya mencionada).

Hay que añadir que el autor ha tenido el acierto de incluir en cada capítulo a destacados personajes femeninos que se dedicaron al trabajo intelectual en su tiempo y cuyas obras tuvieron gran difusión. Mujeres como Hroswita, Santa Hildegarda de Bingen (cuyos audaces planteamientos teológicos la llevan mucho más adelante de su tiempo, y que destacó también por sus conocimientos médicos) o Santa Mectildis de Magdeburgo nos demuestran que todo este aparato teórico seguía un curso paralelo a la vida real, en la cual era posible que las mujeres (pocas, al igual que eran pocos los hombres con esas posibilidades) pudieran recibir una esmerada formación cultural, filosófica y teológica, pudieran escribir y publicar sus obras sin dificultad, gobernar monasterios dúplices (con una comunidad de hombres y otra de mujeres) y recibir a personas de toda condición que acudían a ellas para aconsejarse en asuntos muy variados.

*Remei Agulles Simó*

SARANYANA, JOSEP-IGNASI (ed.), *Cien años de pontificado romano. De León XIII a Juan Pablo II*, ed. EUNSA, Pamplona 1997, 264 pp.

Si tratta di una presentazione dei pontificati che si sono succeduti nel ventesimo secolo, curata dal Direttore dell'Istituto di Storia della Chiesa dell'Università di Navarra e nella quale collaborano nove studiosi di Storia della Chiesa

contemporanea: Teodoro López (Leone XIII), Emmanuel Cabello (Pio X), Federico Requena (Benedetto XV), José Escudero (Pio XI), José Orlandis (Pio XII), Primitivo Tineo (Giovanni XXIII), José Luis González Novalín (Paolo VI), Enrique de la Lama (Giovanni Paolo I e Giovanni Paolo II) e Carlos Soler (presenza del pontificato nell'ambito internazionale). Il nucleo di questi lavori era già stato pubblicato come una sezione monografica nella rivista «Anuario de Historia de la Iglesia», 6 (1997), pp. 23-227; ma viene ripresentato adesso, rivisto e migliorato, soprattutto negli aspetti bibliografici.

Accingendoci a percorrere gli anni conclusivi di questo secolo, la storia complessiva del papato degli ultimi cent'anni acquista un interesse particolare. Questo interesse diventa ancora più grande perchè, anche se evidentemente la Storia della Chiesa non può essere ridotta alla storia del papato, i Papi che sono vissuti in questo secolo hanno avuto un tale prestigio che lo studio delle loro storie riempie buona parte della Storia della Chiesa e anche del mondo in questo secolo.

Trattandosi di un'opera collettiva, troviamo tutti i pregi tipici di questo tipo di lavori: soprattutto la complementarietà delle diverse angolature. Ma troviamo anche il problema dell'eterogeneità.

Così, per esempio, la figura di Leone XIII si fa girare forse troppo attorno alla *Rerum Novarum*; lo stile col quale si presentano Pio X e Benedetto XV risulta molto chiaro e ordinato, mentre la storia degli ultimi tre Papi — senza tradire la chiarezza e l'ordine dell'esposizione — viene descritta in un modo più analitico e letterario; sorprende piacevolmente la ricchezza dell'apparato critico offerto nelle biografie di Pio XI e Giovanni XXIII — nella nostra opinione forse i due lavori più compiuti nel totale dell'opera —, mentre invece sarebbe stato auspicabile uno sviluppo più esteso dello studio su Pio XII.

Gli studi sui papi si completa con un capitolo finale dedicato ai rapporti tra la Santa Sede e la Comunità Internazionale in questo secolo, che riesce ad offrire una visione complementare molto utile per la comprensione delle pagine precedenti.

Il tutto costituisce un'interessante opera di Storia della Chiesa, sia come prima lettura sia come opera di consultazione immediata.

*Juan Carlos Domínguez*

MICHAEL SCHOOYANS, *Bioetica & Popolazione*, Ares, Milano 1995.

La sociedad y la cultura de la comunicación condicionan un modo peculiar de transmitir verdades, realidades y datos al gran público. Tanto el divulgador como el experto en cualquier materia saben que no pocas veces va a ser la discusión en un debate el foro de puesta a prueba de sus opiniones, y casi la úni-

ca sede desde la cual su voz llegue a amplios sectores de personas con diversa cultura y formación. En tal situación el "éxito" de una respuesta depende de dos factores: claridad y brevedad.

El libro que tenemos entre manos ha sabido reflejar esta sensibilidad. El P. Schooyans es conocido por su trabajo en Filosofía Política y Moral Social en la Universidad de Lovaina, y por su actividad escritora cuajada en diversas obras acerca de la Iglesia en América Latina, la teología de la liberación, el aborto, y aspectos particulares sobre la Doctrina Social de la Iglesia, por citar algunos ejemplos. Ahora nos ofrece esta obra, que ha sido traducida también al castellano, más que oportuna no sólo por el tema sino, quizás sobre todo, por el tratamiento del mismo.

*Bioetica & Popolazione* es un prontuario de respuestas y de datos que parece pensado a propósito para la preparación de debates. En el libro se contestan un centenar y medio de preguntas en torno, predominantemente, al tema del aborto y la eutanasia. Las preguntas, todas de actualidad y formuladas con estilo periodístico, van directamente al centro de los problemas éticos que surgen en relación con el inicio y el fin de la vida humana. A lo largo de los 16 capítulos que componen el libro, P. Schooyans afronta los aspectos médicos, legales, psicológicos, políticos, demográficos, etc. más ampliamente debatidos sobre las fases inicial y terminal del desarrollo del hombre.

Fiel al propósito de hacer un manual práctico, el autor emplea una terminología sencilla y un estilo ameno. Todos los capítulos están muy bien documentados, con datos precisos y completos tomados de fuentes autorizadas, que el lector va encontrando oportunamente citadas.

Conviene señalar también que el libro no sólo proporciona respuestas incisivas, breves y precisas, sino también planteamientos y enfoques prácticos útiles para hacer frente a los *slogans* tan difundidos sobre todos estos temas. En este sentido puede decirse que es un libro que ayuda a pensar. Si bien el estilo literario empleado no es polémico, el P. Schooyans ha presentado los sucesivos problemas en tal modo que hace tomar postura al lector.

Son muy de agradecer las abundantes referencias cruzadas que existen entre las diversas secciones del libro, ya que permiten completar la información o enfocar bajo ángulos diversos un mismo problema. El autor ha hecho uso por extenso y con referencias muy oportunas a la Encíclica *Evangelium vitae*, principalmente cuando ha debido tratar puntos en los que el Magisterio más reciente se ha pronunciado.

La edición que comentamos ofrece, además, un índice de los nombres propios que aparecen en la obra, un extenso índice temático y la lista de las 146 preguntas a las que se encontrará respuesta en este libro.

Juan Carlos García de Vicente

Raúl WILLIAMS, *Divorcio e Iglesia. El cuestionamiento de la indisolubilidad*, Ediciones Fundación de Ciencias Humanas, Santiago de Chile 1997, 281 pp.

El debate en las últimas décadas acerca de la introducción de leyes de divorcio en países de arraigada tradición católica que seguían reconociendo civilmente la indisolubilidad del matrimonio (Italia, España, Argentina, etc.) ha estado frecuentemente acompañado de un fenómeno paradójico: la existencia de algunas voces que, presentándose como católicas, han apoyado esas leyes, o al menos han adoptado actitudes de pasiva resignación, como si se tratara de algo inevitable. El libro del sacerdote chileno Raúl Williams, licenciado en Derecho, Doctor en Teología, autor de varias obras sobre temas éticos y religiosos de actualidad, sale justamente al paso del mencionado fenómeno, en el contexto de su país, donde se tramita actualmente una legislación divorcista en el Parlamento. Visto desde otras realidades sociales, en las que por desgracia los temas éticos y jurídicos de interés público pertenecen a una fase mucho más avanzada de «liberalización» (eutanasia, uniones homosexuales, etc.), el objeto de esta obra puede parecer como una cuestión superada, pues el reconocimiento social de la indisolubilidad del matrimonio, enseñada por la Iglesia, parecería una causa irremediabilmente perdida en el mundo de hoy.

Justamente alegra ver que Williams no participa en absoluto de esta actitud derrotista. Por ese motivo, su empeño se centra en hacer ver que carecen de fundamento los argumentos, de muy variada naturaleza, con los que se pretende arrastrar a los católicos a ponerse de la parte del divorcio sobre la pretendida base de la misma realidad y doctrina de la Iglesia sobre la materia.

En los nueve capítulos que estructuran el trabajo, el lector hallará, expuestos con mucha claridad y en un estilo a la vez pulcro y asequible, los términos de los diversos problemas que se plantean en torno a la actitud de la Iglesia respecto al divorcio. El primero se dedica a la Sagrada Escritura, el segundo a la patrística, los tres siguientes a la historia sucesiva tanto de los textos magisteriales como canónicos (con un capítulo especial dedicado al Concilio de Trento), el sexto al privilegio de la fe, y el séptimo a las iglesias ortodoxas. En el octavo se ofrece también un análisis del matrimonio y de sus propiedades esenciales desde la perspectiva natural, tan esencial en la misma enseñanza cristiana. En fin, el libro se cierra con un capítulo misceláneo, en el que se abordan las más diversas razones que en el contexto chileno han sido esgrimidas para justificar cuando menos una tolerancia católica del divorcio. Precisamente este argumento de la tolerancia del mal menor, muy bien estudiado por el autor (cfr. pp. 230-246), es tal vez el que mejor resume ese espíritu con el que tantas veces se enfoca este problema por parte de quienes, dentro de la misma Iglesia, defienden posiciones «abiertas» y «en sintonía con el actual pluralismo de nuestro tiempo».

Es sabido que en Chile la Conferencia Episcopal ha reiteradamente desautorizado en forma oficial tales posturas, recientemente con un extenso y detallado documento del 15 de agosto de 1998 sobre el actual proyecto en estudio en el Senado. Pero es muy de agradecer que se ofrezcan instrumentos como este libro que, sobre sólidas bases de actualizada información científica y sin rehuir ninguno de los indudables problemas que ofrece la interpretación de los datos, rebatan punto por punto el conjunto de falacias en las que se ampara la «defensa católica» del divorcio. «En estos dos mil años de historia de la Iglesia hay un conjunto armónico de enseñanza — tanto de los Padres, los concilios del primer milenio, la teología medieval, el Concilio de Trento, el Concilio Vaticano II, el Código de Derecho Canónico, el Catecismo de la Iglesia Católica, la exhortación apostólica *Familiaris consortio*, la encíclica *Veritatis splendor...* — que claman al unísono por la verdad del vínculo conyugal indisoluble» (p. 257). Con estas palabras conclusivas del texto, se expresa ese convencimiento situado en el plano sobrenatural, que ha de llevar a los católicos a empeñarse con firmeza y coherencia para que, sobre la base de las razones naturales que avalan la indisolubilidad — puestas de relieve por la misma Iglesia —, se consiga en cada tiempo y lugar el máximo reconocimiento civil que pueda lograrse de esa propiedad esencial del matrimonio. El libro de Raúl Williams es una valiosa aportación en este sentido, y puede servir también fuera del ámbito chileno, para reanimar el interés de los católicos por estar activamente presentes en el ámbito de las grandes cuestiones ético-jurídicas de relevancia pública.

Carlos J. Errázuriz M.

P. ASTORQUIZA FABRY, *Moral para empresarios*, ed. Gestión, Santiago de Chile 1997, pp. 303.

Se trata de una obra ágilmente redactada que da respuestas claras y sencillas, prácticas, a muchos de los problemas que el mundo económico actual plantea a la moral. Por ello, si bien el libro se dirige fundamentalmente hacia el empresario cristiano; resulta también interesante para todos aquellos que busquen una útil guía de conducta ante un mundo empresarial en constante cambio y cada vez más competitivo.

Los nueve capítulos que tiene la obra pueden dividirse en tres grandes argumentos. El primero, sobre el que principalmente girará este comentario, abarca los tres primeros capítulos. Ahí se desarrollan, brevemente, algunos puntos fundamentales de la moral cristiana (ley, moral social, libertad, bien común, gracia, virtudes, santidad, etc.). Constituye esta exposición el fundamento y sostén para los consejos y resoluciones prácticas que aparecerán en los capítulos siguientes: sin unos mínimos conocimientos, sin un por qué y

una finalidad, todo lo que posteriormente se dijese sobre un comportamiento empresarial cristiano, quedaría vacío de motivación o falta de base. El segundo gran argumento sale al paso de diversas problemáticas dentro del mundo laboral. Y el tercero, desarrollado en los últimos cuatro capítulos, trata y resuelve temas como: el soborno, la extorsión, la corrupción pública, la especulación, los impuestos, la información confidencial, etc.

El autor ilustra y enriquece los distintos razonamientos y argumentaciones que van apareciendo a lo largo de la obra con una buena y significativa selección de textos. En este sentido, los documentos más utilizados son el *Catecismo de la Iglesia Católica*, la Const. Apost. *Gaudium et Spes* y las diversas encíclicas y documentos sociales.

Adentrándonos ya en el enfoque y modo de exponer la moral cristiana, el autor tiene presente que “por diversas circunstancias culturales, durante siglos se asoció la actividad empresarial con *el mundo*, entendido como un obstáculo a la perfección cristiana. Afortunadamente, vivimos en una época de profundización teológica, que no sólo valora positivamente el trabajo empresarial, sino que lo concibe como un excelente camino de santidad” (p. 65). Por ello, toda su exposición parte del “valor cristiano de la realidad material” (p. 21) -que traduce en un sí cristiano al desarrollo- en donde el trabajo se convierte en el “eje de la espiritualidad secular” (p. 21); y, en donde, la persona es vista en su totalidad, como alguien que ha sido llamado a la santidad. Por tanto, dirá más adelante, al referirse al binomio trabajo y espiritualidad: “para cada persona la vocación profesional es parte integrante de su vocación divina” (p. 89).

De esta visión del mundo no puede sino derivarse una moral profundamente positiva, centrada en las virtudes (de hecho, tratará del ejercicio de la prudencia, sinceridad, confianza, claridad, tolerancia, etc. en el ámbito específico del trabajo profesional). Ahí, subraya el autor, “lo principal no son los mandamientos, sino la identificación personal que obra en nosotros la gracia” (p. 34); la conducta no se reduce a evitar mal, sino a extender el bien; y, lo que cuenta, “no es prioritariamente el esfuerzo del hombre por acercarse a Dios, sino el esfuerzo de Dios por ganarse al hombre” (p. 58).

Por tanto, dentro de este contexto: “No es malo ser rico. Ni es bueno ser pobre” (p. 37). “Cuando el dinero va invadiendo horarios familiares, cuando pasa a ser el tema de casi todas las conversaciones, cuando sobresalta permanentemente, es que algo va mal. Y cuando el consumo se transforma en un hábito condicionante obsesivo, en la adición a la sensación de poder inherente al gasto, o al mero placer de adquirir lo superfluo que dicta el capricho o la moda... entonces hemos de darnos cuenta de que nos estamos autocerrando las puertas que permiten penetrar ya en la tierra en la libertad del Reino de los Cielos. Porque este Reino se basa mayoritariamente en lo que se recibe y se da gratuitamente: la belleza, el aprecio, la gracia. Es el reino de las almas agradecidas a Dios por lo

sencillo y cotidiano, por el sólo hecho de estar vivo, de haber sido bautizado, de ver y de oír, de ser querido. Un Reino que invita a crear mucha riqueza sin crearse personalmente dependencias extrínsecas extremas, manteniendo un señorío expresado por el antiguo adagio: *Aquél tiene más que necesita menos*” (p. 38).

Una vez expuestas algunas nociones básicas de moral, el autor sale al paso de las que califica, “insuficiencias de la ética en boga”. Critica así el utilitarismo y el kantismo, y señala los límites de aquella actitud, muy extendida hoy en día, que reconduce a la ley (sea civil o la ley del propio mercado) el comportamiento ético. Sobre esta tercera corriente puntualiza lo siguiente. Si bien “la ley es un elemento fundamental de conducta económica, como lo es el libre mercado” (p. 78) y en este sentido, “se podría aducir, como primer principio general ético, mantenerse dentro de la legalidad vigente” (p. 114), la ley “requiere de unas pautas superiores y estables, que llamaríamos moralidad” (p. 78). Es decir, en el fondo, “en lenguaje moral tradicional, el enfoque aquí planteado como una novedad corresponde a la necesidad de integrar y supeditar la actividad económica dentro del Bien Común” (p. 79). Esta idea la completará posteriormente al decir: “el fin del Economía no es el máximo de producción, ni el máximo de ganancia, ni el máximo de bienestar. Tradicionalmente se han utilizado las palabras Bien Común para incluir de algún modo esa mejora global y conjunta de las estructuras y de las personas que las utilizan” (p. 151).

Dentro del segundo gran apartado, relativo al campo específico del trabajo y de las relaciones laborales, ya hemos hecho referencia a algunos argumentos (al hablar de la moral de virtudes, de la vocación profesional como parte de la vocación divina, etc.); por tanto, simplemente enumeramos ahora otros temas ahí tratados: la propiedad, la igualdad contractual, el papel específico del empresario, la discriminaciones, los sindicatos y el trabajo de la mujer (al que el autor presta especial atención).

Por último, dentro del tercer apartado, después de detenerse a comentar la compleja problemática que supone el tema fiscal y los paraísos fiscales (no sin dejar de referirse primero al fundamento del papel del Estado en la sociedad), el autor trata los “ingresos cuestionables”. “Agrupamos aquí bajo el título común de “ingresos cuestionables” ciertas operaciones con diverso grado de ilegitimidad. Así aparecen el soborno y la extorsión, la corrupción pública, la especulación y la compensación oculta. Algunas de estas operaciones son descaradamente injustas, pero otras admiten matices. No es lo mismo ser extorsionado que sobornar, ni es lo mismo especular con la carestía de un producto de supervivencia que especular en Bolsa. La compensación oculta puede a veces ser válida, mientras que la corrupción pública es nefasta” (p. 185).

Acto seguido, dedica otro capítulo al conflictivo y difícil argumento de la “información, verdad y negocios”. “Toda la vida en sociedad se fundamenta en unos pocos pilares, y uno de ellos es la verdad. La vida económica se

fundamenta en el trabajo y en la veracidad, que permite los intercambios. A mayor capacidad laboral y veracidad, más desarrollo” (p. 211). En esas páginas se enfrenta a problemas como: los límites en el deber de información, el modo de presentar la información contable, la publicidad y la creación de necesidades, la información confidencial, el uso de los bancos de datos, etc.

En el último capítulo se refiere, entre otros argumentos, a la deuda externa, al concepto de Estado de Bienestar, a la restitución y al beneficio. El tema del beneficio es presentado a través de un buen resumen económico que recoge, bajo la opinión de diversos economistas, la evolución del concepto a lo largo de la historia (desde la doctrina de Marshall hasta Schumpeter y Knight pasando, entre otros, por Say o Mises: cfr. pp. 272-275). Ahí se pone de manifiesto, claramente, como “en materias contingentes, y por tanto en materias económicas, nadie tiene nunca la última palabra. Detrás de las actuales formulaciones sobre la rentabilidad, beneficios, empresarios y otros conceptos similares, hay un condicionamiento histórico cultural. No son conceptos absolutos, sino un esfuerzo por acercarse a una realidad cambiante y compleja, que no se deja atrapar del todo” (p. 271). En este sentido, el autor señala cómo es significativo que el Magisterio no ponga “énfasis alguno en la cuantía de los beneficios. Ha sucedido algo parecido a la superada polémica del precio justo: un precio es justo cuando personas con un mínimo de información fidedigna están dispuestas a pagarlo. Y un beneficio es justo cuando se ha obtenido por medios legítimos” (p. 276). Por tanto, “mientras más desarrollo y riqueza se alcance, se requiere mayor preparación moral para administrarlos bien” (p. 278). “¿Cómo se justifican, pues, los grandes beneficios? Con grandeza de alma y altura de miras” (p. 278).

En definitiva, se trata de un libro de consulta sencillo y bien fundamentado. Las resoluciones que proporcina el autor a los distintos escollos económico-morales responden y reflejan una sólida base de conocimientos morales.

*Eduardo Camino*

BENZI, Don Oreste, *Con questa tonaca lisa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1997, 320 pp.

Il libro, oltre alla prefazione, si divide in tre parti ben differenziate: una lunga intervista fatta da Valerio Lessi a don Oreste Benzi, fondatore dell'Associazione *Comunità Papa Giovanni XXIII*; una antologia di scritti di don Oreste; e il testo integrale della base normativa della Comunità da lui fondata nel 1968.

Consideriamo la complementarità di questi tre ambiti sufficiente per offrire un'idea compiuta di quest'iniziativa pastorale sorta nella diocesi di Rimini

in un primo momento attorno all'accompagnamento di persone handicappate, individuati subito non tanto come oggetto di assistenza quanto come protagonisti di liberazione, soggetti attivi nella costruzione della storia. Presto, nel 1973, sorge l'idea delle case famiglia, oggi più di cento con una presenza che raggiunge cinquantasette diocesi. Poi il lavoro pastorale fra gli zingari, l'impegno per l'affido, il ricupero di ex tossicodipendenti, ecc. Tutti questi lavori pastorali, oltre all'Italia, sono presenti in un modo o nell'altro anche in Bolivia, Cile, Brasile, Zambia, Sierra Leona, Tanzania, Kenya, Croazia, Russia, Palestina, India e Bangladesh.

Si deve sottolineare che quest'iniziativa, anche se parte da un ambiente di volontariato e continua ancora oggi a coinvolgere molte persone in questo impegno di aiuto al prossimo, scopre subito un cammino vocazionale per molti dei volontari che vi partecipano: vocazione consistente nel lasciarsi conformare a Cristo povero, a Cristo servo di tutti, in particolare dei più bisognosi, a Cristo che espia il peccato del mondo, a Cristo incarnato che vive in mezzo a noi, in una forma di condivisione diretta a partire dagli ultimi.

Il fondatore, e responsabile generale per un periodo di sei anni dopo l'elezione fatta da tutti i membri della Comunità, ci tiene a ribadire che non si tratta di un'opera meramente filantropica ma di un'autentica vocazione, con precisi impegni di vita di preghiera e contemplazione, di povertà radicale, di obbedienza, di fraternità, ecc., con persone che vocationalmente possono essere chiamate al celibato o alla verginità, al sacerdozio e al matrimonio: all'inizio del 1996 la Comunità contava complessivamente novecentoventi fratelli, centoventi dei quali verificavano la vocazione attraverso l'anno di esperienza iniziale.

Il libro presentato offre un grande interesse kerigmatico, come si è messo in evidenza nell'intervento testimoniale fatto da don Oreste nel recente Congresso Mondiale dei Movimenti Ecclesiali e le Nuove Comunità. Ma offre anche spunti pregevoli sia per la conoscenza storica di queste realtà nuove, che rappresentano buona parte della pastorale cattolica odierna; sia per l'analisi della sua spiritualità: in questo senso risulterà molto utile l'analisi delle risposte offerte da don Oreste alle domande poste da Valerio Lessi, così come le origini spirituali che lui stesso riconosce a p. 16; sia per il necessario approfondimento giuridico che queste nuove istituzioni richiedono e che lo stesso fondatore premette: «attenzione, però: chi autentica il carisma, il profeta, è solo l'apostolo, cioè il vescovo» (p. 38). E così, mentre si finivano di stampare queste pagine, la Santa Sede ha voluto riconoscere questa Comunità come Associazione Internazionale di fedeli.

*Juan Carlos Domínguez*

ABBÉ PIERRE, *Beati gli ultimi. Una vita per i diseredati della terra*, Mondadori, Milano 1998, 165 pp. Versione originale francese: *Mémoire d'un croyant*, Librairie Arthème Fayard, 1997

Ci troviamo di fronte ad un libro relativamente breve ma utile per chi abbia interesse a conoscere la vita, l'opera e il pensiero dell'abbé Pierre — al secolo Henri Grouès —, uno dei personaggi più controversi nel panorama religioso francese di questo secolo. Si tratta di un insieme di ricordi, testimonianze e riflessioni fatte da questo sacerdote, nato a Lione nel 1912 nel seno di una famiglia numerosa — 8 fratelli — e fortemente credente.

I primi contatti con lo scoutismo cattolico costituiscono l'ambiente nel quale nascerà la sua vocazione religiosa fino all'ingresso nell'ordine dei cappuccini. Sei anni dopo, per motivi di salute e consigliato da uno dei suoi professori dell'Istituto Cattolico di Lione — Padre de Lubac —, fece richiesta di essere accolto dal vescovo di una diocesi di montagna. Così divenne sacerdote diocesano incardinato nella diocesi di Grenoble, dalla quale continua ancora oggi a dipendere.

Tutto ciò è la cornice di una vita ricca di particolari interessanti: l'adesione alla resistenza francese durante la seconda guerra mondiale (in questo ambiente, muovendosi sotto falsa identità, cominciò ad usare il nome di Abbé Pierre, che gli è rimasto fino ad oggi); l'impegno in politica come deputato nei primi anni del dopoguerra; i contatti con Mons. Roncalli, suo confessore durante gli anni della nunziatura a Parigi, con Padre de Lubac, al quale abbiamo appena fatto riferimento — fra tante altre cose, Padre de Lubac fu il sacerdote che lo assistette durante la celebrazione della prima messa e rimase il suo consigliere spirituale fino alla morte, appena nominato cardinale —, col cardinale Léger, col vescovo Helder Camera, Einstein, Camus, Frossard, Mitterand, ecc.; il lavoro come direttore esecutivo del Movimento federalista mondiale, ecc.

E soprattutto, nell'immediato dopoguerra, il suo ruolo di fondatore di Emmaüs, la comunità che accoglie persone in difficoltà e che attualmente è costituita da 350 centri dislocati in 38 nazioni. Tutte queste comunità si strutturano attorno a tre regole: lavorare per guadagnarsi il pane, rifiutando qualsiasi sovvenzione dallo Stato, dalla Regione o dal Comune, tranne che per gli invalidi e gli anziani; condividere ogni cosa in comunità; lavorare più di quanto basterebbe per vivere in tal modo da consentire il *lusso* di poter donare.

Il libro, oltre ad offrire questi elementi storici, presenta la visione che l'autore ha dei grandi temi umani: l'amore, la libertà, la preghiera, la morte, ecc.

Purtroppo sono presenti anche giudizi inopportuni sulla Chiesa come istituzione visibile, sulla gerarchia ecclesiastica, sulla visione cristiana della povertà, ecc., che offerti in questo modo tanto carente di sfumature finiscono per perdere ogni valore. Siamo certi che perfino i capitoli più duri, come «Le caricature di

Dio», «Le caricature della fede» e «Grandezza e miseria della Chiesa», sono stati scritti con l'ardore che caratterizza tutto l'agire dell'abbé Pierre — ardore che alle volte gli ha provocato parecchi dispiaceri, come nel caso delle sue recenti dichiarazioni sulla Soah — e sicuramente con l'amore per la Chiesa che non può mancare in chi sta dando da molti decenni tutta la sua vita *per i diseredati della terra*, ma che coloro che leggeranno questo libro faranno bene a distinguere.

Juan Carlos Domínguez

VOILLAUME, René, *Charles de Foucauld et ses premiers disciples. Du désert arabe au monde des cités*, Bayard Éditions - Centurion, Paris 1998, 489 pp.

La persona e l'opera di Charles de Foucauld costituiscono uno dei fatti più interessanti nel recente cattolicesimo francese e universale; basti considerare il numero di biografie che si sono succedute dopo la prima e fondamentale, scritta nel 1921 da René Bazin.

Ci troviamo ora davanti non tanto ad una biografia dell'eremita di Hoggar, quanto piuttosto alla presentazione di una parte dei suoi frutti spirituali. La vita di Charles di Foucauld fa pensare immediatamente al racconto evangelico del chicco di grano. Nato il 15.IX.1858 a Strasburgo, dopo alcuni anni di carriera militare nel nord Africa, nell'ottobre 1886 riscopre la fede cristiana che lo porterà prima alla Trappa, poi al sacerdozio e infine alla scoperta di una nuova *spiritualità della presenza* fra i popoli nomadi dei deserti nordafricani dove muore, assassinato da un gruppo ribelle di tuaregs, il primo dicembre del 1916. Morì senza aver lasciato nessun frutto apparente, ma ben presto il suo seme comincerà a germinare. Il Padre Voillaume ci offre un'interessante ed autorevole resoconto di questa germinazione.

Interessante, perché il frutto spirituale nato dalla vita di De Foucauld è molto consistente: fra gli istituti religiosi, istituti secolari, associazioni sacerdotali e associazioni di fedeli sorte dalla sua spiritualità, spiccano i Piccoli Fratelli di Gesù, fondati dall'autore del libro nel 1933, e le Piccole Sorelle di Gesù, fondate nel 1939 dall'umana e soprannaturalmente tanto attraente Piccola Sorella Magdeleine. In queste pagine troviamo una descrizione particolareggiata della vita quotidiana delle piccole fraternità (p. 379 e ss.) e un percorso storico del loro sviluppo, partendo dalla prima ed esclusiva presenza nel deserto arabo fino ad arrivare alla scoperta pastorale del mondo delle città. Il resoconto finisce praticamente il 25.XI.1965, giorno in cui il fondatore giudica arrivato il momento di essere esonerato dalla carica di priore della fraternità, tranne un brevissimo riferimento ai giorni di ritiro predicati a Paolo VI in Vaticano nel 1968, anno evidentemente singolare nel pontificato di Papa Montini.

Opera interessante anche perché le circostanze storiche, civili ed ecclesiali che si intrecciano con le vicende narrate in quest'opera sono molto singolari: i contatti fra i paesi europei, in particolare la Francia, e i paesi del Magreb, la seconda guerra mondiale, le guerre d'indipendenza del Marocco e dell'Algeria, lo sviluppo delle Missioni di Francia e di Parigi, dell'Azione Cattolica Operaia, delle JOC, del Prado di Mons. Ancel, i preti operai con tutte le loro vicissitudini, i preparativi prossimi e lo svolgersi del Concilio Vaticano II, ecc.

Ma interessante, forse ancora di più, per l'autorevolezza di chi parla: un protagonista di prima fila e un testimone oculare per tutte queste vicende. Non a caso poche sono le note in calce: non c'è bisogno di rimandare ad altra fonte; è lo stesso autore del libro che parla in prima persona, con autorità propria e avvalendosi di documenti ricchi di valore storico (soltanto a titolo di esempio, si veda a pagina 442 e seguenti il resoconto della sua udienza con Paolo VI nel 1964; inoltre ci sono abbondanti citazioni prese dal suo diario personale e dalla corrispondenza con la Piccola Sorella Magdeleine).

Possiamo così affermare che quest'opera costituisce un passo obbligato per ogni studioso che voglia ripassare la storia religiosa francese della prima metà del ventesimo secolo.

In queste pagine abbiamo trovato inoltre conferma dell'impressione avuta incontrando ed ascoltando l'autore del libro nel recente convegno svoltosi a Roma in occasione del centenario della nascita della Piccola Sorella Magdeleine di Gesù: la tempera del fondatore! Una vita scandita dalle grazie e mozioni divine (cfr. pp. 105, 134, 136, 158-9, ecc.), ma soprattutto dalla generosità delle risposte a queste grazie, imbevuta anche di docilità al proprio direttore spirituale e di sensibilità ad ascoltare ed assecondare i suggerimenti di Petit Sœur Magdeleine per quanto riguardava le Piccole Sorelle (cfr. pp. 365-9, per esempio).

La lettura di questo libro permette anche di capire un po' meglio la prudenza eccellente con cui i Piccoli Fratelli e le Piccole Sorelle hanno saputo muoversi in quegli anni così travagliati: si badi alla preghiera della liturgia delle ore in lingua volgare (p. 318, 320 e 356), alla concelebrazione della Messa (pp. 346 e 356), al contatto col mondo operaio nelle fabbriche, con i sindacati, ecc.

Per chi volesse approfondire ancora di più la spiritualità presente nei discepoli di Charles de Foucauld, la lettura dell'altra opera fondamentale di René Voillaume —*Au coeur des masses*—, pubblicata per la prima volta nel 1950, continua ad essere indispensabile, ma questo libro, descrivendo la vita, costituisce il complemento ideale per capire meglio lo spirito.

Concludiamo aggiungendo che il volume offre anche una breve ma molto ben selezionata serie di fotografie, utilissime per arricchire la comprensione di questa pagina della storia, ancora grazie a Dio viva e operante *oltre ogni frontiera*.

Juan Carlos Domínguez

## LIBRI RICEVUTI

- RAFAEL ALVIRA, *La razón de ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano*, Rialp, Madrid 1998, pp. 204.
- JANET A. ANDERSON, *Pedro de Mena, Seventeenth-Century Spanish Sculptor*, The Edwin Mellen Press, Lewiston (New York) 1998, pp. 183.
- JOSÉ RAMON AYLLON, *Desfile de modelos. Análisis de la conducta ética*, Rialp, Madrid 1998, pp. 215.
- ROBERT HUGH BENSON, *Confesiones de un converso*, Rialp, Madrid 1998, pp. 124.
- ANNIE CAGIATI, *Settanta domande sull'Ebraismo. Un popolo e la sua storia*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1997, pp. 267.
- HERVÉ CARRIER S.J., *Dizionario della cultura. Per l'analisi culturale e l'inculturazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. 533.
- HERVÉ CARRIER S.J., *Guide pour l'inculturation de l'Évangile*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, pp. 382.
- JOSÉ MARIA CASCIARO, *Vale la pena. Tres años cerca del Fundador del Opus Dei: 1939-1942*, Rialp, Madrid 1998, pp. 222.
- EUGENIO CORECCO, *Ius et communio. Scritti di diritto canonico*, a cura di Graziano Borgonovo e Arturo Cattaneo, Facoltà di Teologia di Lugano, Piemme, Casale Monferrato 1997, II voll., pp. 1.326.
- ENRICO DAL COVOLO E RENATO UGLIONE (a cura di), *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano*, LAS, Roma 1998, pp. 210.

- ALVARO DE SILVA, (traducción y notas), *Un hombre para todas las horas. La correspondencia de Tomás Moro (1499-1534)*, Rialp, Madrid 1998, pp. 298.
- RODOLFO DONI, *La fatica della storia*, Ares, Milano 1998, pp. 187.
- ANTONIO ESCUDERO CABELLO, *La cuestión de la mediación mariana en la preparación del Vaticano II*, LAS, Roma 1997, pp. 422.
- JUAN EZQUERDA BIFET, *Diccionario de la Evangelización*, B.A.C., Madrid 1998, pp. XXVI+804.
- ALBERTO FACCINI, *L'attimo che resta. Cronache da una scuola plausibile*, Ares, Milano 1998, pp. 142.
- MARIANO FAZIO, *Due rivoluzionari: F. de Vitoria e J.-J. Rousseau*, Armando Editore, Roma 1998, pp. 283.
- AURELIO FERNANDEZ, *El mensaje moral de Jesús de Nazaret*, Palabra, Madrid 1998, pp. 395.
- FRANCISCO FERNANDEZ-CARVAJAL Y PEDRO BETETA, *Figli di Dio, la filiazione divina vissuta & insegnata dal beato Josemaría Escrivá*, Ares, Milano 1998, pp. 228.
- ROBERT A. GAHL Jr. (a cura di), *Etica e politica nella società del duemila*, Armando Editore, Roma 1998, pp. 175.
- AMBROISE GARDEIL, *El Espíritu Santo en la vida cristiana*, Rialp, Madrid 1998, pp. 182.
- JOSÉ GAY BOCHACA, *Curso básico de ética cristiana*, Rialp, Madrid 1998, pp. 262.
- PIER GIORGIO GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, LAS, Roma 1998, pp. 269.
- FRANCESCO GLIGORA-BIAGIA CATANZARO, *I papi della Chiesa, da s. Pietro a Giovanni Paolo II*, Armando Editore, Roma 1998, pp. 319.
- FRANCESCO GLIGORA-BIAGIA CATANZARO, *Il Giubileo, segni-simboli-riti*, Armando Editore, Roma 1998, pp. 96.
- SCOTT & KIMBERLY HAHN, *Roma dolce casa: il nostro viaggio verso il cattolicesimo*, Ares, Milano 1998, pp. 237.

- JOSÉ LUIS ILLANES, *Historia y Sentido. Estudios de Teología de la historia*, Rialp, Madrid 1997, pp. 349.
- JOSÉ LUIS ILLANES, *Ante Dios y en el Mundo: apuntes para una teología del trabajo*, EUNSA, Pamplona 1998, pp. 239.
- SEBASTIAN KAROTEMPREL (ed.), *Seguire Cristo nella missione. Manuale di missiologia*, San Paolo, Cinisello Balsano (Milano) 1996, pp. 425.
- ALFONSO LOPEZ QUINTAS, *Romano Guardini, maestro de vida*, Palabra, Madrid 1998, pp. 415.
- JESUS MARTINEZ GARCIA, *Le buone ragioni della fede. Conversazioni sui misteri cristiani*, Ares, Milano 1998, pp. 264.
- ANTONIO MILLAN-PUELLES, *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid 1997, pp. 336.
- TOMMASO MORO, *Le quattro cose ultime con La supplica delle anime & Nell'Orto degli Ulivi*, Ares, Milano 1998, pp. 357.
- JOSÉ ORLANDIS, *Estudios de historia eclesiástica visigoda*, EUNSA, Pamplona 1998, pp. 245.
- JOSÉ ORLANDIS, *Historia de la Iglesia, I. La Iglesia antigua y medieval*, Palabra, Madrid 1998, pp. 486.
- RINALDO OTTONE, *Il tragico come domanda. Una chiave di volta della cultura occidentale*, Glossa, Milano 1998, pp. XV+557.
- LLUIS OVIEDO TORRO, *Altruismo y caridad. Ensayo de antropología en clave interdisciplinar*, Edizioni Antonianum, Roma 1998, pp. 367.
- GIANCARLO PEREGO, *Un ministero "tutto spirituale". La teologia del ministero ordinato nel giansenismo lombardo tra illuminismo e liberalismo (1755-1855)*, Glossa 1997, pp. XX+321.
- JOSEJ PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1998, pp. 338.
- LEONARDO POLO, *Quién es el hombre, un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid 1998, pp. 261.
- LUIGI PORSI, *Una contadina maestra di vita, Teresa Manganiello*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 229.

- MARTIN RHONHEIMER, *Derecho a la vida y estado moderno. A propósito de la "Evangelium vitae"*, Rialp, Madrid 1998, pp. 109.
- ANTONIO RUIZ RETEGUI, *Pulchrum, reflexiones sobre la belleza desde la antropología cristiana*, Rialp, Madrid 1998, pp. 196.
- GIOVANNI RUSSO (a cura di), *Bioetica ambientale*, Elledici, Torino 1988, pp. 172.
- GIOVANNI RUSSO (a cura di), *Bioetica animale*, Elledici, Torino 1988, pp. 190.
- GIOVANNI RUSSO (a cura di), *Gesù Cristo morto e risorto per noi consegna lo Spirito. Meditazioni teologiche sul mistero pasquale*, Elledici, Torino 1988, pp. 303.
- JOSEP-IGNASI SARANYANA, *La discusión medieval sobre la condición femenina*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997, pp. 156.
- CIRO SARNATARO (a cura di), *Inculturazione ed ermeneutica della fede*, M. D'Auria Editore, Napoli 1998, pp. 302.
- JOAN BASTISTA TORELLO, *Psicología abierta*, Rialp, Madrid 1998, pp. 259.
- JEAN-PIERRE TORRELL, *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*, Collana di Teologia 34, Città Nuova, Roma 1998, pp. 483.
- GIOVANNI TRABUCCO, *Poetica soprannaturale. Coscienza della verità in Simone Weil*, Glossa, Milano 1997, pp. X+277.
- LEO J. TRESE, *El Espíritu Santo y su tarea*, Rialp, Madrid 1998, pp. 173.
- ALDO MARIA VALLI, *Affetti speciali: cronache da un papà in cerca di perché*, Ares, Milano 1998, pp. 130.
- JOSEP VIVES S.J., *"Si oyerais su Voz..." Exploración cristiana del misterio de Dios*, Ed. Sal Terrae, Santander 1998, pp. 366.

INDICE  
Vol. 12 (1998)

STUDI

ARTURO BLANCO Prassi sacramentale della riconciliazione e uso del confessionale (III) .....	61
ESTRADA BERNARDO La missione dello «Spirito di verità» nel Vangelo di Giovanni .....	375
FERNANDEZ SANCHEZ FRANCISCO C. Analogía de argumentación teónica en Santo Tomás .....	407
O'CALLAGHAN PAUL L'agire dello Spirito Santo, chiave dell'escatologia cristiana .....	327
SEGALLA GIUSEPPE Teologia biblica: necessaria e difficile... possibile? Per una teoria olistica della rivelazione attestata nella Bibbia .....	291
TÁBET MIGUEL ANGEL Lo Spirito Santo, Testimone di Gesù .....	3
WIELOCKX ROBERT Lo Spirito Santo nella Legge secondo san Tommaso .....	35

## QUADERNO

*A PROPOSITO DI ALCUNI RECENTI DOCUMENTI  
DI INTERESSE ECCLESIALE*

Contributi di: TANZELLA-NITTI GIUSEPPE, BORDA ENRIQUE, GOYRET PHILIP .....	113
---	-----

## NOTE

CATTANEO ARTURO La struttura unitaria e organica della Prelatura dell'Opus Dei. La cooperazione tra Prelato, presbiterio e laici secondo la Cost. ap. <i>Ut sit</i> .....	473
CHABOT JEAN-LUC La crise existentielle et identitaire de l'Europe .....	209
COLOM ENRIQUE Ecologia e popolazione .....	585
FITTE HERNÁN Il contributo del Card. J. Höffner nel Concilio Vaticano II .....	181
MORUJAO GERALDO La relazione fra rivelare Dio e glorificare il Padre nel IV Vangelo .	169
TANZELLA-NITTI GIUSEPPE Sapere di non sapere .....	193

## RECENSIONI

AA.Vv., <i>Scienze sociali e dottrina sociale della Chiesa</i> [Enrique Colom] .....	265
BASTERO, J.L., <i>María, Madre del Redentor</i> [José Antonio Riestra] .	262
BELARDINELLI, S., <i>Il gioco delle parti</i> [Enrique Colom] .....	269
BORGHELLO, U., <i>Liberare l'Amore</i> [J. Villanueva] .....	276
BROWN, R.E., <i>An Introduction to the New Testament</i> [Bernardo Estrada] .....	532

DAL COVOLO, E - R. UGLIONE (edd.), <i>Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano</i> [Vito Reale] .....	542
EPIS, M. <i>Ratio fidei. I modelli della giustificazione...</i> [Arturo Blanco] .....	245
FERNÁNDEZ, A., <i>La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia</i> [Rolando Arjonillo] .....	547
FISICHELLA, R., <i>Quando la fede pensa</i> [Giuseppe Tanzella-Nitti] ....	242
GARCÍA HIUDOBRO, J., <i>Naturaleza y política</i> [Enrique Colom] .....	225
GLODER, G., <i>Carattere ecclesiale e scientifico della teologia in Paolo VI</i> [Arturo Blanco] .....	247
ILLANES, J.L., <i>Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo</i> [Hernán Fitte] .....	263
MALDAMÉ, J.M., <i>Cristo e il Cosmo. Cosmologia e teologia</i> [Giuseppe Tanzella-Nitti] .....	254
NAVÉ LEVINSON, P., <i>Introduzione alla teologia ebraica</i> [Miguel Angel Tábet] .....	229
O'CALLAGHAN, P., <i>Fides Christi. The Justification Debate</i> [Antonio Ducay] .....	248
OCÁRIZ, F. - A. BLANCO, <i>Teologia fondamentale</i> [Giuseppe Tanzella-Nitti] .....	240
OSBORN, E., <i>Tertullian, first theologian of the West</i> [Jerónimo Leal] .....	537
PHILIPPE, D.P., <i>La vita di preghiera. Saggio di teologia spirituale</i> [Manuel Belda] .....	274
PITITTO, R., <i>La fede come passione. L. Wittgenstein e la religione</i> [Giuseppe Tanzella-Nitti] .....	235
RAVASI, G. <i>La buona novella. Le storie, le idee, i personaggi del nuovo testamento</i> [Bernardo Estrada] .....	231
TEODORETO DI CIRO, <i>Il mendicante</i> [José Antonio Riestra] .....	233
ZIEGENAUS, A. <i>Die Zukunft der Schöpfung in Gott: Eschatologie</i> [Antonio Miralles] .....	259

## SCHEDE

ABBÉ PIERRE, <i>Beati gli ultimi. Una vita per i dissederati della terra</i> [J.C. Domínguez] .....	576
ASTORQUIZA FABRY, P., <i>Moral para empresarios</i> [E. Camino] .....	571
AUSÍN, S. (dir.), <i>De la ruina a la afirmación. El entorno del Reino de Israel en el siglo VIII a.C.</i> [K. Limburg] .....	560
BENZI, O., <i>Con questa tonaca lisa</i> [J.C. Domínguez] .....	574
CAGIATI, A., <i>Settanta domande sull'ebraismo: un popolo e la sua storia</i> [M. Tábet] .....	559
CARRIER, H., <i>Dizionario della cultura per l'analisi culturale e l'inculturazione</i> [L. Martínez-Ferrer] .....	555
DUNN, J.L., <i>The Epistles to the Colossians and to Philemon</i> [B. Estrada] .....	562
ESQUERDA BIFET, J., <i>El cristianismo y las religiones de los pueblos. Jesucristo, luz de las naciones</i> [L. Martínez-Ferrer] .....	557
SARANYANA, J.I. (ed.), <i>Cien años de pontificado romano. De León XIII a Juan Pablo II</i> [J.C. Domínguez] .....	567
SARANYANA, J.I., <i>La discusión medieval sobre la condición femenina</i> [R. Agulles] .....	565
SCHOOYANS, M., <i>Bioetica e popolazione</i> [J.C. García de Vicente] ..	568
VOILLAUME, R., <i>Charles de Foucauld et ses premiers disciples. Du désert arabe au monde des cités</i> [J.C. Domínguez] .....	577
WILLIAMS, R., <i>Divorcio e Iglesia. El cuestionamiento de la indisolubilidad</i> [C.J. Errázuriz M.] .....	570

# INDICE

## STUDI

GIUSEPPE SEGALLA

Teologia biblica: necessaria e difficile... possibile? Per una teoria olistica della rivelazione attestata nella Bibbia ..... 291

PAUL O'CALLAGHAN

L'agire dello Spirito Santo, chiave dell'escatologia cristiana ..... 327

BERNARDO ESTRADA

La missione dello «Spirito di verità» nel Vangelo di Giovanni ..... 375

FRANCISCO C. FERNÁNDEZ SÁNCHEZ

Analogía de argumentación teónica en Santo Tomás ..... 407

## NOTE

ARTURO CATTANEO

La struttura unitaria e organica della Prelatura dell'Opus Dei. La cooperazione tra Prelato, presbiterio e laici secondo la Cost. ap. *Ut sit* ..... 473

ENRIQUE COLOM

Ecologia e popolazione ..... 585

## RECENSIONI

R.E. Brown, *An Introduction to the New Testament* [B. Estrada] . 533

E. Osborn, *Tertullian, first theologian of the West* [J. Leal] ..... 537

E. Dal Covolo - R. Uglione (edd.), *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano* [V. Reale] ..... 542

A. Fernández, *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia* [R. Arjonillo] ..... 547

## SCHEDE

H. Carrier, <i>Dizionario della cultura per l'analisi culturale e l'inculturazione</i> [L. Martínez-Ferrer] .....	555
J. Esquerda Bifet, <i>El cristianismo y las religiones de los pueblos. Jesucristo, luz de las naciones</i> [L. Martínez-Ferrer] .....	557
A. Cagiati, <i>Settanta domande sull'ebraismo: un popolo e la sua storia</i> [M. Tábet] .....	559
S. Ausín (dir.), <i>De la ruina a la afirmación. El entorno del Reino de Israel en el siglo VIII a.C.</i> [K. Limburg] .....	560
J.D.G. Dunn, <i>The Epistles to the Colossians and to Philemon</i> [B. Estrada] .....	562
J.I. Saranyana, <i>La discusión medieval sobre la condición femenina</i> [R. Agulles] .....	565
J.I. Saranyana (ed.), <i>Cien años de pontificado romano. De León XIII a Juan Pablo II</i> [J.C. Domínguez] .....	567
M. Schooyans, <i>Bioetica e popolazione</i> [J.C. García de Vicente] .....	568
R. Williams, <i>Divorcio e Iglesia. El cuestionamiento de la indisolubilidad</i> [C.J. Errázuriz M.] .....	570
P. Astorquiza Fabry, <i>Moral para empresarios</i> [E. Camino] .....	571
O. Benzi, <i>Con questa tonaca lisa</i> [J.C. Domínguez] .....	574
Abbé Pierre, <i>Beati gli ultimi. Una vita per i dissederati della terra</i> [J.C. Domínguez] .....	576
R. Voillaume, <i>Charles de Foucauld et ses premiers disciples. Du désert arabe au monde des cités</i> [J.C. Domínguez] .....	577
LIBRI RICEVUTI .....	579
INDICE ANNATA .....	583