

vol. 13

anno 1999

fasc. 2

# ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia  
della Pontificia Università della Santa Croce

APOLLINARE STUDI

*Imprimatur.* † Luigi Moretti  
Vescovo titolare di Mopta  
Segretario Generale  
Roma, 15.12.1999

LE CONFERENZE DEI VESCOVI:  
LETTURA TEOLOGICA DEL MOTU PROPRIO  
APOSTOLOS SUOS

Antonio MIRALLES

---

**Sommario:** *I. Introduzione* - *II. L'unione collegiale tra i Vescovi:* 1. Il ministero apostolico. 2. L'Episcopato, uno e indiviso. 3. L'agire propriamente collegiale. 4. L'agire pastorale del Vescovo nella Chiesa particolare: a) L'agire pastorale del Vescovo in ordine al bene particolare della sua Chiesa; b) L'agire pastorale del singolo Vescovo in ordine al bene di tutta la Chiesa. 5. L'azione pastorale congiunta dei Vescovi a livello di raggruppamento di Chiese particolari - *III. Le Conferenze Episcopali:* 1. Natura e finalità: a) Natura delle Conferenze Episcopali; b) Finalità e convenienza; c) I Vescovi che compongono la Conferenza Episcopale; d) Ruolo della Sede Apostolica rispetto alle Conferenze Episcopali. 2. L'esercizio congiunto del governo dei Vescovi in seno alla Conferenza Episcopale. 3. L'esercizio congiunto della funzione dottrinale dei Vescovi nella Conferenza Episcopale.

---

## I. Introduzione

«A partire dal Concilio Vaticano II, le Conferenze Episcopali si sono sviluppate notevolmente ed hanno assunto il ruolo di organo preferito dai Vescovi di una nazione o di un determinato territorio per lo scambio di vedute, per la consultazione reciproca e per la collaborazione a vantaggio del bene comune della Chiesa: esse sono diventate in questi anni una realtà concreta, viva ed efficiente in tutte le parti del mondo»<sup>1</sup>. Con queste parole Giovanni Paolo II, nel suo

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica in forma di «Motu proprio» *Apostolos suos*, 21 maggio 1998, n. 6 (in seguito la citerò con l'abbreviatura AS). La traduzione italiana è quella messa a disposizione del pubblico nel sito Internet della Santa Sede.

recente *Motu proprio* sulla natura teologica e giuridica delle Conferenze dei Vescovi, descrive una realtà che di nuovo ha confermato il principio secondo cui la vita precede la teologia. Se n'era già accorta l'Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi, celebrata vent'anni dopo la chiusura del Concilio, allorché, prendendo atto «della loro utilità pastorale [delle Conferenze Episcopali], anzi della loro necessità nella situazione attuale»<sup>2</sup>, avanzò la seguente raccomandazione: «si auspica che venga più ampiamente e profondamente esplicitato lo studio del loro "status" teologico e soprattutto il problema della loro autorità dottrinale»<sup>3</sup>.

Se la storia delle Conferenze Episcopali non comincia col Concilio Vaticano II, ma risale alla prima metà del secolo XIX<sup>4</sup>, il loro sviluppo si è generalizzato ed è diventato notevole dopo il Concilio. Questa realtà costituisce una sfida alla teologia, perché i teologi hanno un ruolo indispensabile nello sforzo della Chiesa per la crescente comprensione di tutto ciò che essa è e crede: non soltanto di ciò che crede, ma anche di ciò che essa è. Infatti, la verità, oggetto di comprensione nella Chiesa alla luce della fede, non è semplicemente un insieme di enunciazioni dottrinali, ma piuttosto è Dio stesso, somma Verità, e i *mirabilia Dei*, perché Dio coinvolge se stesso nella storia umana fino al punto di essere Egli stesso evento storico, con l'incarnazione del Figlio di Dio, il quale con la sua morte e risurrezione e la missione dello Spirito Santo ha costituito la Chiesa, quale suo corpo e sacramento universale di salvezza. La Chiesa, dunque, prolunga il mistero di Cristo.

Non si deve mai perdere di vista lo splendido insegnamento della Costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II: l'economia della rivelazione non è costituita solo di parole, ma «avviene con eventi e parole intimamente connessi tra loro» (DV 2); e parimenti ciò che trasmette la Chiesa non è soltanto un elenco di enunciati veritieri, ma piuttosto «la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni

<sup>2</sup> *Relazione finale*, II, C), 5; *L'Osservatore Romano*, 10 dicembre 1985, p. 7.

<sup>3</sup> *Ibidem*, II, C), 8, b).

<sup>4</sup> Per la storia delle Conferenze dei Vescovi, cfr. A. ANTÓN, *Le conferenze episcopali. Istanze intermedie? Lo stato teologico della questione*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1992, pp. 33-188; G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali*, Il Mulino, Bologna 1974, pp. 13-443.

tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede» (DV 8/2). Di conseguenza, il Concilio presenta come oggetto della crescente comprensione della Chiesa sia cose che parole: «la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19.51), sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità» (DV 8/3).

Tra queste cose da comprendere sempre meglio c'è la Chiesa e la sua vita qui in terra. E se il ministero episcopale è essenziale alla Chiesa, allora il fatto che esso evolva in un determinato modo, concretamente, che le Conferenze dei Vescovi contribuiscano «efficacemente all'unità tra i Vescovi, e quindi all'unità della Chiesa, essendo uno strumento assai valido per rinsaldare la comunione ecclesiale» (AS 6), esige dal teologo uno sforzo di comprensione. Ma anche il Magistero vi si trova impegnato; anzi la suddetta raccomandazione dell'Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi sembrava più direttamente rivolta al Magistero papale, o almeno ai dicasteri competenti della Curia romana, che non ai teologi, anche se questi, specie gli ecclesiologi, vi risultano coinvolti.

Il Papa ha fatto suo l'auspicio sinodale e ha risposto col *Motu proprio*: «Il presente documento è anche frutto di tale auspicato studio. In stretta aderenza ai documenti del Concilio Vaticano II esso si propone di esplicitare i principi basilari teologici e giuridici riguardo alle Conferenze Episcopali, e offrire l'indispensabile integrazione normativa, per aiutare a stabilire una prassi delle medesime Conferenze teologicamente fondata e giuridicamente sicura» (AS 7/2). Non c'è dubbio che il rapido sviluppo delle Conferenze Episcopali poneva dei problemi giuridici, da approfondire di pari passo con tale sviluppo, come anche occorreva una integrazione normativa del Codice di Diritto Canonico per ciò che attiene alla loro attività dottrinale; ma prima ancora era opportuno un lavoro di indagine teologica, onde stabilire una solida base delle Conferenze e della loro prassi. Perciò il *Motu proprio* va letto innanzi tutto in chiave teologica.

Il documento papale è diviso in quattro parti. La prima è introduttoria: parte dall'unione del Collegio degli Apostoli, per mostrarne la derivazione nel corpo episcopale; poi offre una breve panoramica storica di come la comunione tra i Vescovi ha trovato espres-

sione nei concili, sia ecumenici che particolari; infine, la breve panoramica storica mette a fuoco le Conferenze Episcopali, dai loro primi passi nel secolo XIX fino al notevole sviluppo che hanno avuto dopo il Vaticano II, per mostrare l'opportunità dello studio che ha condotto al *Motu proprio*. Le parti seconda e terza trattano rispettivamente dell'unione collegiale tra i Vescovi e delle Conferenze Episcopali, e sotto il profilo teologico sono quelle che richiedono una lettura analitica. La quarta parte è formata da quattro articoli, che costituiscono la normativa complementare al Codice di Diritto Canonico.

## II. L'unione collegiale tra i Vescovi

L'unione tra i Vescovi è qualificata di collegiale dal Concilio nella *Lumen gentium*<sup>5</sup> e con questo attributo viene presentata come titolo della seconda parte del documento, e giustamente, perché la fondazione teologica delle Conferenze dei Vescovi va incentrata sulla loro unione collegiale. Questa, come anche tutta la teologia dell'Episcopato, va capita alla luce del ministero apostolico, che si menziona all'inizio della seconda parte, ma che soprattutto è oggetto di particolare attenzione nei primi due numeri del *Motu proprio*.

### 1. Il ministero apostolico

Chi sono i Vescovi? «I Vescovi per divina istituzione sono succeduti al posto degli Apostoli, quali pastori della Chiesa» (AS 2/1, citando LG 20/3). Sono dunque i successori degli Apostoli, non in tutte le loro prerogative, ma nella missione di pascere la Chiesa. Questa missione apostolica è necessaria all'esistenza della Chiesa, e il Concilio, a cui continuamente si richiama il documento papale, ne spiega il perché: «Quella missione divina, affidata da Cristo agli Apostoli, dovrà durare fino alla fine dei secoli (cfr. Mt 28,20), poiché il Vangelo che essi devono trasmettere è per la Chiesa principio di tutta la sua vita in ogni tempo. Per questo gli Apostoli, in questa società gerarchicamente ordinata, ebbero cura di costituirsi dei successori» (LG 20/1). La trasmissione del Vangelo non si riduce a notificare un corpo dottrinale, ma è un annuncio di salvezza che ne

<sup>5</sup> Cfr. LG 23/1.

comporta la comunicazione e l'aiuto continuo perché si traduca in una vita conforme ad essa.

C'è da notare che il Concilio, nel riferirsi, nel numero precedente, al compimento della loro missione da parte degli Apostoli, dice: «In questa missione furono pienamente confermati il giorno di Pentecoste (...). Gli Apostoli, predicando dovunque il Vangelo (cfr. *Mc* 16,20), accolto dagli uditori sotto l'azione dello Spirito Santo, radunano (*congregant*) la Chiesa universale» (LG 19). Il testo conciliare passa dal tempo perfetto al presente, che può essere inteso come presente storico, ma che al contempo mette in rilievo che il ministero apostolico si esercita di continuo nella Chiesa. Vi è costantemente bisogno della *gratia Apostolorum*, la quale, come insegna il Concilio, primeggia tra i doni che lo Spirito Santo distribuisce per l'utilità della Chiesa<sup>6</sup>. Essa è grazia donata alla Chiesa, perché tramite i Vescovi si ha una vera presenza di Cristo in mezzo ai fedeli: «Sedendo infatti alla destra di Dio Padre non cessa [Gesù Cristo] di essere presente alla comunità dei suoi pontefici, ma in primo luogo per mezzo del loro ministero esimio predica la parola di Dio a tutte le genti e continuamente amministra ai credenti i sacramenti della fede; per la loro cura paterna (cfr. *1 Cor* 4,15) incorpora nuove membra, con una nuova nascita, al suo corpo; e infine, per la loro sapienza e prudenza, dirige e conduce il popolo del Nuovo Testamento nel suo pellegrinare verso l'eterna beatitudine» (LG 21/1). Il ministero apostolico viene descritto attorno alle tre funzioni di insegnamento, santificazione e governo, ed è caratterizzato dal fatto che Cristo è il vero Pastore impersonato efficacemente dai Vescovi, quali pastori visibili agli occhi dei fedeli.

## 2. *L'Episcopato, uno e indiviso*

L'unità della missione apostolica, già presente nella sua origine, costituisce una sua caratteristica permanente. Il n. 1 del *Motu proprio* la mette direttamente in luce: «Gli Apostoli non sono scelti ed inviati da Gesù l'uno indipendentemente dall'altro, bensì formando

<sup>6</sup> «Uno è lo Spirito, il quale per l'utilità della Chiesa distribuisce i suoi vari doni con magnificenza proporzionata alla sua ricchezza e alle necessità dei servizi (cfr. *1 Cor* 12,1-11). Fra questi doni viene al primo posto la grazia degli Apostoli, alla cui autorità lo stesso Spirito sottomette anche i carismatici (cfr. *1 Cor* 14)» (LG 7/3).

il gruppo dei *Dodici* (...). A tutti insieme affida il Signore la missione di predicare il Regno di Dio, e sono inviati da Lui non isolatamente ma a due a due» (AS 1/1). Essi hanno «la consapevolezza di formare un corpo indiviso» (AS 1/2). L'unità si mantiene nel passaggio ai loro successori: «Come san Pietro e gli altri Apostoli costituiscono, per istituzione del Signore, un unico Collegio apostolico, similmente il Romano Pontefice, successore di Pietro, e i Vescovi, successori degli Apostoli, sono fra loro uniti» (AS 2/2, citando LG 22/1).

Nelle prime frasi della seconda parte di AS, dedicata all'unione collegiale tra i Vescovi, tale unione viene presentata sotto un'altra prospettiva, che completa quella dell'inizio del documento: «l'unione collegiale dell'Episcopato manifesta la natura della Chiesa (...). Come la Chiesa è una e universale, così anche l'Episcopato è uno e indiviso<sup>7</sup>, si estende tanto quanto la compagine visibile della Chiesa e ne esprime la ricca varietà» (AS 8/1). Non soltanto manifesta l'unità della Chiesa, come se questa si proiettasse sull'Episcopato; ma c'è di più: «L'unità dell'Episcopato è uno degli elementi costitutivi dell'unità della Chiesa<sup>8</sup>» (AS 8/2).

Con quest'ultima asserzione si va ben oltre il semplice affermare che l'unità della Chiesa non è un'astrazione, ma significa l'unione concreta tra i suoi membri. L'unità dell'Episcopato è costitutiva dell'unità della Chiesa, perché i vincoli visibili della comunione della Chiesa si formano in riferimento ai Vescovi, che costituiscono un corpo o collegio. «Infatti per mezzo del corpo dei Vescovi "è manifestata e custodita la tradizione apostolica in tutto il mondo" (LG 20); e la condivisione della stessa fede, il cui deposito è affidato alla loro custodia, la partecipazione agli stessi Sacramenti, "dei quali con la loro autorità organizzano la regolare e fruttuosa distribuzione" (LG 26), l'adesione ed obbedienza ad essi, quali Pastori della Chiesa, sono le componenti essenziali della comunione ecclesiale» (AS 8/2).

L'Episcopato è uno, e quindi unito, ma anche indiviso. Con questo non si esclude che possano accadere degli scismi ad opera dei Vescovi, come la storia dimostra; ma si viene a dire che, oltre ad

<sup>7</sup> Cfr. CONC. ECUM. VAT. I, Cost. dogm. *Pastor aeternus*, Prologus: DS 3051.

<sup>8</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lett. *Communio notio* (28 maggio 1992), 12: AAS 85 (1993), 845-846.

essere essenziale alla Chiesa l'esistenza di un corpo di Vescovi uniti, l'Episcopato come tale è una realtà che precede i singoli Vescovi: più che una ripartizione dell'Episcopato tra di essi, si ha una partecipazione di ognuno all'unico Episcopato. Difatti, come si vedrà sotto, nel n. 12 si rende esplicito questo punto in riferimento concreto alla potestà episcopale.

Il n. 8 si conclude con l'affermazione: «Tale comunione proprio perché attraversa tutta la Chiesa, struttura anche il Collegio episcopale, ed è «una realtà organica, che richiede forma giuridica e insieme è animata dalla carità»<sup>9</sup>» (AS 8/2). Infatti, la comunione esprime ciò che è la Chiesa: «il Corpo mistico di Cristo<sup>10</sup>, una comunità organicamente strutturata<sup>11</sup>, «un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»<sup>12</sup>, fornito anche dei mezzi adatti per l'unione visibile e sociale<sup>13</sup>»<sup>14</sup>. Qualunque elemento che possa apparire come ecclesiale, lo è veramente solo se esiste nella comunione; e alla rovescia, ciò che appare come mancanza di comunione, è per ciò stesso carenza di ecclesialità.

Allo stesso modo che la comunione dà forma a tutta la Chiesa, così anche dà forma al Collegio episcopale. Questo è più evidente per quanto attiene alla comunione gerarchica<sup>15</sup>, perché essa implica sia la dipendenza gerarchica di ciascun Vescovo dal Romano Pontefice, sia altri generi di subordinazione tra i Vescovi a norma del diritto, da quella più estesa, che si ha tra i Vescovi delle Chiese orientali e il loro rispettivo Patriarca, a quella molto limitata tra i Vescovi diocesani della Chiesa latina e il rispettivo Metropolita.

<sup>9</sup> CONC. ECUM. VAT. II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, nota esplicativa previa, 2.

<sup>10</sup> Cfr. Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 7; PIO XII, Enc. *Mystici Corporis*, 29-VI-1943: AAS 35 (1943) 200 ss.

<sup>11</sup> Cfr. Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 11/1.

<sup>12</sup> S. CIPRIANO, *De Oratione Dominica*, 23: PL 4,553; cfr. Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 4/2.

<sup>13</sup> Cfr. Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 9/3.

<sup>14</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lett. *Communio notio*, 28 maggio 1992, n. 3/2: Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, p. 4.

<sup>15</sup> In LG 14/2 è chiamato vincolo «del governo ecclesiastico e della comunione»; questa formula la si può ritenere una endiadi equivalente a comunione gerarchica. Il decreto *Unitatis redintegratio*, 2/4, in riferimento a questo vincolo, parla del «governo esercitato nell'amore da parte degli Apostoli e dei loro successori» e anche della «fraterna concordia della famiglia di Dio». Nella lettera *Communio notio*, 4/1, si parla della comunione visibile «nell'ordine gerarchico».

Anche il vincolo della professione di fede<sup>16</sup> contribuisce a strutturare il Collegio. La fede, la quale in quanto virtù è anche legame invisibile di comunione, acquista visibilità nella dottrina degli Apostoli, cioè nella professione della fede insegnata dai successori degli Apostoli con a capo il successore di Pietro. Essa trascende i singoli Vescovi e gli eventuali raggruppamenti di parti di loro; anzi trascende tutto il Collegio in un determinato momento storico, perché possiede anche una dimensione diacronica: la fede insegnata dai Vescovi, perché sia creduta e applicata nella condotta, è la stessa degli Apostoli, custodita e trasmessa lungo i secoli nella Chiesa. La comunione nella fede rende i Vescovi reciprocamente dipendenti gli uni dagli altri, perché nessuno può disporre a suo piacimento della dottrina degli Apostoli, e tutti dipendenti dal Romano Pontefice, successore di Pietro, perché Gesù Cristo «in lui ha stabilito il principio e il fondamento perpetuo e visibile dell'unità della fede e della comunione» (LG 18/2).

Rispetto ai sacramenti, tutti e sette servono a comunicare e a rinsaldare i vincoli invisibili di comunione, ma costituiscono pure un vincolo visibile<sup>17</sup>, in quanto sono riconosciuti ed accettati e sono aperti a tutti coloro che si trovano nella comunione, ovviamente nel rispetto della disciplina ecclesiastica. Per quanto attiene alla struttura del Collegio episcopale, è chiaro che non tutti i sacramenti contribuiscono ad essa. È determinante il sacramento dell'ordine nel suo grado supremo, giacché «uno viene costituito membro del corpo episcopale in virtù della consacrazione episcopale e mediante la comunione gerarchica col capo del Collegio e con i membri» (LG 22/1). L'ordine d'altronde presuppone il battesimo e la confermazione. E che dire dell'Eucaristia? Già il solo fatto che la liturgia dell'ordinazione episcopale avviene all'interno della celebrazione dell'Eucaristia sta a dimostrare quella realtà profonda secondo cui

<sup>16</sup> Così è chiamato questo vincolo in LG 14/2. Il decreto *Unitatis redintegratio* si riferisce ad esso con le espressioni «fedele predicazione del Vangelo (...) confessione di una sola fede» (UR 2/4). Nella lettera *Communio notio*, 4/1, l'espressione usata è quella di «comunione visibile nella dottrina degli Apostoli».

<sup>17</sup> LG 14/2 parla del vincolo «dei sacramenti», mentre UR 2/4 usa due formule per riferirsi a questo vincolo di unità: «amministrazione dei sacramenti» e «comune celebrazione del culto divino». *Communio notio*, 4/1 si riferisce alla «comunione visibile nei sacramenti».

«tutti i sacramenti, come pure tutti i ministeri ecclesiastici e le opere d'apostolato, sono strettamente uniti alla sacra Eucaristia e ad essa sono ordinati» (PO 5/2). Ma più specificamente, così come ogni legittima Eucaristia si realizza in comunione col proprio Vescovo, allo stesso tempo si celebra in unione con il Papa e con il Collegio episcopale<sup>18</sup>. La singola comunità in cui si celebra l'Eucaristia e il Vescovo dal quale dipende non sono realtà autosufficienti. L'Eucaristia sta a dimostrare esattamente il contrario: «È proprio l'Eucaristia a rendere impossibile ogni autosufficienza della Chiesa particolare. Infatti, l'unicità e indivisibilità del Corpo eucaristico del Signore implica l'unicità del suo Corpo mistico, che è la Chiesa una ed indivisibile. Dal centro eucaristico sorge la necessaria apertura di ogni comunità celebrante, di ogni Chiesa particolare: dal lasciarsi attirare nelle braccia aperte del Signore ne consegue l'inserimento nel suo Corpo, unico ed indiviso. Anche per questo, l'esistenza del ministero petrino, fondamento dell'unità dell'Episcopato e della Chiesa universale, è in corrispondenza profonda con l'indole eucaristica della Chiesa»<sup>19</sup>.

### 3. *L'agire propriamente collegiale*

L'Episcopato si manifesta uno e indiviso nel suo agire. «L'ordine dei Vescovi è collegialmente, “insieme con il suo capo il Romano Pontefice, e mai senza di esso, soggetto di suprema e piena potestà su tutta la Chiesa” (LG 22/2)» (AS 9/1). Agisce dunque unitariamente, non semplicemente nel senso che i Vescovi si mostrino concordi tra di loro, ma piuttosto nel senso che l'ordine dei Vescovi è un soggetto operante in forza di un potere che è di tutto il Collegio e riguarda tutta la Chiesa.

A scanso di equivoci il Papa soggiunge: «Come è a tutti ben noto, il Concilio Vaticano II, nell'insegnare questa dottrina, ha parimenti ricordato che il Successore di Pietro “conserva integralmente il suo potere primaziale su tutti, pastori e fedeli. Infatti il Romano

<sup>18</sup> «Ogni celebrazione dell'Eucaristia è fatta in unione non solo con il proprio Vescovo ma anche con il Papa, con l'ordine episcopale, con tutto il clero e con l'intero popolo. Ogni valida celebrazione dell'Eucaristia esprime questa universale comunione con Pietro e con l'intera Chiesa, oppure oggettivamente la richiama, come nel caso delle Chiese cristiane separate da Roma» (*Communio notio*, 14).

<sup>19</sup> *Communio notio*, 11/3.

Pontefice, in virtù del suo ufficio di Vicario di Cristo e di Pastore di tutta la Chiesa, ha sulla Chiesa la potestà piena, suprema e universale, che può sempre esercitare liberamente" (LG 22/2)» (AS 9/1).

La natura collegiale della potestà dell'ordine dei Vescovi su tutta la Chiesa è molto speciale, perché, appartenendo al Collegio in quanto tale, allo stesso tempo si concentra nel suo capo il Romano Pontefice, il quale può esercitare liberamente siffatta potestà suprema. Tuttavia il suo agire non è scollegato o estraneo al Collegio, perché — appunto — egli agisce in quanto suo capo e il Collegio non può non recepire concordemente tale azione. Con criteri esclusivamente umani si potrebbe ipotizzare una eventuale non ricezione concorde da parte della gran maggioranza del Collegio; ma è l'assistenza dello Spirito Santo, dono del Signore alla sua Sposa, a garantire che ciò non possa accadere<sup>20</sup>.

I Vescovi partecipano alla potestà del Collegio in modo tale che diventa loro propria, non vicaria o delegata dal Papa. Infatti, «in tali azioni collegiali i Vescovi esercitano un potere che è loro proprio per il bene dei loro fedeli e di tutta la Chiesa, e rispettando fedelmente il primato e la preminenza del Romano Pontefice, capo del Collegio episcopale, non vi agiscono tuttavia come suoi vicari o delegati» (AS 9/2). Il Papa rimanda in nota a LG 22/2, da dove è presa letteralmente l'affermazione secondo cui il potere esercitato dai Vescovi nelle azioni collegiali «è loro proprio, per il bene dei loro fedeli, anzi di tutta la Chiesa», e rimanda anche alla risposta della commissione conciliare al *modo* di un Padre del Concilio, dalla quale risulta che, in questa frase, il potere proprio viene visto in quanto il Vescovo è membro del Collegio in rapporto a tutta la Chiesa<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> «L'ultima ed inderogabile responsabilità del Papa trova la migliore garanzia, da una parte, nel suo inserimento nella Tradizione e nella comunione fraterna e, dall'altra, nella fiducia nell'assistenza dello Spirito Santo che governa la Chiesa» (*Il primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede, n. 10, in *Il primato del Successore di Pietro*, Atti del Simposio Teologico [Roma, dicembre 1996], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, p. 500).

<sup>21</sup> «Unus Pater proponit ut loco: "propria potestate... funguntur", scribatur: "*non solum* propria potestate in bonum fidelium suorum funguntur, *sed etiam* totius Ecclesiae boni sunt sponsores": Ratio: *propria* potestas Episcoporum directe respicit particulares eorum Ecclesias.

R. — Hic agitur praecise de relationibus Episcoporum ad *totam* Ecclesiam. Unde additio non est necessaria» (F. GIL HELLIN [ed.], *Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redi-*

Nel dire che i Vescovi non agiscono nel Collegio come vicari o delegati del Romano Pontefice, il Papa estende all'ambito del Collegio ciò che in LG 27/2 si afferma per quanto attiene alla cura abituale e quotidiana esercitata dai Vescovi che reggono le Chiese particolari<sup>22</sup>. L'affermazione conciliare è quasi letteralmente tratta dall'enciclica *Satis cognitum* di Leone XIII<sup>23</sup>, che direttamente si riferisce al governo pastorale dei Vescovi rispetto al gregge loro affidato. L'estensione che viene fatta in AS non fa altro che trarre la conclusione derivante immediatamente dall'affermazione di LG 22/2, che la potestà dei Vescovi nel Collegio è loro propria. In questo modo dà luce per meglio capire la natura dell'agire del corpo episcopale.

«La suprema potestà che il corpo dei Vescovi possiede su tutta la Chiesa non può essere da loro esercitata se non collegialmente, sia in modo solenne radunati nel Concilio ecumenico, sia sparsi per il mondo, purché il Romano Pontefice li chiami a un atto collegiale o almeno approvi o liberamente accetti la loro azione congiunta» (AS 9/2). Questi due modi di esercizio della potestà suprema del Collegio episcopale su tutta la Chiesa erano indicati in LG 22/2. Il *Motu proprio* vi aggiunge un chiarimento: non ci sono altri modi. La potestà dei singoli Vescovi in riferimento a tutta la Chiesa, pur essendo propria, soltanto può essere esercitata in un'azione collegiale di tutto l'ordine episcopale. Come capire questa realtà? Nel paragrafo 12 il Papa offre ulteriori sviluppi sulla questione.

Il punto da illuminare concerne il costituirsi della suprema potestà del Collegio. A questo scopo il Papa richiama l'attenzione su un certo parallelismo fra il rapporto esistente tra i singoli Vescovi e

*gens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones: Constitutio dogmatica de Ecclesia «Lumen gentium»*, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis - Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, p. 222, IV, 102; i corsivi sono dell'originale).

<sup>22</sup> «Ad essi è pienamente affidato l'incarico pastorale ossia l'abituale e quotidiana cura del loro gregge, né devono essere considerati i vicari dei Romani Pontefici, perché esercitano una potestà che è loro propria e con tutta verità sono detti sovrintendenti (*Antistites*) dei popoli che governano» (LG 27/2). Per la genesi e l'interpretazione di questo testo, cfr. PH. GOYRET, *El obispo, pastor de la Iglesia. Estudio teológico del «munus regendi» en «Lumen gentium»* 27, Eunsá, Pamplona 1998.

<sup>23</sup> «Quamquam vero neque plenam neque universalem ii [Episcopi], neque summam obtinent auctoritatem, non tamen *vicarii* romanorum pontificum putandi, quia potestatem gerunt sibi propriam, verissimeque populorum, quos regunt, *antistites ordinarii* dicuntur» (LEO XIII, Enc. *Satis cognitum*, 29.VI.1896: ASS 28 [1895-1896], 732; i corsivi sono dell'originale).

il Collegio e quello tra le Chiese particolari e la Chiesa universale. Non si tratta di un parallelismo di sola analogia estrinseca, ma derivante da un legame tra i due binomi. Infatti egli dice: «La collegialità degli atti del corpo episcopale è legata al fatto che “la Chiesa universale non può essere concepita come la somma delle Chiese particolari né come una federazione di Chiese particolari”<sup>24</sup>. “Essa non è il risultato della loro comunione, ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà ontologicamente e temporalmente previa ad ogni singola Chiesa particolare”<sup>25</sup>» (AS 12/2). Nel fare propria, letteralmente, questa dottrina della Lettera *Communio notio*, da lui approvata e fatta pubblicare, Giovanni Paolo II certamente la intende secondo la spiegazione fornita dalla stessa Lettera circa tale precedenza ontologica e temporale<sup>26</sup>, che culmina nel seguente brano: «Nascendo *nella e dalla* Chiesa universale, in essa e da essa hanno [le Chiese particolari] la loro ecclesialità. Perciò, la formula del Concilio Vaticano II: *La Chiesa nelle e a partire dalle Chiese (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*<sup>27</sup>, è inseparabile da quest'altra: *Le Chiese nella e a partire dalla Chiesa (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*<sup>28</sup>»<sup>29</sup>. Ciò vuol dire che non c'è luogo a un'esistenza autonoma delle Chiese particolari, le quali poi entrando in comunione tra di loro formerebbero la Chiesa universale.

<sup>24</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti d'America* (16 settembre 1987), 3; *Insegnamenti*, X, 3 (1987), 555.

<sup>25</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lett. *Communio notio* (28 maggio 1992), 9; AAS 85 (1993), 843.

<sup>26</sup> «Infatti, *ontologicamente*, la Chiesa-mistero, la Chiesa una ed unica secondo i Padri precede la creazione, e partorisce le Chiese particolari come figlie, si esprime in esse, è madre e non prodotto delle Chiese particolari. Inoltre, *temporalmente*, la Chiesa si manifesta nel giorno di Pentecoste nella comunità dei centoventi riuniti attorno a Maria e ai dodici Apostoli, rappresentanti dell'unica Chiesa e futuri fondatori delle Chiese locali, che hanno una missione orientata al mondo: già allora la Chiesa *parla tutte le lingue*. Da essa, originata e manifestatasi universale, hanno preso origine le diverse Chiese locali, come realizzazioni particolari dell'una ed unica Chiesa di Gesù Cristo» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lett. *Communio notio*, n. 9/2-3; cit. pp. 9-10; i corsivi sono dell'originale).

<sup>27</sup> Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 23 § 1: «[le Chiese particolari]... nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica». Questa dottrina sviluppa nella continuità quanto già affermato prima, ad esempio da Pio XII, Encicl. *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943) 211: «...a partire dalle quali esiste ed è composta la Chiesa Cattolica».

<sup>28</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Curia Romana*, 20-XII-1990, n. 9; AAS 83 (1991) 745-747.

<sup>29</sup> *Communio notio*, n. 9/3 (i corsivi sono dell'originale).

Da questo chiarimento si ottiene luce per meglio capire il secondo binomio del suddetto parallelismo, per quanto attiene al rapporto fra i singoli Vescovi e il Collegio: «Parimenti il Collegio episcopale non è da intendersi come la somma dei Vescovi preposti alle Chiese particolari, né il risultato della loro comunione, ma, in quanto elemento essenziale della Chiesa universale, è una realtà previa all'ufficio di capitalità sulla Chiesa particolare<sup>30</sup>» (AS 12/2). Il perché di questa priorità viene individuato nel formarsi della potestà del Collegio: «Infatti la potestà del Collegio episcopale su tutta la Chiesa non viene costituita dalla somma delle potestà dei singoli Vescovi sulle loro Chiese particolari; essa è una realtà anteriore a cui partecipano i singoli Vescovi, i quali non possono agire su tutta la Chiesa se non collegialmente» (AS 12/2). Vi è dunque una priorità del ministero apostolico. Esso è di tale natura che, pur acquistando una dimensione particolare negli uffici di capitalità sulle Chiese particolari e in altri uffici episcopali, mantiene sempre la sua dimensione universale come bene costitutivo di tutta la Chiesa, mentre pellegrina sulla terra; e questa dimensione universale non semplicemente si coordina con quella particolare, ma la fonda.

Il ministero apostolico, che è partecipato nel grado più alto dai Vescovi, viene presentato in AS come una realtà unitaria. Questa sua caratteristica traspare nel momento centrale (l'epiclesi) della preghiera di ordinazione, nell'attuale rito di ordinazione episcopale del Pontificale Romano. Vi si implora il dono dello Spirito che regge e guida, il quale è stato dato dal Padre al suo Figlio incarnato, che a sua volta l'ha trasmesso ai santi Apostoli che nei diversi luoghi hanno stabilito la Chiesa<sup>31</sup>. Si tratta della speciale effusione dello Spirito Santo che edifica la Chiesa, quale santuario di Dio a gloria e lode perenne del suo nome. Tutti i fedeli sono chiamati a prendere parte attiva alla costruzione della Chiesa; ma tale edificazione è opera veramente costruttiva nella misura in cui è in comunione col ministero

<sup>30</sup> Tra l'altro, come a tutti è evidente, vi sono molti Vescovi che, pur esercitando compiti propriamente episcopali, non sono a capo di una Chiesa particolare.

<sup>31</sup> «Et nunc effunde super hunc electum eam virtutem, quae a te est, Spiritum principalem, quem dedisti dilecto Filio tuo Iesu Christo, quem ipse donavit sanctis Apostolis, qui constituerunt Ecclesiam per singula loca, ut sanctuarium tuum, in gloriam et laudem indeficientem nominis tui» (*Pontificale Romanum: De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1990, n. 47, pp. 24-25).

apostolico, il quale le dà unità e forma organica e garantisce che si abbia veramente il santuario di Dio, dove si annuncia e accoglie la sua Parola, si offre il sacrificio perfetto e si dà il vero culto spirituale, nonché si compie il comandamento nuovo della carità.

Il ministero apostolico permane unitario attraverso la successione apostolica per mezzo dell'ordinazione episcopale nella comunione gerarchica con tutto il Collegio, con a capo il Romano Pontefice. Se invece la successione derivasse innanzi tutto dalla continuità della Chiesa particolare e per suo tramite si garantisse l'apostolicità del suo ufficio capitale, non si vede come il ministero apostolico potrebbe essere una realtà unitaria; anzi si dovrebbe concludere che la potestà del Collegio episcopale su tutta la Chiesa sarebbe costituita dalla somma della potestà dei singoli Vescovi sulle loro Chiese particolari. Proprio il contrario di quanto è affermato da Giovanni Paolo II, che lo esprime pure in quest'altro modo: «la collegialità episcopale in senso proprio o stretto appartiene soltanto all'intero Collegio episcopale, il quale come soggetto teologico è indivisibile» (AS 12/2).

#### *4. L'agire pastorale del Vescovo nella Chiesa particolare*

Se l'azione del corpo dei Vescovi su tutta la Chiesa non può che essere collegiale, la situazione è diversa qualora si tratti dei Vescovi singolarmente o radunati in raggruppamenti minori rispetto al Collegio: «Una pari azione collegiale non si ha a livello di singole Chiese particolari e dei loro raggruppamenti da parte dei rispettivi Vescovi» (AS 10/1).

##### *a) L'agire pastorale del Vescovo in ordine al bene particolare della sua Chiesa*

Nell'ambito di una Chiesa particolare l'azione del Vescovo è di natura personale, non collegiale: «A livello di singola Chiesa, il Vescovo diocesano pasce nel nome del Signore il gregge a lui affidato come Pastore proprio, ordinario e immediato ed il suo agire è strettamente personale, non collegiale, anche se animato dallo spirito comunione» (AS 10/1). Il ministero pastorale sulla porzione del Popolo di Dio, che è la Chiesa particolare, non è esercitato collegialmente. Infatti il presbiterio, con a capo il Vescovo, non è soggetto di azioni collegiali, né per quanto riguarda l'esercizio dei *mu-*

*nera docendi et regendi*<sup>32</sup> e neppure per quanto attiene all'esercizio del *munus sanctificandi*. Infatti, se mai è ipotizzabile un esercizio collegiale di questo *munus*, si avrebbe nella concelebrazione eucaristica; ma essa non costituisce un'azione collegiale, perché ciò che è realizzato da tutti i concelebranti può essere parimenti realizzato da uno qualunque di essi ed è in ogni caso «il sacrificio del Calvario reso sacramentalmente presente sui nostri altari»<sup>33</sup>. Lo spirito comunione, che deve animare l'azione pastorale del Vescovo, si manifesta, tra l'altro, nell'essere veramente consapevole di avere nei presbiteri i suoi necessari collaboratori e consiglieri, nonché nell'essere pronto ad ascoltare il proprio presbiterio, a consultarlo e ad esaminare insieme i problemi riguardanti la necessità del lavoro pastorale per il bene della diocesi<sup>34</sup>; tuttavia non si tratta di un governo collegiale.

Neppure quando il Vescovo è coadiuvato da uno o vari Vescovi ausiliari si ha un'azione pastorale collegiale. L'esistenza dei Vescovi ausiliari in una Chiesa particolare può essere vista come un'espressione dell'interiorità del Collegio episcopale rispetto ad essa<sup>35</sup>. Infatti, ci sono circostanze, sia personali del Vescovo diocesano sia della sua Chiesa particolare, nelle quali non gli basta la collaborazione dei presbiteri e si rende conveniente che egli venga più immediatamente aiutato da uno o più membri del Collegio episcopale, che abbiano pertanto una responsabilità pari alla sua nel ministero apostolico. Per mezzo del Vescovo diocesano il Collegio episcopale è già interiore alla diocesi; ma a seconda delle circostanze può essere necessario che questa interiorità si realizzi anche col servizio specifico di altri suoi membri; però sempre in modo tale che la guida pastorale della diocesi mantenga l'unità, che ha nel Vescovo diocesano il principio visibile e il fondamento. Il Vescovo a capo di una Chiesa parti-

<sup>32</sup> Cfr. A. CATTANEO, *Il presbiterio della Chiesa particolare: Questioni canonistiche ed ecclesiologiche nei documenti del magistero e nel dibattito postconciliare*, Ateneo Romano della Santa Croce - Giuffrè Editore, Milano 1993, pp. 154-160.

<sup>33</sup> PAOLO VI, *Solenne professione di fede*, 30 giugno 1968, n. 24: *Enchiridion Vaticanum*, 3, n. 560.

<sup>34</sup> Cfr. CONC. VATICANO II, *Decr. Presbyterorum Ordinis*, n. 7/1.

<sup>35</sup> «Il primato del Vescovo di Roma ed il Collegio episcopale sono elementi propri della Chiesa universale non derivati dalla particolarità delle Chiese, ma tuttavia interiori ad ogni Chiesa particolare» (AS 19: sta citando la Lettera *Communione notio*, n. 13).

colare e gli eventuali Vescovi ausiliari non formano un collegio di guida pastorale di tale Chiesa.

L'interiorità del Collegio episcopale nella Chiesa particolare per mezzo del Vescovo non significa che questo eserciti su di essa la potestà suprema propria del Collegio. Il Papa è esplicito a questo riguardo: «Egli [il Vescovo diocesano] inoltre, pur essendo insignito della pienezza del sacramento dell'Ordine, non vi esercita tuttavia la potestà suprema, la quale appartiene al Romano Pontefice e al Collegio episcopale come elementi propri della Chiesa universale, interiori ad ogni Chiesa particolare, affinché questa sia pienamente Chiesa, cioè presenza particolare della Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali» (AS 10/1). La potestà suprema su una singola Chiesa soltanto può essere esercitata o singolarmente dal Papa o da tutto il Collegio in azione collegiale.

*b) L'agire pastorale del singolo Vescovo in ordine al bene di tutta la Chiesa*

Ogni Vescovo è un bene per tutta la Chiesa, nel senso che, come insegna il Concilio Vaticano II, «tutti i vescovi, in quanto membri del corpo episcopale che succede al Collegio apostolico, sono stati consacrati non soltanto per una diocesi, ma per la salvezza di tutto il mondo» (AG 38/1). Tuttavia l'attività del singolo Vescovo in favore di tutta la Chiesa non si esaurisce nella sua partecipazione ad un'azione collegiale dell'intero corpo episcopale. Giovanni Paolo II dedica il n. 11 di AS a mostrare, sommariamente, come i singoli Vescovi contribuiscono al bene di tutta la Chiesa nell'esercizio delle loro tre funzioni (dottrinale, di santificazione e di governo) nell'ambito delle Chiese particolari.

«L'appartenenza dei singoli Vescovi al Collegio episcopale si esprime, nei confronti di tutta la Chiesa, non solo coi suddetti atti collegiali, ma anche con la sollecitudine per essa che, sebbene non venga esercitata con atto di giurisdizione, sommamente contribuisce tuttavia al bene della Chiesa universale. Tutti i Vescovi, infatti, devono promuovere e difendere l'unità della fede e la disciplina comune a tutta la Chiesa, e promuovere ogni attività comune a tutta la Chiesa, specialmente nel procurare che la fede cresca e sorga per tutti gli uomini la luce della piena verità<sup>36</sup>» (AS 11/1). Il bene della Chiesa

<sup>36</sup> Cfr. CONC. VAT. II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 23.

particolare è sempre bene di tutta la Chiesa. «Del resto è una verità che, reggendo bene la propria Chiesa come porzione della Chiesa universale, contribuiscono essi stessi efficacemente al bene di tutto il Corpo mistico, che è pure il corpo delle Chiese» (AS 11/1, citando LG 23/2).

Tutta la Chiesa è il Corpo mistico di Cristo e l'unità fra le Chiese particolari nel suo seno non è annodata con legami meramente esteriori; ma è unità organica con vincoli sia visibili che invisibili. Vi è un continuo travaso di beni spirituali. E vi è anche la possibilità di attività comuni, non soltanto concordi per l'unità di indirizzo, stabilito dalla pubblica autorità, come accade nella società civile; ma soprattutto comuni perché sospinte ed animate dai vincoli interiori della comunione. Un esempio attuale servirà ad illustrarlo. La preparazione e la celebrazione del Grande Giubileo del 2000 è un'attività comune di tutta la Chiesa, che supera di gran lunga le attività civili promosse per questa occasione (opere pubbliche, coordinamento dei trasporti, accoglienza dei pellegrini, ecc.). Essa è fatta soprattutto di quegli impegni di conversione e di profondo rinnovamento spirituale da e verso la sorgente della vita trinitaria con l'obiettivo della glorificazione della Trinità<sup>37</sup>. La promozione di tale attività da parte dei Vescovi di tutto il mondo sotto l'impulso del Papa non è certamente un atto propriamente collegiale, ma il loro agire pastorale, ognuno nell'ambito del proprio ufficio episcopale, contribuisce decisamente all'effettiva preparazione e celebrazione del Giubileo da parte di tutto il Popolo di Dio.

«Non soltanto con il buon esercizio del *munus regendi* nelle loro Chiese particolari i Vescovi contribuiscono al bene della Chiesa universale, ma anche con l'esercizio delle funzioni di insegnamento e di santificazione» (AS 11/2). In realtà le tre funzioni non danno luogo ad azioni ascrivibili esclusivamente ad una di esse. Sono piuttosto come tre formalità diverse di un unico compito, quello di pasce la Chiesa. Difatti la promozione e difesa dell'unità della fede, il procurare che questa cresca e si diffonda fra tutti gli uomini, descritti dal Papa nel capoverso precedente come esercizio del governo episcopale, costituiscono evidentemente momenti centrali dell'esercizio del *munus docendi*; come pure implicano l'esercizio della fun-

<sup>37</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Tertio millennio adveniente*, 10 nov. 1994, nn. 39-55.

zione di santificazione, necessaria per l'interiorizzazione e la crescita della fede.

Per quanto attiene alla funzione di insegnamento, i singoli Vescovi, fuori dell'azione collegiale, che si ha, ad esempio, nel concilio ecumenico, si rivolgono soltanto a una porzione del Popolo di Dio. «Certamente i singoli Vescovi, in quanto maestri di fede, non si rivolgono all'universale comunità dei fedeli se non con un atto di tutto il Collegio episcopale. Infatti, solo i fedeli affidati alla cura pastorale di un Vescovo devono accordarsi col suo giudizio dato a nome di Cristo in materia di fede e di morale e aderirvi col religioso ossequio dello spirito. In realtà "i Vescovi quando insegnano in comunione col Romano Pontefice devono essere da tutti ascoltati con venerazione quali testimoni della divina e cattolica verità"<sup>38</sup>; e il loro insegnamento, in quanto trasmette fedelmente ed illustra la fede da credere e da applicare alla vita, è di grande vantaggio a tutta la Chiesa» (AS 11/3).

Questo punto è fondamentale per poi meglio capire l'attività dottrinale delle Conferenze Episcopali. Il brano è tutto costruito su LG 25/1. L'intenzione è mostrare come l'insegnamento autentico di un Vescovo, rivolto ai fedeli affidati alla sua cura pastorale, contribuisce al bene di tutta la Chiesa. Gli altri fedeli che lo ascoltano — sia direttamente, sia per il tramite dei mezzi di comunicazione sociale — non recepiscono la sua parola come insegnamento autentico, al quale debbano aderire col religioso ossequio dello spirito; ma neppure la recepiscono come parola di un estraneo, bensì come parola di un testimone della divina e cattolica verità<sup>39</sup>.

A dire il vero, ogni fedele è chiamato a rendere testimonianza a Gesù<sup>40</sup> e a tutti i cristiani si riferiscono le parole del Signore: «Voi siete la luce del mondo» (Mt 5, 14). Anzi, come nella *Lumen gentium* si insegna che «i Vescovi sono gli araldi della fede (*fidei praeco-*nes)» (LG 25/1), così anche vi si dice che i laici sono «gli araldi efficaci della fede (*praecones fidei*)» (LG 35/2). Viene dunque sponta-

<sup>38</sup> *Lumen gentium*, 25/1.

<sup>39</sup> Quando furono introdotte queste parole citate nel terzo schema della *Lumen gentium*, la Commissione conciliare chiarì: «Adduntur haec verba, quibus veneratio exprimitur quae Episcopis, prouti sunt teste fidei, ab omnibus debetur, ab iis etiam qui eorum subditis non sunt» (F. GIL HELLÍN [ed.], *Concilii Vaticani II Synopsis*, cit., p. 254, III, D).

<sup>40</sup> Cfr. LG 11/1, 35/1; CD 15/2; PO 2/1.

nea la domanda su cosa c'è di speciale nel dire che «i Vescovi quando insegnano in comunione col Romano Pontefice devono essere da tutti ascoltati con venerazione quali testimoni della divina e cattolica verità». Si tratta della testimonianza derivante dal dono della imposizione delle mani, come esorta Paolo a Timoteo: «ti ricordo di ravvivare il dono di Dio che è in te per l'imposizione delle mie mani. (...) Non vergognarti dunque della testimonianza da rendere al Signore nostro» (2 *Tm* 1,6.8). Non li si ascolta, pertanto, come coloro che semplicemente rendono testimonianza a ciò in cui credono, ma più ancora come coloro a cui, quali successori degli Apostoli, è affidata la custodia del Vangelo, perché si conservi sempre integro e vivo<sup>41</sup>. Questo si esprime segnatamente con la formula: «testimoni della divina e cattolica verità».

Il fatto che di fronte alla parola, in materia di fede e di morale, di colui che non è il pastore proprio non sia richiesto di aderirvi col religioso ossequio dello spirito, stabilisce una differenza fondamentale: non si è davanti a un atto del magistero autentico. L'accento è messo sulla testimonianza: quindi, sulla concordanza tra parola e vita; sulla sintonia col Romano Pontefice e non soltanto mantenimento dei legami visibili di comunione gerarchica; sulla forza persuasiva del discorso.

Infine, per quanto concerne il *munus sanctificandi* dei Vescovi, il Papa sottolinea come il suo esercizio trascende le Chiese particolari e si inserisce nel movimento ascendente e discendente di lode e santificazione di tutta la Chiesa: «Anche il singolo Vescovo, in quanto è “distributore della grazia del supremo sacerdozio” (LG 26/1), nell'esercizio della sua funzione di santificare contribuisce in grande misura all'opera della Chiesa di glorificazione di Dio e di santificazione degli uomini. Questa è un'opera di tutta la Chiesa di Cristo che agisce in ogni legittima celebrazione liturgica che viene realizzata in comunione col Vescovo e sotto la sua direzione» (AS 11/4). Se la natura della Chiesa, quale mistero, si manifesta nel fatto che l'unica Chiesa cattolica esiste nelle Chiese particolari, in un modo che supera di gran lunga una configurazione meramente societaria, proprio questo si realizza con particolare forza nelle celebrazioni liturgi-

<sup>41</sup> «Gli Apostoli poi, affinché il Vangelo si conservasse sempre integro e vivo nella Chiesa, lasciarono come successori i Vescovi, ad essi affidando il loro proprio posto di magistero» (DV 7/2).

che fino a raggiungere il suo apice nel Sacrificio eucaristico. «Il Sacrificio eucaristico, pur celebrandosi sempre in una particolare comunità, non è mai celebrazione di quella sola comunità: essa, infatti, ricevendo la presenza eucaristica del Signore, riceve l'intero dono della salvezza e si manifesta così, pur nella sua perdurante particolarità visibile, come immagine e vera presenza della Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica»<sup>42</sup>.

5. *L'azione pastorale congiunta dei Vescovi a livello di raggruppamento di Chiese particolari*

Se nell'ambito di ogni Chiesa particolare non c'è un'azione pastorale collegiale, che dire di un'azione congiunta dei Vescovi delle Chiese particolari di una determinata zona geografica? La risposta è inequivocabile: «A livello di raggruppamento di Chiese particolari per zone geografiche (nazione, regione, ecc.), i Vescovi ad esse preposti non esercitano congiuntamente la loro cura pastorale con atti collegiali pari a quelli del Collegio episcopale» (AS 10/2). Per darne ragione, Giovanni Paolo II ricorre a un parallelismo simile a quello fra il rapporto esistente tra i singoli Vescovi e il Collegio, da una parte, e quello tra le Chiese particolari e la Chiesa universale, dall'altra. Adesso anziché la Chiesa universale e il Collegio, c'è da considerare i raggruppamenti di Chiese particolari e gli organismi formati dai Vescovi di un'area geografica.

«I raggruppamenti di Chiese particolari hanno un rapporto con le Chiese che li compongono corrispondente al fatto che essi si fondano su legami di comuni tradizioni di vita cristiana e di radicazione della Chiesa in comunità umane unite da vincoli di lingua, di cultura e di storia. Tale rapporto è ben diverso dal rapporto di mutua interiorità della Chiesa universale con le Chiese particolari» (AS 13/1).

Questa mutua interiorità si esprime nei sacramenti e nella fede apostolica. Infatti, i sacramenti sono azioni della Chiesa, vale a dire della «universale comunità dei discepoli del Signore, che si fa presente ed operante nella particolarità e diversità di persone, gruppi, tempi e luoghi»<sup>43</sup>. Non sono azioni autonome della comunità parti-

<sup>42</sup> *Communio* notio, 11/2.

<sup>43</sup> *Communio* notio, 7.

colare, quasi essa fosse autosufficiente rispetto ai sacramenti; ma, al contrario, sono azioni del Corpo mistico, unico e indiviso. Con questo si mostra che la Chiesa universale è interiore alla comunità particolare; ma se l'interiorità rispetto alla Chiesa particolare è mutua, come appare che questa è interiore a quella? Non sembra forse che le Chiese particolari siano collocate allo stesso livello delle comunità parrocchiali o di altri gruppi ecclesiali? Assolutamente no. Proprio il ministero episcopale, che è richiesto per l'esistenza della Chiesa particolare, mostra che questa ha una densità ecclesiale ben superiore a quella di altre comunità. E lo si vede a riguardo dei sacramenti, poiché il Vescovo «è il distributore della grazia del supremo sacerdozio, specialmente nell'Eucaristia, che offre egli stesso o fa offrire, e della quale la Chiesa continuamente vive e cresce. (...) Ogni legittima celebrazione dell'Eucaristia è diretta dal Vescovo (...). [I Vescovi] con i sacramenti, dei quali con la loro autorità organizzano la regolare e fruttuosa distribuzione, santificano i fedeli» (LG 26). Già sotto questo profilo si manifesta che il Corpo mistico è il corpo delle Chiese, mentre non è il corpo delle parrocchie o di altro genere di comunità.

La mutua interiorità si esprime pure nella fede apostolica. Ciò che la Chiesa particolare crede non ha in essa l'origine e non è appannaggio suo, ma è un bene di tutta la Chiesa. Nella comunità particolare che professa la fede comune risuona la voce della Chiesa universale. Ma anche nella professione di fede si manifesta l'interiorità della Chiesa particolare nella Chiesa universale, perché essa è una comunità che aderendo al suo Vescovo viene edificata sulla roccia del Vangelo, il quale è affidato alla custodia del suo Pastore, in comunione gerarchica col Romano Pontefice e il Collegio episcopale. Perciò nella professione di fede della Chiesa universale risuona pure la voce della Chiesa particolare, la quale, guidata da un successore degli Apostoli nel loro compito di magistero, custodisce la fede apostolica. Lo stesso non si può dire di altre comunità, siano esse parrocchiali o di altro genere, non guidate da un successore degli Apostoli, benché professino pure la fede apostolica.

La mutua interiorità fra la Chiesa universale e le Chiese particolari appare, dunque, fondata sulla fede e sui sacramenti, che sono elementi costitutivi della Chiesa: senza di essi, infatti, la Chiesa non esisterebbe. Invece i legami di comuni tradizioni di vita cristiana e di radicazione della Chiesa in comunità umane unite da vincoli di

lingua, di cultura e di storia, che fondano i raggruppamenti di Chiese particolari non sono essenziali alla Chiesa, nella loro concretezza. Derivano da circostanze storiche e non sono determinanti all'esistenza della Chiesa, anche se non mancano di valore ecclesiale, perché la legge dell'incarnazione si avvera pure nel Corpo mistico, il quale si particolarizza, cioè «si fa presente ed operante nella particolarità di persone, gruppi, tempi e luoghi»<sup>44</sup>. Infatti, la Chiesa si radica nella comunità umana così come questa esiste, cioè non come un insieme di individui legati soltanto dai vincoli della comune natura umana, ma come persone con molteplici legami sociali: familiari, culturali, di lingua, di territorio, di storia, ecc., oltreché di comune natura. Giustamente perciò il Concilio vede la proiezione ecclesiale di siffatti legami nei raggruppamenti di Chiese con un comune patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, come un fatto guidato dalla divina provvidenza<sup>45</sup>, anche se non ascrivibile a Cristo<sup>46</sup>.

Dal rapporto che intercorre fra i raggruppamenti di Chiese particolari e le Chiese che li compongono il Papa trasferisce il discorso ai Vescovi: «Parimenti, gli organismi formati dai Vescovi di un territorio (nazione, regione, ecc.) e i Vescovi che li compongono hanno un rapporto che, pur presentando una certa somiglianza, è invero ben diverso da quello tra il Collegio episcopale e i singoli Vescovi» (AS 13/2). Le conseguenze si manifestano nell'azione pastorale congiunta: «Quando i Vescovi di un territorio esercitano congiuntamente alcune funzioni pastorali per il bene dei loro fedeli, tale esercizio congiunto del ministero episcopale traduce in applicazione concreta lo spirito collegiale (*affectus collegialis*) (LG 23/4), il quale

<sup>44</sup> *Communio notio*, 7.

<sup>45</sup> «Per divina provvidenza è avvenuto che varie Chiese, in vari luoghi fondate dagli Apostoli e dai loro successori, durante i secoli si sono costituite in molti gruppi, organicamente uniti, i quali, salva restando l'unità della fede e l'unica divina costituzione della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un patrimonio teologico e spirituale proprio» (LG 23/4).

<sup>46</sup> Questo risulta chiaramente dalla risposta della Commissione conciliare a tre Padri coincidenti in un modo: «Tres Patres proponunt ut loco: "Divina Providentia", scribatur: "A Christo Iesu, Pastore et Episcopo permanente Ecclesiae, factum est, per Spiritum eius". Aestimatur unus Pater expressionem de "Providentia" magis deisticam esse quam christianam.

R. — Quia in sequentibus *plura mere historica* elementa indicantur, affirmatio directe de actione Christi dici nequit. Stet ergo textus» (F. GIL HELLÍN [ed.], *Concilii Vaticani II Synopsis*, cit., p. 242, IV, 143; il corsivo è dell'originale).

“è l'anima della collaborazione tra i Vescovi in campo regionale, nazionale ed internazionale”<sup>47</sup>. Tuttavia esso non assume mai la natura collegiale caratteristica degli atti dell'ordine dei Vescovi in quanto soggetto della suprema potestà su tutta la Chiesa» (AS 12/1).

Queste ultime affermazioni hanno un carattere generale e si riferiscono a tutti i raggruppamenti dei Vescovi di determinati territori. Se la loro azione congiunta non è propriamente collegiale, come la si può definire? Il Papa non offre una risposta altrettanto generale, ma limita i chiarimenti dottrinali a ciò che riguarda le Conferenze Episcopali, conformemente alle intenzioni del *Motu proprio*<sup>48</sup>. Con questo entra praticamente nella terza parte del documento, anche se ancora si tratta delle ultime righe della seconda parte, le quali fungono da cerniera tra queste due parti.

### III. Le Conferenze Episcopali

La terza parte comprende undici paragrafi numerati, senza titoli, ma è facile scorgerne la struttura: prima si tratta della natura e finalità delle Conferenze Episcopali e poi dell'esercizio congiunto in esse delle funzioni, rispettivamente, di governo e dottrinale dei Vescovi.

#### 1. Natura e finalità

##### a) Natura delle Conferenze Episcopali

Punto di partenza è la descrizione data dal Codice di Diritto Canonico, la cui fonte è il Decreto *Christus Dominus*, 38/1 del Concilio Vaticano II: «La Conferenza Episcopale, organismo di per sé

<sup>47</sup> Sinodo dei Vescovi del 1985, *Relazione finale*, II, C), 4: *L'Osservatore Romano*, 10 dicembre 1985, p. 7.

<sup>48</sup> Nella prima nota del documento aveva chiarito: «Le Chiese orientali patriarcali e arcivescovili maggiori sono governate dai rispettivi Sinodi dei Vescovi, dotati di potere legislativo, giudiziario e, in certi casi, anche amministrativo (cfr. C.C.E.O. cann. 110 e 152): di questi non tratta il presente documento. Sotto questo aspetto, infatti, non si può stabilire un'analogia tra tali Sinodi e le Conferenze dei Vescovi. Esso invece tocca le Assemblee costituite nelle regioni in cui vi sono più Chiese *sui iuris* e regolate dal C.C.E.O., can. 322 e dai relativi Statuti approvati dalla Sede Apostolica (cfr. C.C.E.O., can. 322 § 4; Cost. ap. *Pastor Bonus*, art. 58, 1, nella misura in cui queste si avvicinano alle Conferenze dei Vescovi (cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Christus Dominus*, 38)» (AS nota 1).

permanente, è l'assemblea dei Vescovi di una nazione o di un territorio determinato, i quali esercitano congiuntamente alcune funzioni pastorali per i fedeli di quel territorio, per promuovere maggiormente il bene che la Chiesa offre agli uomini, soprattutto mediante forme e modalità di apostolato opportunamente adeguate alle circostanze di tempo e di luogo, a norma del diritto» (AS 14, citando C.I.C. can. 447). È un testo legislativo con diversi elementi di notevole rilevanza teologica.

Si tratta di un organismo permanente e in questo differisce dai concili particolari. Esso è caratterizzato dall'esercizio congiunto, da parte dei Vescovi di un territorio determinato, di alcune funzioni pastorali per i fedeli di quel territorio. Non si tratta semplicemente di un luogo di scambio di esperienze e di reciproca consultazione. Con questo non si ha ancora una Conferenza Episcopale, anche se evidentemente in seno ad essa avvengono tali momenti di mutuo arricchimento; occorre però l'esercizio congiunto della funzione episcopale.

Sorge dunque l'interrogativo: su quali basi è fondato un simile esercizio congiunto? La risposta viene data sotto il profilo del carattere vincolante di tale esercizio: «L'efficacia vincolante degli atti del ministero episcopale esercitato congiuntamente in seno alle Conferenze episcopali e in comunione con la Sede Apostolica deriva dal fatto che questa ha costituito tali organismi ed ha loro affidato, sulla base della sacra potestà dei singoli Vescovi, precise competenze» (AS 13/2). C'è un'articolazione tra l'intervento del potere primaziale del Romano Pontefice ed il sacro potere dei Vescovi. La Conferenza Episcopale non nasce dall'autonoma volontà dei Vescovi che la compongono, che deciderebbero di agire congiuntamente, ma dalla volontà istitutiva della Santa Sede, che implica anche l'assegnazione di precise competenze. Tuttavia gli atti vincolanti della Conferenza, che costituiscono un esercizio congiunto della funzione episcopale, si realizzano in forza del sacro potere proprio dei singoli Vescovi, non di un potere che sia loro comunicato dal Papa, quasi fosse una partecipazione al potere papale per via di delegazione. Pertanto l'intervento della Sede Apostolica si colloca nell'ambito della regolamentazione dell'esercizio del sacro potere dei Vescovi, come esplicitamente si dirà poi a riguardo della funzione di governo, e non nell'ambito dell'origine di tale potere.

La duplice dimensione particolare e universale dell'Episcopato caratterizza l'agire congiunto dei Vescovi in seno alle Conferenze Episcopali. Ogni Vescovo non vi esercita soltanto la sollecitudine pastorale per la Chiesa particolare affidata alla sua cura pastorale; ma anche «l'esercizio congiunto di alcuni atti del ministero episcopale serve a realizzare quella sollecitudine di ogni Vescovo per tutta la Chiesa (...) che si traduce altresì nell'unione di sforzi e di intenti con gli altri Vescovi della stessa zona geografica, per incrementare il bene comune e delle singole Chiese (cfr. CD 36)» (AS 13/3).

La determinazione del territorio è un elemento costitutivo delle Conferenze Episcopali. Essa non è arbitraria, ma risponde ai surriferiti criteri di radicazione della Chiesa nelle comunità umane: «Le Conferenze Episcopali di regola sono nazionali, comprendono cioè i Vescovi di una sola nazione<sup>49</sup>, perché i legami di cultura, di tradizioni e storia comune, nonché l'intreccio di rapporti sociali tra i cittadini di una stessa nazione richiedono una collaborazione tra i membri dell'episcopato di quel territorio molto più assidua di quanto possano reclamarla le circostanze ecclesiali di un altro genere di territorio» (AS 16)<sup>50</sup>.

Precedentemente il documento si era riferito ai raggruppamenti di Chiese particolari, fondati su legami della medesima specie. Non ne aveva delucidato la natura teologica, ma almeno aveva messo in chiaro un punto: il loro rapporto con le Chiese particolari che li compongono è ben diverso dal rapporto di mutua interiorità della Chiesa universale con le Chiese particolari. Qui, nei nn. 14 e 16, il documento non fa emergere o derivare le Conferenze Episcopali da tali raggruppamenti, intesi come aventi una loro propria sostantività teologica: preferisce invece mettere l'accento sull'opportunità di un'assidua collaborazione dei Vescovi di un territorio, fino all'azione congiunta, nel loro ministero episcopale. Detto in altri termini, si mette a fuoco come fondamento delle Conferenze dei Vescovi il loro

<sup>49</sup> Cfr. C.I.C. can. 448, § 1.

<sup>50</sup> Il testo continua con alcune precisazioni d'interesse prevalentemente canonistico: «Tuttavia la stessa normativa canonica apre la prospettiva per cui una conferenza Episcopale "può essere eretta per un territorio di ampiezza minore o maggiore, in modo che comprenda solamente i Vescovi di alcune Chiese particolari costituite in un determinato territorio oppure i Presuli di Chiese particolari esistenti in diverse nazioni" (C.I.C. can. 448 § 2). Da ciò si deduce che ci possono essere Conferenze Episcopali anche ad altro livello territoriale, oppure a livello sopranazionale» (AS 16).

ministero apostolico, bisognoso di un esercizio congiunto, e si elude la questione se in tale fondamento ci sia da individuare o meno una specifica comunione, o legame teologico, fra le Chiese particolari di un determinato territorio. Questo punto si lascia all'approfondimento e al dibattito fra i teologi, che richiederà comunque di chiarire in primo luogo la natura teologica dei raggruppamenti di Chiese particolari, per quanto attiene al modo di avverarsi in essi la *communio Ecclesiarum*<sup>51</sup>.

#### b) Finalità e convenienza

Nell'introduzione del documento si citavano le parole del Concilio che esprimevano la finalità e la convenienza attuale delle Conferenze Episcopali: «il Concilio ha riconosciuto l'opportunità e la fecondità di tali organismi, ritenendo "sommamente utile che in tutto il mondo i Vescovi della stessa nazione o regione si costituiscano in un unico organismo e si adunino periodicamente tra di loro, affinché da uno scambio luminoso di prudenza e di esperienza e dal confronto dei pareri sgorgi una santa concordia di forze, per il bene comune delle Chiese"<sup>52</sup>» (AS 4/2). Vi è una finalità prossima, ordinata a un'ulteriore fine. Quella prossima è la concordia di forze, che

<sup>51</sup> Sulla linea della ricerca del fondamento teologico delle Conferenze Episcopali nella comunione tra le Chiese particolari si muovono diversi autori; cfr. A. ANTÓN, *Le conferenze episcopali. Istanze intermedie? Lo stato teologico della questione*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1992, pp. 262-267; F. GUILLEMETTE, *Théologie des conférences épiscopales: Une herméneutique de Vatican II*, Médiaspaul, Montréal 1994, pp. 231-233; H.J. POTTMEYER, *Der Theologische Status der Bischofskonferenz - Positionen, Klärungen und Prinzipien*, in H. MÜLLER - H.J. POTTMEYER (ed.), *Die Bischofskonferenz: Theologischer und juristischer Status*, Patmos, Düsseldorf 1989, pp. 80-83; J. H. PROVOST, *Episcopal Conferences as an Expression of the Communion of Churches*, in TH. REESE (ed.), *Episcopal Conferences: Historical, Canonical and Theological Studies*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1989, pp. 267-289. È significativo vedere che nel Colloquio internazionale di Salamanca, nel 1988, tra i gruppi di studio sulla «Natura teologica delle conferenze episcopali», quelli rispettivamente di lingua tedesca, spagnola e francese convergono nell'interpretare le conferenze episcopali in funzione della comunione delle Chiese particolari, mentre i gruppi di lingua inglese e di lingua italiana sono più reticenti a questo riguardo, soprattutto quello italiano, a cui sembra necessario chiarire l'idea di *communio ecclesiarum* (cfr. H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA [ed.], *Natura e futuro delle conferenze episcopali*, Atti del Colloquio internazionale di Salamanca [3-8 gennaio 1988], EDB, Bologna 1988, pp. 245-251).

<sup>52</sup> CONC. ECUM. VAT. II, Decr. *Christus Dominus*, 37; cfr. Cost. dogm. *Lumen gentium*, 23.

richieda l'agire congiunto dei Vescovi<sup>53</sup>, e questa finalità è ordinata a promuovere il bene comune della Chiesa, innanzi tutto delle Chiese particolari interessate. Infatti, «la finalità delle Conferenze dei Vescovi è provvedere al bene comune delle Chiese particolari di un territorio attraverso la collaborazione dei sacri Pastori alla cui cura esse sono affidate» (AS 17).

Detto così, non si chiarisce ancora perché le Conferenze Episcopali si sono sviluppate in tempi recenti e non dall'origine della Chiesa. La loro convenienza attuale per raggiungere il suddetto fine viene espressa attraverso l'elencazione dei temi che richiedono attualmente la concordia di forze dell'Episcopato: «Non è possibile circoscrivere entro un elenco esauriente i temi che richiedono tale cooperazione, ma a nessuno sfugge che la promozione e la tutela della fede e dei costumi, la traduzione dei libri liturgici, la promozione e la formazione delle vocazioni sacerdotali, la messa a punto dei sussidi per la catechesi, la promozione e la tutela delle università cattoliche e di altre istituzioni educative, l'impegno ecumenico, i rapporti con le autorità civili, la difesa della vita umana, della pace, dei diritti umani, anche perché vengano tutelati dalla legislazione civile, la promozione della giustizia sociale, l'uso dei mezzi di comunicazione sociale, ecc., sono temi che attualmente suggeriscono un'azione congiunta dei Vescovi» (AS 15). L'elenco, pur non essendo esauriente — si conclude con un eccetera —, appare sufficientemente significativo.

### *c) I Vescovi che compongono la Conferenza Episcopale*

In base alla surriferita finalità della Conferenza Episcopale, il documento raccoglie la norma del Codice di Diritto Canonico: «Poiché la finalità delle Conferenze dei Vescovi è provvedere al bene comune delle Chiese particolari di un territorio attraverso la collaborazione dei sacri Pastori alla cui cura esse sono affidate, ogni singola Conferenza deve comprendere tutti i Vescovi diocesani del

<sup>53</sup> Il documento torna ad esprimere questa finalità nella terza parte: «La necessità, ai nostri tempi, della concordia di forze come frutto dello scambio di prudenza e di esperienza in seno alla Conferenza Episcopale è stata ben evidenziata dal Concilio, poiché "i Vescovi spesso difficilmente sono in grado di svolgere in modo adeguato e con frutto il loro mandato, senza una cooperazione sempre più stretta e concorde con gli altri Vescovi" (CD 37)» (AS 15).

territorio e quelli che nel diritto sono loro equiparati, nonché i Vescovi coadiutori, i Vescovi ausiliari e gli altri Vescovi titolari che esercitano in quel territorio uno speciale incarico affidato dalla Sede Apostolica o dalla stessa Conferenza Episcopale<sup>54</sup>» (AS 17). Se la finalità immediata è l'esercizio congiunto di alcune funzioni episcopali, logicamente tutti i Vescovi che svolgono il loro ministero episcopale a favore dei fedeli del territorio della Conferenza, devono appartenere ad essa; altrimenti la Conferenza non potrebbe raggiungere tale finalità immediata e ne verrebbe meno la ragione di essere: si avrebbe un altro genere di adunanza episcopale.

Questa composizione della Conferenza non fa di essa un corpo indistinto, cioè non annulla la distinzione fra i Vescovi preposti a una Chiesa particolare e gli altri Vescovi che li aiutano. «Nelle riunioni plenarie della Conferenza Episcopale ai Vescovi diocesani e a quelli che nel diritto sono loro equiparati, nonché ai Vescovi coadiutori, compete il voto deliberativo; e ciò per il diritto stesso, non potendo prevedere altrimenti gli statuti della Conferenza<sup>55</sup>. Il Presidente e il Vice Presidente della Conferenza Episcopale devono essere scelti soltanto tra i membri che sono Vescovi diocesani<sup>56</sup>. Per quanto concerne i Vescovi ausiliari e gli altri Vescovi titolari membri della Conferenza Episcopale, resta alla determinazione degli statuti della Conferenza che il loro voto sia deliberativo o consultivo<sup>57</sup>» (AS 17). Si tratta di determinazioni legislative che si fondano su una sicura base teologica: è il Vescovo diocesano a dare unità alla guida pastorale della diocesi; egli non forma un collegio con gli eventuali Vescovi ausiliari. Pertanto l'esercizio congiunto del ministero episcopale in seno alle Conferenze dei Vescovi non può stravolgere il principio dell'unicità della guida pastorale della diocesi, e questo si dovrà riflettere negli statuti che regolamentano tale esercizio. La percentuale di Vescovi ausiliari varia molto da una nazione all'altra, per cui si potrà avere una diversità di previsioni statutarie; tuttavia il *Motu proprio* fa un richiamo preciso al summenzionato principio:

<sup>54</sup> Cfr. C.I.C. can. 450 § 1.

<sup>55</sup> Cfr. C.I.C. can. 454 § 1.

<sup>56</sup> Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, Responsum ad propositum dubium, *Utrum Episcopus Auxiliaris* (23 Maii 1988): AAS 81 (1989), 388.

<sup>57</sup> Cfr. C.I.C. can. 454 § 2.

«A questo riguardo si dovrà tener conto della proporzione tra Vescovi diocesani e Vescovi ausiliari e altri Vescovi titolari, perché una eventuale maggioranza di questi non condizioni il governo pastorale dei Vescovi diocesani» (AS 17).

Un'ultima precisazione sulla composizione della Conferenza appare teologicamente rilevante: «Attesa la natura della Conferenza Episcopale, la partecipazione del membro della Conferenza non è delegabile» (AS 17). Questo comporta la comprensione del ministero episcopale come una realtà unitaria. Nel suo esercizio si possono scorgere diverse formalità (santificazione, insegnamento, governo), che spesso sono vicendevolmente implicate nella stessa azione. Ovviamente, nel governo della diocesi il Vescovo può delegare molte facoltà. Tuttavia quando si tratta di agire congiuntamente in seno alla Conferenza Episcopale, è la sua persona come Vescovo che risulta implicata, non una formalità parziale del suo ministero; perciò viene esclusa la possibilità che qualcuno, non essendo Vescovo, vi partecipi in qualità di delegato episcopale. Se un Vescovo è impedito, ad es. per malattia, si può magari prevedere statutariamente che, se nella sua diocesi non ce ne sono altri — coadiutore o ausiliari —, possa eventualmente un presbitero, ad es. il Vicario generale, informare la Conferenza Episcopale delle circostanze e bisogni della diocesi, per quanto attiene alla materia sulla quale si sta deliberando; tuttavia all'azione vera e propria della Conferenza egli non potrà partecipare.

#### *d) Ruolo della Sede Apostolica rispetto alle Conferenze Episcopali*

Come si è visto sopra, la Conferenza Episcopale non nasce dall'autonoma volontà dei Vescovi che la compongono, ma dalla volontà istitutiva della Santa Sede. A questo riguardo il documento raccoglie la norma codiciale: «spetta unicamente alla suprema autorità della Chiesa, sentiti i Vescovi interessati, erigere, sopprimere o modificare le Conferenze Episcopali» (AS 16, citando il C.I.C. can. 449 § 1). Tuttavia queste agiscono in forza del sacro potere proprio dei Vescovi che le compongono, non di una partecipazione al potere papale per via di delegazione. L'istituzione della Conferenza si colloca piuttosto nell'ambito della regolamentazione dell'esercizio del sacro potere dei Vescovi.

Perché occorre questo intervento del *munus petrinum* e non basta un'autonoma decisione dei Vescovi interessati ad agire con-

giuntamente in modo stabile? La continuità fra Cristo, Capo e Sposo, e la Chiesa, Corpo e Sposa, si manifesta nel fatto che la legge dell'incarnazione determina anche la condizione della Chiesa. «Infatti, come la natura assunta è a servizio del Verbo divino come vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo» (LG 8/1). Ebbene l'organismo sociale della Chiesa è fatto di uomini ancora nella condizione di pellegrini verso la patria celeste e, quindi, pur guidati dalla luce della fede, non aventi né la piena visione della verità né la perfetta adesione al bene. Sarebbe pertanto utopico ipotizzare una stabile unanimità nell'azione congiunta dei Vescovi. Quest'azione esigerà spesso ai singoli Vescovi di assumere ad accettare ciò che viene deciso o proposto dalla maggior parte di loro, anche se nell'elaborazione dell'insegnamento o della decisione si è trovato in disaccordo totale o parziale. Donde la necessità dell'intervento della suprema autorità della Chiesa affinché la limitazione della sacra potestà del singolo Vescovo, che si adegua all'azione congiunta in seno alla Conferenza Episcopale, avvenga per opera di tale suprema autorità, la quale è interiore ad ogni Chiesa particolare, e non per imposizione di altri Vescovi, i quali per loro stessi non hanno il potere di imporre l'obbedienza della loro decisione o l'adesione interna al loro insegnamento a un altro confratello nell'Episcopato o ai fedeli della Chiesa particolare alla quale egli è preposto.

L'intervento istitutivo della Sede Apostolica richiede tra l'altro di giudicare sull'opportunità che il territorio della Conferenza coincida o meno con quello di una nazione<sup>58</sup>, nonché di rivedere gli statuti della Conferenza stessa (cfr. AS 18); e questo per il motivo appena esposto: con l'istituzione della Conferenza Episcopale l'agire pastorale di ogni singolo Vescovo, in determinati ambiti, viene permanentemente incanalato verso un'azione congiunta con gli altri Vescovi del territorio e, per certi versi, anche limitato nella sua autonomia. Una simile regolamentazione acquista la dovuta legittimità soltanto con l'intervento della suprema autorità della Chiesa.

<sup>58</sup> «Il giudizio sulle circostanze relative alle persone o alle cose che suggeriscono un'ampiezza maggiore o minore del territorio di una Conferenza, è riservato alla Sede Apostolica» (AS 16).

L'articolazione delle due dimensioni universale e particolare dell'Episcopato trova un momento di attuazione nelle Conferenze Episcopali. Esse devono agevolare l'interazione, non l'isolamento, dei Vescovi tra loro e dei Vescovi con la Sede Apostolica. Di qui le ammonizioni del Papa: «le Conferenze Episcopali con le loro commissioni e uffici esistono per aiutare i Vescovi e non per sostituirsi a essi» (AS 18); «Esse sono chiamate a favorire, in un crescente servizio, "la responsabilità inalienabile di ciascun Vescovo nei confronti della Chiesa universale e della sua Chiesa particolare"<sup>59</sup> e, naturalmente, a non ostacolarla sostituendosi indebitamente a lui, dove la norma canonica non prevede una limitazione della sua potestà episcopale in favore della Conferenza Episcopale, oppure agendo da filtro o intralcio rispetto ai rapporti immediati dei singoli Vescovi con la Sede Apostolica» (AS 24).

## 2. *L'esercizio congiunto del governo dei Vescovi in seno alla Conferenza Episcopale*

L'esercizio congiunto della funzione di governo in seno alla Conferenza Episcopale è sufficientemente regolato dal Codice di Diritto Canonico, per cui il Papa ne raccoglie le principali norme, esplicitandone la coerenza con i principi finora proposti, e aggiunge un chiarimento assai importante. Il tutto in due paragrafi.

Il primo paragrafo parte dal *munus pastorale* dei Vescovi e in seguito focalizza l'attenzione sulla loro funzione di governo: «I Vescovi "presiedono in luogo di Dio al gregge, di cui sono Pastori, quali maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, ministri del governo (...). Per divina istituzione sono succeduti al posto degli Apostoli, quali Pastori della Chiesa" (LG 20/3), e "reggono le Chiese particolari a loro affidate, come vicari e delegati di Cristo, col consiglio, la persuasione, l'esempio, ma anche con l'autorità e la sacra potestà (...). Questa potestà, che personalmente esercitano in nome di Cristo, è propria, ordinaria e immediata" (LG 27/1)». (AS 19). L'insegnamento del Concilio ha messo nella giusta luce il governo episcopale, poiché, pur affermando il contenuto della sacra potestà di

<sup>59</sup> Sinodo dei Vescovi del 1985, *Relazione finale*, II, C), 5: *L'Osservatore Romano*, 10 dicembre 1985, p. 7.

giurisdizione<sup>60</sup>, non ha limitato il governo all'esercizio di essa, ma vi ha pure incluso il consiglio, la persuasione e l'esempio<sup>61</sup>. Ovviamente nell'esercizio congiunto della funzione di governo la modalità giurisdizionale balza in primo piano, mentre quella persuasiva appare secondaria, essendo invece assai rilevante nell'esercizio personale del governo. Di conseguenza, nel *Motu proprio* si mette a fuoco soltanto l'esercizio giurisdizionale della sacra potestà.

Il Papa, nell'affermare che tale potestà è propria, ordinaria e immediata, soggiunge: «Il suo esercizio è regolato dalla suprema autorità della Chiesa» (AS 19). Con questo non fa altro che riproporre la dottrina del Concilio<sup>62</sup>; ma ne fornisce la ragione teologica di fondo: «e questo come necessaria conseguenza del rapporto tra Chiesa universale e Chiesa particolare, poiché questa non esiste se non come porzione del Popolo di Dio “nella quale opera ed è realmente presente l'unica Chiesa cattolica”<sup>63</sup>. Infatti, “il primato del Vescovo di Roma ed il Collegio episcopale sono elementi propri della Chiesa universale non derivati dalla particolarità delle Chiese, ma tuttavia interiori ad ogni Chiesa particolare”<sup>64</sup>» (AS 19). Il governo del Vescovo sulla Chiesa particolare a cui è preposto, pur essendo proprio, ordinario e immediato, non è completamente autonomo, perché egli e la sua Chiesa si trovano nella comunione ecclesiastica. Perciò continua il Papa: «Come parte di siffatta regolamentazione, l'esercizio della sacra potestà del Vescovo può essere circoscritto, entro certi limiti, in vista dell'utilità della Chiesa o dei fedeli» (AS 19). Qui di nuovo ricorda la dottrina conciliare, alla quale rimanda in nota<sup>65</sup>, e

<sup>60</sup> «In virtù di questo potere i vescovi hanno il sacro diritto e davanti al Signore il dovere di dare leggi ai loro sudditi, di giudicare e di regolare tutto quanto appartiene all'ordine del culto e dell'apostolato» (LG 7/1).

<sup>61</sup> Cfr. PH. GOYRET, o. c., pp. 231-239.

<sup>62</sup> «Questa potestà, che personalmente esercitano in nome di Cristo, è propria, ordinaria e immediata, quantunque il suo esercizio sia in definitiva regolato dalla suprema autorità della Chiesa» (LG 27/1).

<sup>63</sup> CONC. ECUM. VAT. II, Decr. *Christus Dominus*, 11; C.I.C. can. 368.

<sup>64</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lett. *Communio notio* (28 maggio 1992), 13: AAS 85 (1993), 846.

<sup>65</sup> «Questa potestà, che personalmente esercitano in nome di Cristo, è propria, ordinaria e immediata, quantunque il suo esercizio sia in definitiva regolato dalla suprema autorità della Chiesa e, entro certi limiti, in vista dell'utilità della Chiesa o dei fedeli, possa essere circoscritto» (LG 27/1).

la sua espressione giuridica nell'attuale Codice: «e questa previsione si trova esplicita nella norma del Codice di Diritto Canonico ove si legge: “Compete al Vescovo diocesano nella diocesi affidatagli tutta la potestà ordinaria, propria e immediata che è richiesta per l'esercizio del suo ufficio pastorale, fatta eccezione per quelle cause che dal diritto o da un decreto del Sommo Pontefice sono riservate alla suprema oppure ad altra autorità ecclesiastica”<sup>66</sup>» (AS 19). In questo modo sono poste le basi per capire la regolamentazione dell'esercizio congiunto del governo in seno alle Conferenze dei Vescovi.

«Nella Conferenza Episcopale i Vescovi esercitano congiuntamente il ministero episcopale in favore dei fedeli del territorio della Conferenza; ma perché tale esercizio sia legittimo e obbligante per i singoli Vescovi, occorre l'intervento della suprema autorità della Chiesa che mediante la legge universale o speciali mandati affida determinate questioni alla delibera della Conferenza Episcopale» (AS 20). Si tratta dell'applicazione all'esercizio della funzione di governo del più generale intervento istitutivo dell'autorità suprema della Chiesa nei confronti delle Conferenze Episcopali.

Una importante prescrizione viene data nel *Motu proprio*, che chiarisce la portata dell'intervento regolatore dell'autorità suprema della Chiesa e, di conseguenza, i limiti di autonomia dei Vescovi nell'azione di governo congiunta in seno alla Conferenza: «I Vescovi non possono autonomamente, né singolarmente né riuniti in Conferenza, limitare la loro sacra potestà in favore della Conferenza Episcopale, e meno ancora di una sua parte, sia essa il consiglio permanente, o una commissione o lo stesso presidente» (AS 20). Perché una simile limitazione? Secondo me, qui riemerge la surriferita comprensione del ministero episcopale come realtà unitaria, per cui è la persona del Vescovo, quale pastore della Chiesa, ad essere implicata nell'azione pastorale congiunta in seno alla Conferenza e non una semplice sua funzione. A questo si aggiunge la dimensione di servizio del ministero apostolico, il quale è del tutto legato al bene dei fedeli per il quale esiste, e coloro che lo ricevono non ne hanno propriamente la libera utilizzazione. I fedeli, per il cui bene si istituiscono le Conferenze Episcopali, hanno bisogno di vedere i loro rispettivi Pastori coinvolti appieno nelle decisioni della Conferenza.

<sup>66</sup> C.I.C. can. 381 § 1.

Il chiarimento appena fatto non è una novità dottrinale: è un principio già presente nel Codice. «Questa logica è ben esplicita nella norma canonica sull'esercizio della potestà legislativa dei Vescovi riuniti in Conferenza Episcopale: "La Conferenza Episcopale può emanare decreti generali solamente nelle materie in cui lo abbia disposto il diritto universale, oppure lo stabilisca un mandato speciale della Sede Apostolica, sia *motu proprio*, sia su richiesta della Conferenza stessa"<sup>67</sup>. In altri casi "rimane intatta la competenza di ogni singolo Vescovo diocesano e la Conferenza Episcopale o il suo presidente non possono agire validamente in nome di tutti i Vescovi, a meno che tutti e singoli i Vescovi non abbiano dato il loro consenso"<sup>68</sup>» (AS 20).

### 3. *L'esercizio congiunto della funzione dottrinale dei Vescovi nella Conferenza Episcopale*

Se le Conferenze Episcopali sono caratterizzate dall'esercizio congiunto di alcune funzioni pastorali, ci si può interrogare: vi è inclusa la funzione magisteriale? Non è un interrogativo retorico, perché in proposito è sorto un dibattito teologico, oltreché canonistico<sup>69</sup>. Era naturale che ciò accadesse, perché lo sviluppo generalizzato delle Conferenze Episcopali dopo il Concilio Vaticano II sollecitava la riflessione teologica non soltanto a confrontarsi con la realtà stessa delle Conferenze, ma anche con la loro abbondante attività di elaborazione e pubblicazione di documenti di carattere dottrinale, la cui moltiplicazione costituiva una novità nella vita della Chiesa. Tant'è vero che l'auspicio formulato dall'Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi del 1985 di uno studio ampio ed approfondi-

<sup>67</sup> Can. 455, § 1. Con l'espressione "decreti generali" si intendono anche i decreti esecutori di cui ai cann. 31-33 del C.I.C.; cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, Responsum ad propositum dubium, *Utrum sub locutione* (14 Maii 1985): AAS 77 (1985), 771.

<sup>68</sup> C.I.C. can. 455, § 4.

<sup>69</sup> Cfr. A. ANTÓN, *o. c.*, pp. 325-465; A. DULLES, *Doctrinal Authority of Episcopal Conferences*, in TH. REESE (ed.), *Episcopal Conferences*, cit., pp. 207-231; L. ORSY, *Reflections on the Teaching Authority of the Episcopal Conferences*, in TH. REESE (ed.), *Episcopal Conferences*, cit., pp. 233-252; J. MANZANARES, *Autorità dottrinale delle conferenze episcopali*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Natura e futuro delle conferenze episcopali*, cit., pp. 253-282; H. J. POTTMEYER, *Das Lehramt der Bischofskonferenz*, in H. MÜLLER - H. J. POTTMEYER (ed.), *Die Bischofskonferenz*, cit., pp. 116-133.

to riguardava, assieme allo *status* teologico delle Conferenze Episcopali, soprattutto il problema della loro autorità dottrinale.

Il Papa dà una risposta positiva al suddetto interrogativo: «L'esercizio congiunto del ministero episcopale concerne pure la funzione dottrinale» (AS 21/1). Sotto il profilo legislativo questo principio era già stato formulato e così viene raccolto nel seguito del paragrafo: «Il Codice di Diritto Canonico stabilisce la norma fondamentale al riguardo: "I Vescovi, che sono in comunione con il capo del Collegio e con i membri, sia singolarmente sia riuniti nelle Conferenze Episcopali o nei concili particolari, anche se non godono dell'infallibilità nell'insegnamento, sono autentici dottori e maestri della fede per i fedeli affidati alla loro cura; a tale magistero autentico dei propri Vescovi i fedeli sono tenuti ad aderire con religioso ossequio dell'animo"<sup>70</sup>» (AS 21/1).

Esercizio congiunto di per sé non significa esercizio unanime, anche se questo alle volte può accadere. Perciò ritengo che si possa ben concludere che il Papa interpreta il «magistero autentico dei propri Vescovi», qualora questi siano riuniti nella Conferenza Episcopale, come magistero della Conferenza come tale. Donde la necessità di determinarne le condizioni di autenticità, e a questo provvede il *Motu proprio*.

La prima e ovvia condizione di autenticità è l'esistenza stessa della Conferenza Episcopale, che richiede, come si è visto sopra, l'intervento istitutivo della suprema autorità della Chiesa, la quale le affida, sulla base della sacra potestà dei singoli Vescovi, che include l'insegnamento, precise competenze; concretamente, per quanto attiene alla funzione magisteriale, la competenza viene assegnata dal diritto comune — dal succitato can. 753 — in termini assai generali<sup>71</sup>.

Un'altra condizione di autenticità, comune a tutto il magistero ecclesiastico, viene espressa quando si espone l'opportunità dell'esercizio congiunto della funzione dottrinale: «La voce con-

<sup>70</sup> C.I.C. can. 753.

<sup>71</sup> Il Papa soggiunge: «Oltre a questa norma generale lo stesso Codice stabilisce, più in concreto, alcune competenze dottrinali delle Conferenze dei Vescovi, come sono il "curare che vengano pubblicati catechismi per il proprio territorio, previa approvazione della Sede Apostolica" (C.I.C. can. 775 § 2), e l'approvazione delle edizioni dei libri delle sacre Scritture e delle loro versioni (cfr. C.I.C. can. 825)» (AS 21/1).

corde dei Vescovi di un determinato territorio, quando, in comunione col Romano Pontefice, proclamano congiuntamente la verità cattolica in materia di fede e di morale, può giungere al loro popolo con maggiore efficacia e rendere più agevole l'adesione dei loro fedeli col religioso ossequio dello spirito a tale magistero» (AS 21/2). Il magistero deve essere autentico in ragione dell'oggetto, cioè deve riguardare la verità cattolica in materia di fede e di morale. Si tratta della condizione indicata dal Concilio circa l'insegnamento del singolo Vescovo preposto a una Chiesa particolare che si rivolge ai suoi fedeli, i quali devono accordarsi col suo giudizio: «i fedeli devono accordarsi col giudizio del loro Vescovo dato a nome di Cristo in materia di fede e di morale, e aderirvi col religioso ossequio dello spirito» (LG 25/1). Come tenne a precisare la commissione dottrinale che redasse lo schema della *Lumen gentium*, i fedeli sono obbligati ad accordarsi non con qualunque giudizio del proprio Vescovo, ma con quello riguardante la fede e la morale<sup>72</sup>. Perciò molto opportunamente il Papa continua ricordando quest'altro insegnamento conciliare: «Esercitando fedelmente la loro funzione dottrinale, i Vescovi servono la parola di Dio, alla quale è sottomesso il loro insegnamento, la ascoltano piamente, santamente la custodiscono e fedelmente la espongono in modo che i loro fedeli la ricevano nel miglior modo possibile» (AS 21/2). Sono parole quasi letteralmente tratte da *Dei Verbum*, 10/2, a cui rimanda in nota.

Il servizio della parola di Dio determina le priorità nell'esercizio della funzione dottrinale delle Conferenze dei Vescovi. «E poiché la dottrina della fede è un bene comune di tutta la Chiesa e vincolo della sua comunione, i Vescovi, riuniti nella Conferenza Episcopale, curano soprattutto di seguire il magistero della Chiesa universale e di farlo opportunamente giungere al popolo loro affidato» (AS 21/2). Il *soprattutto* indica la priorità. L'impegno di far giungere il magistero della Chiesa universale ai fedeli del territorio della Conferenza Episcopale è un modo assai efficace di promuovere il loro bene e di rinsaldare la loro comunione con tutta la Chiesa. Il modo di farlo è molto vario e non consiste solo, e neppure principalmente,

<sup>72</sup> «Ubi inculcatur obligatio fidelium sententiam Episcopi amplectendi, agitur non de quacumque eius sententia, sed de doctrina fidei et morum» (F. GIL HELLÍN [ed.], *Concilii Vaticani II Synopsis*, cit., p. 254, III, E).

nella pubblicazione di documenti che espongano quel magistero nel contesto delle circostanze ecclesiali e culturali dei propri fedeli. Infatti frequentemente la cosa più urgente ed opportuna è provvedere a pubblicare e diffondere la traduzione dei documenti del magistero universale, nonché a preparare i sussidi perché la loro dottrina giunga ai fedeli mediante la predicazione e la catechesi.

Spesso il magistero pontificio affronta nuove questioni di speciale attualità, che le mutate condizioni culturali e sociali dell'umanità fanno sorgere e richiedono risposte illuminate dalla dottrina della fede. Ma non di rado sono gli stessi Vescovi a sentirsi più urgentemente sollecitati a rispondere ai nuovi problemi, che solitamente si presentano con caratteristiche simili, per non dire uguali, in tutta la loro nazione. Il Papa considera questa circostanza che contribuisce a determinare il valore dell'eventuale magistero della Conferenza Episcopale. «Nell'affrontare nuove questioni e nel far sì che il messaggio di Cristo illumini e guidi la coscienza degli uomini per dare soluzione ai nuovi problemi che sorgono coi mutamenti sociali, i Vescovi riuniti nella Conferenza Episcopale svolgono congiuntamente questa loro funzione dottrinale ben consapevoli dei limiti dei loro pronunciamenti, che non hanno le caratteristiche di un magistero universale, pur essendo ufficiale e autentico e in comunione con la Sede Apostolica» (AS 22). Questi limiti non soltanto impediscono di dare un valore definitivo ai pronunciamenti della Conferenza, il che è ovvio; ma soprattutto esigono di tener conto del contesto di tutta la Chiesa, anche se i Vescovi si rivolgono ai propri fedeli. «Evitino, perciò, con cura di intralciare l'opera dottrinale dei Vescovi di altri territori tenuto conto della risonanza in più vaste aree, perfino in tutto il mondo, che i mezzi di comunicazione sociale fanno avere agli avvenimenti di una determinata regione» (AS 22).

In seguito, il Papa entra nel punto nevralgico dell'autenticità delle dichiarazioni dottrinali delle Conferenze Episcopali: che grado di concordanza tra i Vescovi della Conferenza è necessario perché l'eventuale dichiarazione dottrinale sia autentica, e quindi obbligatoria? In primo luogo viene considerato il caso ovvio, che non pone nessun problema: «Presupposto che il magistero autentico dei Vescovi, quello cioè che realizzano rivestiti dell'autorità di Cristo, deve essere sempre nella comunione con il Capo del collegio e con i

membri<sup>73</sup>, se le dichiarazioni dottrinali delle Conferenze Episcopali sono approvate all'unanimità, indubbiamente possono essere pubblicate a nome delle Conferenze stesse, e i fedeli sono tenuti ad aderire con religioso ossequio dell'animo a quel magistero autentico dei propri Vescovi» (AS 22). Se ogni fedele è tenuto ad aderire internamente al magistero autentico del proprio Vescovo, ovviamente questo pure si verifica allorché il Vescovo insegna assieme agli altri Vescovi di un determinato territorio. Se quest'azione congiunta avviene in forza del fatto che i Vescovi formano una Conferenza Episcopale, la quale esiste perché è istituita dalla suprema autorità della Chiesa sulla base della loro sacra potestà, comprendente la funzione magisteriale, allora tale atto di magistero è autentico ed il soggetto che lo realizza è l'insieme dei Vescovi, cioè la Conferenza stessa.

«Se però viene a mancare tale unanimità, la sola maggioranza dei Vescovi di una Conferenza non può pubblicare l'eventuale dichiarazione come magistero autentico della medesima a cui debbano aderire tutti i fedeli del territorio, a meno che non ottengano la revisione (*recognitio*) della Sede Apostolica, che non la darà se tale maggioranza non è qualificata» (AS 22). Come si è visto sopra, l'adesione interna all'insegnamento degli altri Vescovi della Conferenza non può essere imposta a un Vescovo e ai fedeli della Chiesa particolare alla quale egli è preposto senza l'intervento della suprema autorità della Chiesa. Questo intervento si ha, da una parte, con la stessa erezione della Conferenza, ma anche con l'emanazione di norme che ne regolino l'esercizio della funzione dottrinale e, infine, con una sua azione specifica nei casi concreti. Queste norme sono adesso date nel *Motu proprio*. Esse stabiliscono sostanzialmente due condizioni perché le dichiarazioni dottrinali della Conferenza siano autentiche: che la maggioranza che le approva sia qualificata; che ottengano la *recognitio* della Santa Sede. Nella parte normativa del documento le due condizioni risultano bene specificate: «è necessario che (...), approvate nella riunione plenaria almeno dai due terzi dei Presuli che appartengono alla Conferenza con voto deliberativo, ottengano la revisione (*recognitio*) della Sede Apostolica» (AS Art. 1).

Queste due condizioni non sono una cosa insolita. Infatti: «L'intervento della Sede Apostolica si configura come analogo a

<sup>73</sup> Cfr. CONC. ECUM. VAT. II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 25; C.I.C. can. 753.

quello richiesto dal diritto perché la Conferenza Episcopale possa emanare decreti generali<sup>74</sup>» (AS 22). Un'altra ragione rende inoltre opportuna la *recognitio* da parte della Santa Sede: «La revisione (*recognitio*) della Santa Sede serve inoltre a garantire che, nell'affrontare le nuove questioni che pongono le accelerate mutazioni sociali e culturali caratteristiche della storia attuale, la risposta dottrinale favorisca la comunione e non pregiudichi, bensì prepari, eventuali interventi del magistero universale» (AS 22).

Un'ultima rilevante precisazione mette al sicuro il carattere specifico della funzione dottrinale, che non consente modi di azione che invece possono essere legittimi nell'esercizio della potestà esecutiva: «La natura stessa della funzione dottrinale dei Vescovi richiede che, se la esercitano congiuntamente riuniti nella Conferenza Episcopale, ciò avvenga nella riunione plenaria. Organismi più ridotti — il consiglio permanente, una commissione o altri uffici — non hanno l'autorità di porre atti di magistero autentico né a nome proprio né a nome della Conferenza neppure per incarico di questa» (AS 23). Eventuali documenti, dichiarazioni, risposte, sussidi per la catechesi, ecc., di questi organismi più ridotti non costituiscono un atto di magistero e non richiedono, pertanto, l'adesione dei fedeli col religioso ossequio dell'animo. Il loro valore deriverà soprattutto dalla forza interna delle ragioni che vi sono offerte, ma anche dell'autorevolezza degli autori e dall'opportunità della pubblicazione.

Giunti alla fine del documento, si può ben dire che i teologi vi trovano risposta a molti degli interrogativi che ha destato il recente sviluppo delle Conferenze dei Vescovi. Altre questioni rimangono ancora da approfondire e integrare in una ecclesiologia sufficientemente completa; ma l'auspicio formulato dal Sinodo dei Vescovi del 1985 di una più ampia e profonda esplicitazione dello *status teologico* delle Conferenze Episcopali e della loro autorità dottrinale, è stato sicuramente esaudito per quanto attiene al magistero pontificio. Ora tocca ai teologi continuarne lo studio.

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

<sup>74</sup> Cfr. C.I.C. can. 455.

Pagina bianca

LA SALVEZZA PER L'INTIMA UNIONE  
TRA DIVINO E UMANO  
Il Verbo Incarnato fonte di salvezza  
nella soteriologia dei Padri greci

Antonio DUCAY

---

**Sommario:** I. *Il nucleo fondante: l'Incarnazione per lo scambio tra la caducità terrena e la vita divina.* - II. *Alessandria e Antiochia: il mistero di Cristo a confronto.* - III. *Un solo mediatore personale, il Dio Verbo Incarnato.* - IV. *Unità e differenza in Cristo.* - V. *Il punto di arrivo: la salvezza umana nella comunione teandrica.* - VI. *Riflessioni conclusive.*

---

L'incontro del cristianesimo con la cultura greca<sup>1</sup> ha significato per certi versi l'inserimento della novità cristiana nel seno di una cultura matura e detentrica di un "pensiero forte". Compito dei Padri fu quello di assimilare quel pensiero vagliandolo criticamente al fine di renderlo adatto al servizio della fede. La poderosa sintesi di Origene assume abbondantemente le tematiche più elevate della filosofia greca precedente e le integra in una cosmovisione cristiana tesa alla contemplazione di Dio, ma non riesce totalmente a trovare l'equilibrio giusto tra la fede e la cultura. La sua costruzione risente ancora di una certa insubordinazione di questa ultima alla novità cristiana<sup>2</sup>, ma già con Atanasio si ha, all'interno della tradizione alessandrina, una buona seppur più modesta integrazione di schemi e strumenti platonici e neoplatonici nella esposizione della teologia cristiana. Con Atanasio la novità cristiana, di stampo primariamente

<sup>1</sup> Cf. M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 1983.

<sup>2</sup> Nonostante la benevola interpretazione di M. FEDOU, *La Sagesse et le Monde. Le Christ d'Origène*, Desclée, Paris 1995; recensione in L. RENWART, NRT (1996) 897-898.

soteriologico, si apre decisamente breccia nel quadro cosmologico greco di spiegazione del mondo e di ricerca della felicità. Le nozioni di Logos e di natura, l'aspirazione alla contemplazione di Dio come ideale della felicità, le vie dell'illuminazione e della *paideia*, entrano come costitutivi essenziali in questa visione del mondo, nella quale l'uomo dovrebbe ottenere l'immortalità beata<sup>3</sup>. La riflessione cristiana non sente il bisogno di stravolgere questo assetto, ma piuttosto di rielaborarlo radicalmente con l'annuncio di un Mediatore della salvezza che è lo stesso Logos incarnato. La salvezza ha quindi un carattere di dono; anzi è Dio stesso che con la sua venuta ha aperto all'uomo la porta di quella immortalità e di quella contemplazione che era da tempo l'ideale del pensiero greco.

In tutto questo gioca anche un ruolo importante la nozione cristiana di peccato mediante la quale si spiega l'esistenza di una condizione fortemente degradata dell'umanità. Il pensiero gnostico dei secoli II e III aveva manifestato un forte pessimismo antropologico, una visione del mondo come luogo del male, come prigionia e come posto estraneo alla vera natura dell'uomo, una servitù alla condizione materiale e caduca dalla quale bisognava liberarsi. Benché la soluzione cristiana sin dai tempi d'Ireneo abbia preso decisamente le distanze e abbia confutato lo gnosticismo, è rimasta nello spirito dell'epoca un'acuta percezione della differenza tra l'eterna felicità futura e la situazione presente sotto il segno della morte. Essa, del resto, si armonizzava col pensiero platonico secondo il quale tra l'Iperuranio e il suo riflesso terrestre esiste una corrispondenza umbratile; così anche tra la situazione degradata e mutevole dell'uomo terrestre e quella beata del cielo esiste un abisso incolmabile che l'uomo non è in grado di superare con le proprie forze. Egli sa per esperienza che è incapace di uscire dalla propria condizione per elevarsi a un'esistenza immortale. Quest'ultima è infatti ciò che Dio ha di più proprio; Lui è l'immutabile, l'immortale, l'eterno.

La mediazione di Cristo ha come oggetto precisamente il superamento di questo abisso. Egli è venuto per cambiare la situazione di miseria in una situazione di pienezza, per portare questo corpo fragile e questa anima incostante verso la deificazione e l'incorruttibilità. Questa è stata l'opera del Verbo. Ma non lo ha fatto diretta-

<sup>3</sup> Cf. G. GRESHAKE, *La trasformazione delle concezioni soteriologiche nella storia della teologia*, in AA.VV., *Redenzione ed emancipazione*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 93-107.

mente, con un atto della sua potenza divina, bensì per la via della guarigione e della restaurazione di quella natura decaduta e impotente, avvenuta attraverso l'unione di Lui stesso con la natura umana. L'importanza che nella teologia dei Padri greci assunsero le questioni della divinità del Verbo e della determinazione del Suo rapporto con l'umanità assunta — questioni fondamentali dal secolo III al VII — trova la sua ragione d'essere nel desiderio di garantire la plausibilità della salvezza, come da tempo è stato sottolineato dagli studiosi<sup>4</sup>.

L'oggetto del presente lavoro è di tracciare sinteticamente lo sviluppo di ciò che sembra essere stata l'intuizione fondamentale della soteriologia greca: che il Verbo Incarnato è la fonte della salvezza; che questa scaturisce dalla stessa costituzione di Cristo, dall'intima e dinamica unione — dalla "perichoresi" dirà Massimo il Confessore — tra il divino e l'umano, tra il Logos e la sua immagine decaduta che è l'uomo corruttibile. A questo scopo il nostro lavoro seguirà un itinerario in cinque tappe, quelle che, a nostro giudizio, hanno un maggior peso teologico: dopo una presentazione dello schema soteriologico che prende forma nella teologia di S. Atanasio (1), considereremo il modo d'impostare la soteriologia delle due grandi scuole cristologiche antiche, quella di Alessandria e quella antiochena<sup>5</sup> (2), per passare poi a studiare la fondazione cristologica della soteriologia, che emerge con forza nella riflessione di Cirillo alessandrino (3) e si rende ecclesiale attraverso il processo cristologico ed ermeneutico legato al Concilio di Calcedonia (4). Questo progresso pone, per certi versi, le basi della soteriologia di Massimo il Confessore<sup>6</sup>, nella cui sintesi l'intuizione soteriologica di partenza si sviluppa con notevole equilibrio e maturità (5).

<sup>4</sup> Scrive M. GONZALEZ GIL: «Si las controversias dogmáticas de los primeros siglos giraban en la superficie alrededor de la cristología, tocaban en el fondo el nervio mismo de la soteriología. (...) El axioma fundamental que en ellas decidía en favor o en contra de una teoría, era el principio soteriológico de nuestra salvación por la persona y la obra de Jesucristo», *Cristo, el misterio de Dios*, vol I, BAC, Madrid 1976, p. 72.

<sup>5</sup> Ci limiteremo qui soltanto ai due principali rappresentanti di ciascuna: Teodoro di Mopsuestia e Cirillo Alessandrino, giacché siamo interessati a tracciare sinteticamente il filo della questione senza complicarci con variazioni e sfumature che sarebbero adatte a uno studio più ampio e profondo.

<sup>6</sup> «Il vero padre della teologia bizantina» secondo J. MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladimir Seminary Press 1975, p. 131.

Dietro il nostro tentativo vi è la convinzione che l'immenso sforzo teologico compiuto dai Padri, pur con tutti i suoi condizionamenti storici, costituisca un luogo fondamentale di approfondimento della Rivelazione e offra al teologo del nostro tempo indicazioni e vie ancora inesplorate, che possono giovare nell'elaborazione della soteriologia contemporanea<sup>7</sup>.

## **I. Il nucleo fondante: l'Incarnazione per lo scambio tra la caducità terrena e la vita divina**

S. Atanasio ha il merito di aver costruito una teologia equilibrata senza rinunciare ad avvalersi della filosofia del suo tempo<sup>8</sup>. La sua prudente e realistica reinterpretazione di Origene marcherà fortemente la patristica greca successiva, quasi quanto quella del "grande alessandrino". Per il nostro scopo giova soffermarsi sulla funzione cosmica, soteriologica e divinizzante che Atanasio attribuisce al Logos. Diversamente da come era stato pensato da Ario, il Logos è Dio Eterno come il Padre, perché è la Saggezza propria del Padre e la sua Immagine perfetta. L'analogia della luce e del suo splendore serve ad Atanasio per spiegare che le Persone divine sono un'unica e medesima sostanza pur nella loro distinzione, essendo la luce (il Padre) la fonte generativa del suo splendore (il Verbo). La distinzione tra il Padre e il Figlio è reale e consiste nella distinzione tra la divinità considerata come il suo essere che agisce, si esprime e genera eternamente, e la medesima divinità considerata come eternamente attivata, espressa e generata. Il Figlio è «l'attività propria, illuminativa e creativa del Padre, senza il quale egli non crea nulla e non è conosciuto»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Parimenti siamo consci del rischio della eccessiva semplificazione inerente alla complessità stessa dell'argomento, alla limitata bibliografia sulla quale faremo leva, nonché alla difficoltà di limitare a poche decine di pagine una riflessione tanto cospicua e variegata come quella patristica.

<sup>8</sup> Si può accedere ai temi rilevanti in Atanasio per il nostro discorso a partire di C. KANNENGISSER, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Desclée, Paris 1990; J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie: étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie*, Reimpr. E.J. Brill, Leiden 1977; B. WELTE (a cura di), *La storia della cristologia primitiva: gli inizi biblici e la formula di Nicea*, Paideia, Brescia 1986. Da segnalare anche: C. BUTTERWECK, *Athanasius von Alexandrien: Bibliographie*, Oplanden 1995.

<sup>9</sup> *De Synodis*, 52 (PG 26,787). Attingiamo da J.N.D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, Dehoniane, Bologna 1992, p. 303. Questo modo di presentare l'unità tra il Padre e

Il Logos è anche Colui che collega il Padre Creatore con l'ordine e l'armonia della creazione. Il Padre è Creatore per mezzo del suo Logos, e questi testimonia l'intelligibilità della creazione:

Dico Logos, non quello che è insito e innato in ognuna delle creature, che alcuni sono soliti definire anche seminale, che di per sé è senza vita, ragione, intelletto, ma agisce solo per azione esterna secondo la capacità di colui che lo ha immesso; né è parola come l'hanno gli esseri razionali, composta di sillabe ed espressa nell'aria; ma dico il Dio vivente e operante che è proprio il Logos di Dio (...), il quale è altro rispetto alle creature e a tutta la creazione. (...) Essendo infatti Logos buono di un Padre buono, egli ha disposto in ordine l'universo, adattando entità fra loro contrarie e da esse ricavando una sola armonia. Lui che è potenza e sapienza di Dio fa muovere in giro il cielo e, avendo sospeso la terra, ha reso stabile col suo potere questa che su nulla poggia. Illuminato da lui, il sole illumina la terra, e alla luna viene misurata la sua luce. Grazie a lui l'acqua è sospesa sulle nubi, le piogge si riversano sulla terra, il mare è contenuto nei propri limiti e la terra si ricopre e verdeggia di piante di ogni genere. E se uno incredulo ricercasse, in merito a ciò che diciamo, se effettivamente esista il Logos di Dio, un tale sarebbe pazzo a dubitare del Logos di Dio, e pure avrebbe da ciò che si vede la dimostrazione che tutto è venuto ad essere per opera del Logos e della Sapienza di Dio, e che nessuna delle cose create starebbe al suo posto se non fosse stata creata dal Logos<sup>10</sup>.

Il Logos quindi ha creato il mondo per dare a tutte le cose un'armonia e una perfezione che sono contenute in Lui stesso come Sapienza e Potenza di Dio. A partire da questa perfezione creata si può arrivare alla conoscenza del Logos e del Padre in Lui e perciò è missione propria ed esclusiva del Logos restituire la creazione decaduta dopo il peccato alla sua bontà iniziale, e la creatura umana al fine al quale era stata destinata prima del peccato:

Nessun altro poteva trasformare il corruttibile nella incorruttibilità al di fuori del Salvatore che all'inizio ha creato tutte le cose dal nulla; nessun altro tranne che l'immagine del Padre poteva restaurare negli uo-

il Figlio evita bene una concezione troppo materialistica della generazione del Verbo, tale da dividere in due la sostanza di Dio. Una simile preoccupazione aveva portato Ario a un netto subordinazionismo allo scopo di mantenere la Monade divina: cf. M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico...*, o. c., p. 68.

<sup>10</sup> *Contro i pagani*, 40, 1. (Trad. ital. in *Il Cristo. 2: Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, a cura di M. Simonetti, Arnaldo Mondadori, Milano 1986, p. 49.

mini la conformità all'immagine: nessun altro poteva risuscitare ciò che è mortale così da renderlo immortale (...), nessun altro può insegnarci chi è il Padre (...) tranne il Verbo che ordina l'universo ed è il solo vero ed unigenito Figlio del Padre<sup>11</sup>.

Atanasio instaura così nel Verbo un raccordo tra la Trinità, la creazione e la salvezza. Il Logos, essendo Parola e Sapienza del Padre, è il solo in grado di donare la contemplazione del Padre e di ottenerci l'immortalità e la divinizzazione grazie alla sua condizione divina. Il nostro creatore dal nulla deve essere anche il nostro ricreatore, Colui che ci perdona i peccati e ci divinizza, la Persona che dona il vero accesso al Padre<sup>12</sup>. Ragionando a partire da questa concezione globale, l'alessandrino può integrare nella sua visione non solo il dato della persona (il Verbo) e della sua condizione (pienamente divina come il Padre) ma anche della via per la quale siamo stati salvati (l'assunzione della carne umana). La salvezza è possibile perché il Verbo, vero Dio, si fa uomo:

L'uomo costituito come creatura non sarebbe stato divinizzato se il Figlio dell'uomo non fosse stato vero Dio; e l'uomo non avrebbe potuto stare alla presenza del Padre, se colui che aveva rivestito il corpo non fosse per natura il suo vero Verbo. Ugualmente noi non saremmo stati liberati dal peccato e dalla maledizione, se la carne rivestita dal Verbo non fosse per natura una carne umana (perché noi non avremmo in comune nulla con tutto quello a noi estraneo), e ancora l'uomo non sarebbe stato divinizzato se quegli non fosse il Verbo, nato dal Padre secondo la sua vera e medesima natura, fattosi carne. Ecco perché è avvenuta una tale unione: per unire colui che è uomo a colui che appartiene alla divinità, affinché siano assicurate la sua salvezza e la sua divinizzazione<sup>13</sup>.

Questo testo contiene *in nuce* le idee più importanti della soteriologia dei Padri greci. Atanasio insiste qui sulla necessità che sia Dio

<sup>11</sup> *De Incarnatione Verbi*, 20. (Trad. ital. di E. Bellini, Città Nuova, Roma 1987, p. 73). Il trattato, notevole per i suoi spunti che anticipa sotto certi aspetti il *Cur Deus Homo* anselmiano, fu composto verso l'anno 335.

<sup>12</sup> Sulla visione unitaria di creazione e salvezza che si trova sotto l'*omousios* niceno, cf. le riflessioni di J.J. PELIKAN, *The Christian Tradition: a History of the Development of Doctrine. 1: The Emergence of the Catholic Tradition, 100-600*, The University of Chicago Press, London-Chicago (IL) 1971, pp. 205-207. Soltanto Colui che crea può ricreare. Se Dio è il creatore...

<sup>13</sup> *Contro gli ariani*, II, 70; (trad. ital. in B. SESBOÛE, *Storia dei dogmi*, vol I, 230).

stesso a salvarci: contrariamente al pensiero di Ario, soltanto Dio e non un essere intermedio può garantire la vera e reale divinizzazione dell'uomo, cioè il passaggio dalla miseria terrena alla condizione propria di Dio. Ma il testo procede anche in altre direzioni e afferma che la salvezza e la divinizzazione sono ottenute per l'unione tra il Verbo e la carne assunta (l'uomo) e che questa unione beneficia tutti noi per la comunanza dell'umana natura con la carne presa dal Verbo.

L'idea che l'Incarnazione sia fondamentale per la nostra salvezza trova in Atanasio uno strenuo difensore. Già Ireneo aveva messo al centro della sua visione della salvezza la nozione di ricapitolazione, mediante la quale Cristo rifaceva nell'umanità assunta la carne peccatrice e la storia dell'uomo<sup>14</sup>. Da parte sua Tertulliano aveva insistito nell'aspetto medicale dell'Incarnazione<sup>15</sup> e, in continuità con questi autori, Origene aveva ormai formulato un principio che resterà fondamentale nella patristica greca: ciò che non è stato assunto non è nemmeno sanato<sup>16</sup>. Atanasio eredita queste idee e applica il principio biblico dello scambio:

Infatti egli divenne uomo affinché noi fossimo deificati; egli si rivelò mediante il corpo affinché noi potessimo avere un'idea del Padre invisibile; egli sopportò la violenza degli uomini affinché noi ereditassimo l'incorruttibilità<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> «Era, dunque, necessario che il Signore, venendo dalla pecora perduta, facendo la ricapitolazione di una così grande economia e cercando la sua creatura salvasse quello stesso uomo, che era stato fatto a sua immagine e somiglianza, cioè Adamo, quando avessi compiuto i tempi della condanna», *Adv. Haer.* III,23,1 (Trad. ital. di E. Bellini, in IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie ed altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981, p. 290). Sulla nozione ireneana di ricapitolazione cf. J.P. TOSAUS, *Cristo y el universo. Estudio lingüístico y temático de Ef 1,10b, en Efesios y en la obra de Ireneo de Lyon*, Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca 1995 (specie p. 279).

<sup>15</sup> Tertulliano accentua il realismo soteriologico dell'Incarnazione: «caro salutis est cardo», *De Resurr. Car.* 8, 1. (PL 2, 806), per indicare che i misteri compiuti da Cristo nella sua carne sono quelli che ci guariscono e considera Cristo come medico dell'uomo. Sulla soteriologia dell'africano cf. tra gli altri A. VICIANO, *Cristo Salvador y liberador del hombre: estudio sobre la soteriología de Tertulliano*, Eunsa, Pamplona 1986.

<sup>16</sup> Cf. ORIGENE, *Dialogo con Eraclide* 7. 17ss (SC 67, p.71). In questo passaggio Origene afferma che l'umanità di Cristo fu composta di *nous*, *psyque* e *sarx* perché il Signore volle salvare interamente l'uomo; perciò lo rivestì con i tre elementi giacché «l'uomo non sarebbe stato salvato tutto intero se Egli non lo avesse rivestito interamente».

<sup>17</sup> *De Incarnatione Verbi*, 54, (trad. ital. E. Bellini, p. 129). Un percorso simile era già stato compiuto da Ireneo, il quale adoperava spesso anche il principio dello scambio: cf. *Adv. Haer.* III, 18, 7.

Ciò che viene fuori è uno schema soteriologico molto solido, consistente nell'idea che il Logos assume la nostra condizione debole e fragile per manifestarsi in modo adeguato alla nostra condizione carnale, per raddrizzare il *logos* umano prendendone possesso e mostrando in esso il Padre, per guarire nel corpo assunto le nostre basse inclinazioni e giungere a una morte incapace di trattenere la sua potenza divina vivificante. In questo consiste l'opera di salvezza il cui punto di arrivo è la divinizzazione della carne del Verbo e della nostra mediante un processo di assimilazione personale con essa<sup>18</sup>.

Perno centrale dello schema precedente è l'idea dell'appropriazione per lo scambio delle proprietà: nell'opera di salvezza Cristo assume ciò che siamo noi, prende di noi la nostra condizione degradata a eccezione del peccato, e per il fatto che la unisce a sé, la guarisce e la rende idonea alla divinizzazione. Nella divinizzazione avvenuta dopo la morte riempie quella stessa umanità — e l'intera umanità — con ciò che è proprio di Lui: l'immortalità e la vita eterna. L'Incarnazione è avvenuta per realizzare questa "economia", lo scambio tra la caducità che conduce alla morte e la divinizzazione immortale dell'uomo.

## II. Alessandria e Antiochia: il mistero di Cristo a confronto

Certamente la concezione di Atanasio sull'Incarnazione è mutuata dalla sua concezione sul ruolo cosmologico universale del Logos. Costui crea e muove l'intero universo con la sua Saggezza e Potenza e muove anche la sua carne assunta per l'adempimento della nostra salvezza. Non che non ci sia differenza tra i due rapporti, del Verbo con il cosmo e con la sua carne. Per Atanasio la carne del Logos è veramente propria di Lui, a differenza di tutte le altre realtà che sono diverse dal Logos e che hanno con Lui soltanto un rapporto di partecipazione, hanno un *logos*. Tuttavia, il Logos muove la carne assunta nel quadro del suo ruolo di motore cosmico<sup>19</sup>. A so-

<sup>18</sup> In Alessandria è molto viva l'idea dell'assimilazione con il Logos di Dio come destino dell'uomo. Clemente di Alessandria e Origene ne hanno fatto un punto di forza della loro teologia. Il Logos incarnato è allora il modello perfetto di questa assimilazione. Cf R.A. NORRIS, *The Christological Controversy*, Augsburg Fortress, Philadelphia 1984, p. 19.

<sup>19</sup> Cf. L. SCIPIONI, *Il Verbo e la sua umanità. Annotazioni per una cristologia patristica*, in «Teologia», 2 (1977), p. 28.

miglianza dell'universo l'uomo è un microcosmo dotato di un organismo complesso, che ha nel *nous* il suo principio di unità, di composizione e di dinamismo. Secondo Atanasio, il Logos esercita sul suo corpo umano quella medesima funzione egemonica che svolge rispetto al più vasto corpo che è il cosmo, e viene così ad essere il principio di conoscenza e di guida della carne assunta<sup>20</sup>.

Una considerazione soteriologica conferma anche l'osservazione appena fatta. Atanasio, trasformando il platonismo antropologico origenista<sup>21</sup>, considera che la caduta di Adamo sottopone l'anima, originariamente creata per la contemplazione di Dio nel mondo, alle distrazioni sensibili e all'insubordinazione delle passioni corporali. La strada della restaurazione di questo stato di cose consiste fondamentalmente nel riportare l'anima in sé, nel ricondurla all'originale vocazione contemplativa, distogliendola dal suo assorbimento nelle realtà sensibili. L'anima deve essere resa stabile, messa al riparo di ogni tentazione sensibile, e il corpo confermato nella sottomissione all'anima e affrancato dal costituire una fonte d'incentivo al peccato. Si vede come da questa prospettiva l'elemento problematico, ciò che ha bisogno di guarigione, è il corpo, poiché la sua precarietà introduce l'ostacolo principale alla contemplazione che corrisponde naturalmente all'anima nella sua qualità d'immagine di Dio. Ma questo è ciò che avviene mediante l'Incarnazione e la morte del Logos. Assumendo la carne Egli ne espelle il peccato, espia i peccati con la sua morte e rende possibile la nostra incorporazione alla vita nuova della Resurrezione. La restaurazione della carne avviene attraverso la sua unione al Logos, che in essa muore e risuscita. Questa impostazione lascia tuttavia poco spazio al *nous* umano di Cristo, che non essendo motivato dallo schema soteriologico tende a essere trascurato oppure sostituito dal Logos stesso. In fondo, la stabilità nel bene dell'elemento spirituale dell'uomo è già garantita direttamente dalla presenza nel mondo del più alto intelletto: il Logos stesso. Ma se nel

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*

<sup>21</sup> Origene supponeva che gli intelletti (*nous*) creati preesistevano alla creazione del mondo e dei corpi e godevano della contemplazione di Dio, finché si è generata in loro la colpa originale. Sono passati allora alla condizione di anime (*psychai*) perché il loro fervore è divunto "freddo" (*psychós*). Sull'antropologia origenista cf. U. BIANCHI (a cura di), *Arché e telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa: analisi storico-religiosa*, Vita e Pensiero, Milano 1981.

mondo è presente l'Immagine Eterna del Padre, che rilevanza può avere una sua immagine creata? Sembra superfluo attribuire un *nous* umano a Colui che è il *Nous* divino, una guida creata alla Sapienza eterna.

In realtà sembra che Atanasio non si sia misurato seriamente con il problema del modo di unione del Verbo con la sua umanità: esso resta per le generazioni successive. La posizione apollinarista per cui Cristo è costituito di Logos e di carne come l'uomo è composto di anima e di corpo, è un problema in certo senso "posteriore" alla teologia di Atanasio<sup>22</sup>. Ciò che interessa Atanasio è che per l'Incarnazione il Figlio partecipa dell'umanità ed è in grado di appropriarsi dei limiti della condizione umana decaduta, di soffrire e di morire, e che grazie a questa appropriazione, gli uomini a loro volta ricevono la partecipazione alla vittoria e all'elevazione che Lui, Verbo divino, ha compiuto nel suo corpo di uomo<sup>23</sup>. Egli vuole affermare che l'opera di salvezza corrisponde al Verbo in qualità di protagonista principale e Capo di tutte le opere di Dio, e in quanto l'unico capace di garantire la definitività di una tale salvezza<sup>24</sup>. Il Verbo infatti è consustanziale al Padre. Per Atanasio questo è l'essenziale e gli altri aspetti sono meno importanti. Non c'è da stupirsi dunque che, spinto dalla controversia apollinarista, egli abbia affermato la esistenza di un'anima umana in Cristo (e più ambigualmente di un intelletto)<sup>25</sup>, ma poi non abbia dato ad essa alcun posto nella

<sup>22</sup> Per la controversia apollinarista si vedano i testi e i commenti del volume: *Su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo/ Apollinare*, Introduzione, note e traduzione a cura di E. Bellini, Jaca Book, Milano 1978.

<sup>23</sup> Cf. J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Atanase d'Alexandrie: étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie*, Reimpr. avec correction E.J. Brill, Leiden 1977, p. 355.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, p. 356.

<sup>25</sup> Atanasio afferma l'esistenza dell'anima umana in Cristo nel tomo diretto agli antiocheni che contiene la fede professata nel 362 da un sinodo svoltosi ad Alessandria, sotto la presidenza di Atanasio. Si afferma testualmente che il Salvatore non ha avuto un corpo «né privo di anima né privo dei sensi né privo d'intelletto, perché non era possibile che il corpo del Signore divenuto uomo per noi, fosse privo d'intelletto e che nel Verbo sia avvenuta la salvezza del corpo e non anche quella del anima» Cf. ATANASIO, *Tomo agli Antiocheni*, VII, (trad. ital. di E. Bellini in *Su Cristo: il grande dibattito...*, o. c., p. 492). Da parte sua il Bellini commenta: «Quanto al nocciolo del problema (apollinarista) ci si limita a dire, secondo la notissima formula che "il Salvatore non aveva un corpo né privo di anima né privo dei sensi né privo d'intelletto", senza impegnarsi nel dire quale intelletto (se quello umano o quello divino) vivificava il corpo del Salvatore», *Su Cristo: il grande dibattito...*, o. c., p. 488.

sua soteriologia<sup>26</sup>: segno che nella sua visione essa non gioca davvero alcun ruolo, non per una precisa volontà di tacere ma perché in fondo il problema si pone solo come approfondimento successivo alla sua intuizione teologica essenziale.

La posizione di Apollinare mise in effervescenza tutto il ricco mondo teologico dell'epoca. Figure del calibro di Epifanio di Salamina o dei due Gregori Cappadoci si sono trovati a combattere l'apollinarismo come si erano trovati a favore della fede nicena. Ma la controversia fece soprattutto venire a galla la diversa sensibilità delle cosiddette "scuole" alessandrina e antiochena<sup>27</sup>, che investiva in fondo la concezione stessa della salvezza. A poco a poco, infatti, era maturato in questi luoghi un diverso approccio al mistero cristiano che si può già riconoscere nei principali scrittori alessandrini e antiocheni del secolo III. Poiché la figura di Atanasio ci ha introdotto nella sensibilità alessandrina ci occuperemo di seguito di quella antiochena.

L'età d'oro della teologia antiochena ha luogo nel secolo che va dalla nascita di Diodoro di Tarso, verso l'anno 330, alla morte di Teodoreto di Ciro verso il 458<sup>28</sup>. In questo periodo troviamo Diodoro, padre della cristologia antiochena; Teodoro di Mopsuestia, il suo più sistematico rappresentante; Nestorio, l'autore della controversia; Giovanni Crisostomo, il più moderato e il più conosciuto nell'occidente cristiano; Teodoreto di Ciro e Iba di Edessa, due figure di notevole importanza storica. Tuttavia, lo spirito antiocheno esisteva già prima della nascita di Diodoro; esso era stato preparato da figure del calibro di S. Ignazio — il vescovo martire del secolo II, con la sua enfasi sulla realtà oggettiva e storica —, di Luciano di Antiochia, nel secolo III, e di Paolo di Samosata, il cui adozionismo cristologico anticipava in larga misura la tendenza dei successivi teologi antiocheni<sup>29</sup>. Naturalmente anche gli influssi esterni hanno un parte im-

<sup>26</sup> Cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, V/1: Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia*, Paideia, Brescia 1982, p. 583.

<sup>27</sup> A. Grillmeier ha messo in guardia delle eccessive semplificazioni: «La realtà storica e teologica è molto più complessa di quanto possa suggerire la divisione tra "Alessandria" e "Antiochia"», *Ibid.*, p. 455.

<sup>28</sup> Per quanto segue, cf. D.S. WALLACE-HADRILL, *Christian Antioch: a Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

<sup>29</sup> Paolo di Samosata fu condannato in un concilio svoltosi ad Antiochia nell'anno 268. Cf. EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. Eccles.*, VII, 29-30, (SC 41, 213-215).

portante nella formazione della mentalità antiochena. L'insicurezza politica e sociale, il confronto secolare della Chiesa locale con una forte comunità giudea, la strenua resistenza che la Chiesa dovette sostenere contro le dottrine fantastiche dello gnosticismo e del manicheismo contribuirono a delineare uno spirito più guardingo e concreto di quello alessandrino, più attaccato alla realtà della vita e all'oggettività dei fatti e dei fenomeni. Non senza ragione qualcuno ha chiamato "aristotelico" questo spirito<sup>30</sup> per contrapporlo a quello più platonico degli alessandrini, benché non lo si possa derivare con certezza da un influsso diretto dello Stagirita<sup>31</sup>.

Certamente, però, non soltanto la tendenza all'esegesi letterale — anche questa in contrasto con le preferenze degli alessandrini per l'allegoria — ma anche la concezione dell'uomo e della salvezza danno ragione di una mentalità sincretista, per la sua capacità integrativa, ma concreta allo stesso tempo. Se ne ha una prova nell'antropologia di Nemesio di Emesa<sup>32</sup>, di forte radicamento nella filosofia stoica<sup>33</sup>. Nemesio situa l'uomo al confine tra l'intelligibile e il fenomenico, dando unità alla totalità della creazione e mostrando l'unicità del Creatore. Egli rigetta la separazione neoplatonica tra le capacità intellettive e le facoltà sensitive e vegetative dell'anima in favore di una maggiore unificazione. L'unità tra anima e corpo nell'uomo può essere paragonata a quella esistente negli animali tra gli elementi insensibili — unghie, capelli ecc. — e quelli sensibili che sono gli organi corporei. Sulla scia delle concezioni antropologiche di Panezio e Posidonio, Nemesio «colloca l'uomo al vertice di un processo evolutivo che dalle forme più elementari di vita si sviluppa grado a grado in modi superiori fino alla natura umana che, se da un lato comprende e risolve in sé tutto il mondo inferiore, dall'altro tende ad una propria ulteriore e ultima realizzazione nel supremo regno del pensiero e della libera autodeterminazione»<sup>34</sup>.

Benché l'antropologia di Nemesio sia soltanto una tra le varie riscontrabili nei principali rappresentanti antiocheni, esiste certa-

<sup>30</sup> Cf. D.S. WALLACE-HADRILL, *Christian Antioch...*, o. c., p. 96.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, p. 97-99.

<sup>32</sup> Nato verso la fine del IV secolo. Cf. DPAC, II, 2353-2354.

<sup>33</sup> Cf. *De natura hominis*, (trad. franc. di Burgundio de Pise; edizione critica e introduzione di G. Verbeke ed J.R. Moncho), E.J. Brill, Leiden 1975.

<sup>34</sup> L. SCIPIONI, *Il Verbo e la sua umanità...*, o. c., p.33.

mente un fondo comune a tutte, rappresentato da una visione unitaria di anima e corpo, con i due elementi che si considerano in un rapporto reciproco e costruttivo<sup>35</sup>. Questa prospettiva antropologica è senz'altro importante per capire le preoccupazioni cristologiche e soteriologiche degli antiocheni e, in particolare, di Teodoro di Mopsuestia, il teologo in cui più serenamente e profondamente esse si manifestano.

In linea con Nemesio, Teodoro assume una comprensione dell'uomo basata sull'idea di microcosmo. Per la sua composizione duale, l'uomo ha un'affinità strutturale con le creature invisibili, a motivo della sua anima spirituale, e con la creazione visibile per il suo corpo. Nella sua unità, l'uomo riflette in se stesso l'intero cosmo composto di una molteplicità di membri appartenenti sia alla sfera razionale che a quella sensibile; l'uomo garantisce l'unità del cosmo ed è segno della sua armonia. Ma Teodoro va oltre e collega questa visione alla tradizionale idea dell'uomo immagine di Dio<sup>36</sup>. Egli parla d'immagine non nel senso di una parentela dell'anima con Dio o di una partecipazione del *nous* umano a quello divino, ma piuttosto di una certa analogia dell'uomo con Dio in forza della quale l'uomo è padrone di sé e delle cose, a somiglianza del Dio Creatore<sup>37</sup>. Benché l'uomo sia incapace di chiamare all'esistenza le realtà — il che è soltanto privilegio divino — egli può, ad imitazione di Dio, ordinare e combinare a proprio agio gli elementi creati che trova nel mondo, può produrre elementi grandi e piccoli che prima non esistevano, e può nella sua interiorità, nella mente, farsi una rappresentazione di qualsivoglia realtà, e somigliare così la presenza di Dio in tutto il creato<sup>38</sup>.

In tutte queste considerazioni si tocca con mano la distanza da una visione genuinamente platonica. Qui l'anima è nel mondo come

<sup>35</sup> Cf. S. ZINCONI, *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno: Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto*, L.U. Japadre, L'Aquila - Roma 1988, p. 9. Giovanni Crisostomo intuisce tra i due elementi un rapporto di reciproca diaconia secondo il quale il corpo asseconda le direttrici dell'anima, ma anche in certo senso modera l'anima, impedendole di cadere nell'autoinganno di una opinione eccessivamente alta della propria nobiltà. La fragilità e la condizione mortale del corpo aiutano a una considerazione realistica del essere umano. Cf. *Ad pop. antioch. hom.* 11,5 (PG 49, 126).

<sup>36</sup> Cf. S. ZINCONI, *Studi sulla visione...*, o. c., pp. 26-27.

<sup>37</sup> Cf. L. SCIPIONI, *Il Verbo e la sua umanità...*, o. c., p. 37.

<sup>38</sup> Cf. R. DEVRESSE, *Essai sur Théodore de Mopsuestia*, Città del Vaticano 1948, pp. 12-13.

a casa sua, si trova nel proprio ambiente e non si considera caduta in un ordine estraneo alla propria natura. La concretezza di una visione eminentemente pratica dell'uomo viene messa in risalto. La capacità di decidere e la scelta morale sono centrali: ciò che conta è la condotta morale, la capacità che l'uomo ha di crescere e rivedere i suoi progetti, la storia religiosa che in definitiva è propria a ciascuno. E conta perché Dio ha stabilito così, ha voluto l'uomo composto di anima libera e di corpo sensibile, con entrambi gli elementi strettamente connessi.

Il grande dramma del peccato non altera sostanzialmente questa struttura creaturale dell'uomo, ma gli impedisce l'esercizio delle sue funzioni davanti a Dio e nel cosmo. Il peccato porta con sé il destino di morte preannunziato all'uomo, un destino che gli sarebbe stato risparmiato se egli fosse stato obbediente a Dio<sup>39</sup>, ma che una volta inflitto condiziona radicalmente la sua sorte. L'effettiva mortalità, infatti, è fonte di una insuperabile tendenza al peccato, di una inutile ricerca di salvezza nei piaceri:

Per il peccato è entrata la morte. La morte debilitando la natura, ha fatto sí che l'inclinazione al peccato fosse sempre più forte. Così entrambi, morte e peccato, hanno irrobustito l'un l'altro. La morte si è fatta più forte e ha aggravato la moltitudine dei peccati e la mortalità, a conseguenza della debolezza, ha generato molti peccati, in modo tale che perfino le stesse leggi date da Dio per correggere i peccati hanno finito per accrescere il loro numero e hanno obbligato Dio a punire i colpevoli. Così (...) ogni giorno il nostro stato diventava sempre peggiore<sup>40</sup>.

L'idea che sembra governare il pensiero del mopsuesteno è che la morte inclina l'uomo al peccato in modo tale da impedirgli una vita santa al cospetto di Dio. Il corpo, reso mortale, ha bisogno di molte cose per sussistere e l'anima non è in grado di procurargliene<sup>41</sup> e, per questo motivo, il corpo trascina e indebolisce l'anima che, da

<sup>39</sup> Sul complesso pensiero di Teodoro circa la mortalità di Adamo e il suo legame con il peccato cf. S. ZINCONI, *Studi sulla visione dell'uomo...*, o. c. pp. 39-46.

<sup>40</sup> *Homiliae catecheticae*, XII, 8 (Trad. franc. di M. Debié, Migne, Paris 1996, p. 194: su di essa ci basiamo per la nostra traduzione italiana).

<sup>41</sup> «[la fame, la sete, la fatica, il bisogno di cibo] tutto questo accade nel corpo a conseguenza della sua debolezza e perché l'anima da sola non è in grado di soddisfare i bisogni del corpo, in conformità con la natura che Dio gli ha dato». *Ibid.*, V, 9, (*Ibid.*, p. 79).

parte sua, acconsente al peccato in modo crescente: si ha così una spirale di mutua degradazione tra corpo e anima e dell'uomo come composto unitario. È lo stato al quale siamo tutti sottoposti, la prima *katástasis*, dalla quale la liberazione è impossibile se non per l'opera di Cristo.

Ma come si configura questa opera di liberazione? Essa consiste, agli occhi di Teodoro, in una nuova *katástasis* contrassegnata dall'immortalità e dall'immutabilità che l'uomo ottiene per l'opera di Cristo<sup>42</sup> e la mistica unione con Lui. Questo ultimo aspetto è in relazione alla spiritualità tradizionale della Chiesa Antiochena<sup>43</sup>, che percepisce la salvezza come intima e graziosa unione del cristiano con Cristo. Da essa si sprigiona un senso di sicurezza nella bontà di Dio, la consapevolezza di essere oggetto della sua misericordiosa volontà, che colma l'anima di buoni desideri e di pace. Il cristiano si sa rivestito e protetto, posseduto e accompagnato da Cristo durante tutta la sua vita. Egli è particolarmente unito a Gesù nelle lotte e fatiche terrene, in quegli aspri turbamenti che i cristiani esperivano spesso nella solitudine del deserto e nelle angosce derivanti dall'incertezza politica dei tempi. Nelle ore di difficoltà Gesù era particolarmente il loro modello, l'ancora cui aggrapparsi perché Egli, che aveva subito ogni genere di tentazioni e aveva provato la durezza della passione e della morte, li proteggeva dimorando nella loro anima<sup>44</sup>. La Chiesa antiochena sviluppa in questo modo una forma di pietà incentrata sull'opera salvifica di Cristo ma intesa come opera umana, di lotta, di vittoria e di perseveranza nel bene, d'immutabilità di Gesù nel bene, alla quale partecipano pure i cristiani per il Battesimo. Inseriti in Cristo essi lasciano la prima *katástasis* e sono trasferiti a quella nuova e definitiva.

Ne consegue che la solidarietà di Gesù con gli uomini, e in particolare, con le difficoltà umane sia l'ottica adatta per comprendere

<sup>42</sup> Cf. J. M. LERA, ... *Y se hizo hombre: la economía trinitaria en las catequesis de Teodoro de Mopsuestia*, Universidad de Deusto, El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1977, pp. 49-53.

<sup>43</sup> H.J.W. Drijvers ha mostrato in modo convincente che già nel secolo III sono presenti gli elementi caratteristici della visione di Teodoro, condivisi dal resto degli altri scrittori antiocheni del secolo IV: cf. *Early Forms of Antiochene Christology*, in *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History*, edited by C. Laga, J. A. Munitiz and L. van Rompay, Departement Oriëntalistiek, Leuven 1985, pp. 99-113.

<sup>44</sup> Cf. D.S. WALLACE-HADRILL, *Christian Antioch...*, o. c., pp. 151-152.

il transito tra i due stati, tra le due *katàstaseis* e, in definitiva, l'intera economia salvifica:

Come uomo (Gesù) è nato da una donna secondo la legge della natura. Benché nel suo caso sia presente una certa novità — giacché fu l'unico del genere umano formato nel seno da una donna senza l'unione maritale ma dallo Spirito Santo — tutto ciò che egli fece per noi lo fece secondo le leggi della natura, di modo che egli crebbe a poco a poco e arrivò all'età matura, nel pieno adempimento dei comandamenti della Legge. Egli ha pagato il nostro debito verso la Legge e ha ricevuto dal Legislatore la vittoria, perché ha vissuto i comandamenti in modo tale da attirare sull'intera sua razza la benedizione che la Legge promette a chi la rispetta. Egli si è fatto battezzare per trasmettere con ordine la vita del Vangelo durante la quale ha ricevuto e abolito la morte. Sarebbe stato facile per Dio renderlo di colpo immortale, incorruttibile e immutabile come lo rese dopo la Risurrezione. Ma Dio voleva che non soltanto lui divenisse immortale, ma che anche noi divenissimo tali, noi che siamo associati alla sua natura. Serviva dunque a motivo di questa associazione che Egli fosse la primizia di tutti noi (...). Quando Cristo ebbe adempiuto quello (il Battesimo) per noi si avviò verso la morte che egli ricevette mediante la Croce (...) ed egli è per noi garanzia della nostra associazione alla Risurrezione...<sup>45</sup>.

In questo testo l'attenzione si concentra sull'azione di Gesù uomo nella sua vita e nelle prove subite. È l'uomo Gesù nel suo movimento verso una vita colma di beni immutabili con cui il cristiano s'identifica e in cui vede realizzato il suo destino<sup>46</sup>. Perciò l'insistenza sulla piena realtà umana di Cristo che caratterizza gli antiocheni<sup>47</sup> sgorga dall'idea che la redenzione implica l'attività morale dell'uomo ed è frutto dell'adempimento delle leggi buone

<sup>45</sup> *Homiliae catecheticae*, VI, 10-11.14 (M. Debié, p. 98.101).

<sup>46</sup> «È tutto lo ha fatto per la nostra salvezza: per noi si è interamente conformato alle leggi della natura, perché doveva correggere la nostra natura. Si è perfettamente conformato alla Legge di Mosé, per pagare per noi il debito verso il Legislatore. Si è presentato al Battesimo per prefigurare la grazia del nostro battesimo, e ha dato a tutti gli uomini, nella sua persona, il modello della vita evangelica. Dopo tutto questo si è offerto alla crocifissione e alla morte, al fine di annientare l'ultimo nemico che è la morte (1 Cor 15,26) e di mostrare la vita nuova ed eterna». *Ibid.*, VI, 2, (*Ibid.*, p. 90).

<sup>47</sup> Tanto da leggere il Simbolo niceno con l'aggiunta: «Credo in Gesù Cristo, Figlio unico di Dio, primo nato di ogni creatura, Dio da Dio...», (DS 50), per indicare che Cristo è il primo di molti, che ha quindi fratelli e sorelle. Cf. *Homiliae catecheticae*, III, 8, (M. Debié, p. 55 ss.).

del Creatore<sup>48</sup>. Il testo mostra qualcosa di caratteristico di tutta la cristologia antiochena: l'orientamento della soteriologia verso il tema morale del peccato e del suo superamento attraverso la libera obbedienza di Cristo, una vittoria umana che è allo stesso tempo un lavoro di Dio, un'opera di restauro e di conduzione dell'uomo a uno stato d'impeccabilità e d'immortalità<sup>49</sup>.

È naturale, dunque, che l'eresia da ripudiare con tutte le forze, dopo quella ariana, sia l'apollinarismo in cui gli antiocheni vedevano concretizzati i loro sospetti sulle tendenze cristologiche e soteriologiche degli alessandrini. Il rifiuto netto di Apollinare da parte di Teodoro prende le mosse dalla constatazione che se il Logos si fosse direttamente unito alla carne al posto dell'anima, come voleva Apollinare, l'avrebbe immediatamente resa immortale e portata al di fuori di ogni indigenza. La limitatezza dell'anima umana rende possibile la prova e la tentazione<sup>50</sup>, istanze che scompaiono dall'orizzonte cristologico con la soluzione apollinarista. Oppure, in alternativa, ciò che scompare è l'immutabilità del Verbo di Dio, persa nel momento in cui si ammette che l'Immutabile entra in composizione con una carne e subisce direttamente le passioni e sofferenze di essa. Questa seconda alternativa è ancora più empia della prima agli occhi di Teodoro, perché suppone il ritorno all'arianesimo, all'affermazione cioè di una immutabilità del Padre non condivisa dal Verbo e quindi all'inferiorità di quest'ultimo. Ad ogni modo, entrambe le ipotesi distruggono in radice l'economia di salvezza<sup>51</sup>. Teodoro lo intuisce chiaramente e chiama in causa alcuni testi di S. Paolo a conferma delle proprie idee:

La volontà di Dio aveva deciso di rivestire l'uomo dopo la caduta — costituito di un corpo e di una anima, immortale e razionale — affinché «come per un solo uomo il peccato è entrato nel mondo — e per il peccato la morte — così la grazia e il dono di Dio sovrabbondassero per molti per la giustizia di un solo uomo, Gesù Cristo» (*Rom* 5,12.15).

<sup>48</sup> Cf. R.A. NORRIS, *The Christological Controversy*, Augsburg Fortress, Philadelphia 1984, p. 24. Di questo autore anche l'importante studio *Manhood and Christ. A Study of the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford 1963.

<sup>49</sup> Cf. H.J.W. DRIJVERS, *Early forms of Antiochene christology, o. c.*, p. 99.

<sup>50</sup> Si ricordino le considerazioni precedenti sull'antropologia di Teodoro.

<sup>51</sup> Non abbiamo trovato nel libro di E. BELLINI, *Su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo / Apollinare, o. c.*, la ricca riflessione di Teodoro in materia.

«E come per un solo uomo è venuta la morte, così per un solo uomo è arrivata la resurrezione dai morti. E come per Adamo tutti noi moriamo, così per Cristo tutti viviamo»<sup>52</sup>.

All'opera di Adamo primo uomo, Teodoro contrappone l'opera dell'uomo Gesù, che Dio stesso ha assunto per attuare la salvezza. Ma certamente l'antiocheno non può evitare la questione di quale sia il rapporto di questo uomo assunto con il Verbo stesso. Egli la affronta a partire dalla convinzione che l'umano e il divino debbono restare così come sono, intatti e senza alterazioni nelle loro proprietà. La natura divina è di per sé immutabile mentre l'umana deve restare immutata nei suoi elementi costitutivi perché sia veramente l'uomo a vivere sottomesso a Dio, a vincere la morte e il diavolo e ad arrivare all'esaltazione trionfale. A partire da questo dato Teodoro predilige pensare l'unione tra le due nature in termini di inabitazione. Egli sa che questa nozione può essere applicata anche al rapporto di Dio con i santi o con gli scrittori ispirati, come i profeti del Vecchio Testamento, ma lui pensa ad un tipo speciale di inabitazione o di dimora, tale da permettere di parlare di Gesù in termini di filiazione, di vera condivisione della filiazione divina del Logos<sup>53</sup>. Il Verbo divino, dunque, dimora in Gesù come in un figlio, è sempre unito a lui dal momento del concepimento, e lo rende sempre più maturo e perfetto man mano che procede la sua storia umana; lo stringe più fortemente a Se stesso attraverso il suo combattimento col male, fino al momento della resurrezione in cui si mostra che l'uomo e il Logos sono sempre stati sin dall'inizio una sola unità funzionale, una sola unità di manifestazione, un solo *prósopon*. Teodoro dunque insegna un tipo di unione *prosopica* radicata nel fatto che per la graziosa iniziativa di Dio, la vita di Gesù è perfettamente una, nel suo volere e nel suo agire, con il Logos<sup>54</sup>. In questo modo

<sup>52</sup> *Homiliae catecheticae*, V, 10, (M. Debié, p. 80).

<sup>53</sup> Cf. R.A. NORRIS, *The Christological Controversy*, Augsburg Fortress, Philadelphia 1984, p. 25.

<sup>54</sup> Cf. *ibid.* «La Sacra Scrittura ci insegna la differenza delle nature. Ecco ciò che noi dobbiamo conoscere: che esiste uno che assume e uno che è stato assunto. Colui che assume è la natura divina che ha fatto tutto per noi. L'altro è la natura umana assunta per noi da Colui che è causa di tutto. Colui che è stato assunto è associato a Colui che l'ha assunto in una unione ineffabile e indissolubile per sempre...», *Homiliae catecheticae*, VIII, 10 (M. Debié, p. 127).

Dio resta Dio, l'uomo resta umano e c'è un'unità e una "coniugione" tra Dio e l'uomo a fondamento dell'opera di salvezza:

Per noi uomini, e per la nostra salvezza Lui è disceso dal cielo. In che cosa consiste questa discesa, quale è il suo scopo, per quale motivo si abbassa fino al punto di divenire uomo e di rivestire la forma di schiavo? Per la nostra salvezza lui diventa uomo e accetta di manifestarsi a tutti. Prende su di lui tutto ciò che fa parte della natura umana: messo alla prova in tutte le sue facoltà (umane) lo ha migliorato (l'uomo assunto) con la sua potenza, e nonostante egli non abbia fuggito la morte ma l'abbia ricevuta conformemente alle leggi di natura, tuttavia (il Verbo) unito a lui per l'operazione della grazia, lo strappa alla morte e alla corruzione della tomba, lo risuscita dai morti e gli concede l'onore supremo che gli aveva promesso prima che subisse la morte. Aveva infatti detto: "Distruggete questo tempio e in tre giorni lo ricostruirò" (*Gv* 2,19), e così l'ha fatto. Non si è separato da lui nella crocifissione, né se ne è allontanato nella morte, ma è rimasto per aiutarlo a sbarazzarsi delle angosce della morte, e per liberare l'anima dei lacci indissolubili. Lo ha risuscitato dai morti e trasferito a una vita immortale, lo ha reso immortale, incorruttibile e immutabile, e lo ha fatto salire al cielo dove egli siede alla destra del Padre. Secondo la testimonianza del beato Paolo, egli (l'uomo assunto) è al di sopra di ogni principato, potestà, virtù e signoria, al di sopra di ogni nome che si possa nominare non soltanto in questo mondo ma anche in quello venturo e riceve senza posa l'adorazione dell'intera creazione a motivo della sua stretta unione con Dio il Verbo<sup>55</sup>.

Quanto abbiamo detto finora mostra l'esistenza di due diverse comprensioni del mistero cristiano. Sullo sfondo del ricco pensiero filosofico greco, si sono delineate due prospettive antropologiche diverse — nelle valutazioni dell'anima, del corpo e del loro reciproco rapporto — a cui corrispondono due diversi modi di focalizzare l'opera di salvezza: l'alessandrino insiste sulla discesa di Dio nella debolezza della carne, che viene resa adatta a partecipare della vita eterna e quindi divinizzata. Questo comporta un contatto intimo, per così dire fisico, tra il Verbo e la carne assunta, onde possa passare la potenza vivificante del Verbo alla carne purificata dal peccato per mezzo della morte. L'antiocheno insiste invece su un altro registro: quello del beneplacito di Dio sulla forza umana in combatti-

<sup>55</sup> *Homiliae catecheticae*, V, 5-6, (M. Debié, pp. 76-77).

mento contro la debolezza, dell'uomo Cristo contro l'uomo Adamo, dei due Primogeniti. E di conseguenza non prospetta un contatto fisico tra il Verbo e la carne — che falserebbe il combattimento — ma una unione mistica di entrambi, Verbo e uomo, rispettosa dell'autonomia e della spiritualità dell'umano e perciò nella linea della presenza di Dio nell'uomo; una presenza altrettanto costitutiva dell'essere di Cristo quanto la sua umanità.

### III. Un solo mediatore personale, il Dio Verbo Incarnato

Il confronto serrato a cui erano destinate le mentalità alessandrina e antiochena ebbe luogo, come è noto, con la crisi nestoriana. La questione sulla *Theotókos* sollevata da Nestorio era precisa ed esigeva una risposta netta: o Nestorio aveva ragione o non l'aveva. Ma la questione era anche coerente con la visione teologica antiochena e quindi un giudizio negativo su di essa non poteva non ripercuotersi sull'intera cristologia antiochena. La questione apollinarista, d'altra parte, aveva funzionato in modo simile: o Cristo aveva una intelligenza umana o non l'aveva, e in questo ultimo caso, la teologia alessandrina doveva correre ai ripari ed eliminare il rischio apollinarista mediante una elaborazione teologica più precisa. Apollinare era stato sconfessato dallo stesso Atanasio e aveva incassato critiche incalzanti da più parti. In questa prospettiva fu probabilmente un vantaggio per Alessandria che la crisi apollinarista fosse sorta cinquanta anni prima di quella nestoriana, giacché permise a questa tradizione di presentarsi al confronto con un maggior lavoro di riflessione teologica a monte. Inoltre, essa poté contare su di un teologo notevole, Cirillo di Alessandria, che ebbe l'accortezza d'intuire ciò che l'eresia di Apollinare e il confronto con la teologia antiochena richiedevano: un approfondimento delle basi cristologiche del mistero<sup>56</sup>. Egli riuscì ad andare al fondo della propria tradizione

<sup>56</sup> Sulla comprensione che S. Cirillo ebbe del mistero di Cristo, cf. B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie: l'humanité, le salut et la question monophysite*, Beauchesne, Paris 1997; J.A. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria: the Christological Controversy*, E.J. Brill, Leiden; New York 1994; L. KOEN, *The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to S. John.*, Uppsala University, Stockholm 1991; G.M. DE DURAND, *Introduction a Cyrille D'Alexandrie, Deux dialogues cristologiques*, Sources Chrétiennes n. 97, Cerf, Paris 1964, pp. 7-187; H. DU MANOIR, *Dogme et spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1944.

teologica e, avvalendosi della teologia antiapollinarista dei Cappadoci<sup>57</sup>, fu in grado di ricentrare la teologia alessandrina attorno a ciò che essa aveva di più valido e coerente con la rivelazione.

In piena conformità con la sua tradizione teologica, Cirillo ha visto chiaramente che l'unità del Verbo con la sua umanità doveva essere pensata come indissolubile e realissima se si voleva garantire al genere umano l'immortalità e la vita eterna. Soltanto perché Dio ha fatto veramente *sua* la natura umana (e non l'ha unita a sé in modo accidentale, morale, ecc.) è garantita la salvezza e la divinizzazione. La consistenza e la realtà della salvezza dipendono dalla consistenza e dalla realtà date all'Incarnazione. Fedele alla tradizione di Atanasio, la salvezza si presenta agli occhi di Cirillo in prima istanza come l'atto di scambio salvifico, la transazione vivificante, realizzata dal Logos nella carne assunta<sup>58</sup>. Il Verbo s'incarna per operare Lui stesso la trasformazione divina della carne assunta, risorgere in essa e operare per mezzo di essa la nostra vivificazione. La salvezza degli uomini è l'estensione alle creature, al cosmo, di quella stessa trasformazione metafisica che il Verbo ha effettuato nella propria carne, ma secondo una diversa ragione formale: essa abbraccia i credenti non più per incarnazione ma per partecipazione a Cristo e allo Spirito Santo<sup>59</sup>. Perciò l'intuizione di Cirillo in soteriologia si concentra soprattutto sull'Incarnazione, sia sulla Persona che s'incarna che su ciò che avviene nell'umanità dell'Incarnato e sul modo in cui avviene<sup>60</sup>. E al centro si trova l'idea che il Logos, fonte metafisica di ogni essere e di ogni permanenza, senza perdere la sua condizione di Logos divino, assume in un modo ineffabile e inconcepibile una natura pienamente umana e si sottopone alla condizione sofferente e mor-

<sup>57</sup> Questo influsso si nota ad esempio nello spazio che da al principio "quod non assumptus non sanatum est", chiave della critica del Nazianzeno ad Apollinare. Cf. B. STUDER, *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa*, Borla, Roma 1986, p. 285. Sulla integrazione che Cirillo realizza in ambito trinitario della dottrina di Atanasio e di quella dei Cappadoci, cf. M.-O. BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie: herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*, Institut d'études augustiniennes, Paris 1994.

<sup>58</sup> Seguo particolarmente J.A. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria: the Christological Controversy*, E.J. Brill, Leiden, New York 1994, pp. 175-226.

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*, p. 187. Cf. anche B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille...*, o. c., pp. 264-276.

<sup>60</sup> J. A. MCGUCKIN, *St. Cyril of...*, o. c., pp. 194-195.

tale degli uomini<sup>61</sup>. Cirillo pensa questa assunzione in termini d'identità del Verbo con l'umanità assunta, o di una appropriazione che rasenta l'identità.

È infatti il Logos stesso, nella sua Persona divina che s'incarna, cioè, che dota se stesso di una realtà che prima non possedeva, la realtà umana, e che adesso forma parte di Lui stesso:

Dice dunque il santo e grande concilio di Nicea che lo stesso Figlio unigenito, generato secondo la natura da Dio Padre, Dio vero nato dal Dio vero, luce dalla luce, per mezzo del quale il Padre ha fatto tutte le cose, è disceso, si è fatto carne, si è fatto uomo, ha sofferto, è risuscitato il terzo giorno, è salito al cielo. Dobbiamo attenerci anche noi a queste parole e a questo insegnamento riflettendo bene che cosa significhi che il Verbo di Dio si è incarnato e fatto uomo. Non diciamo infatti che la natura del Verbo si sia incarnata mutandosi, né che fu trasformata in un uomo completo, composto d'anima e corpo. Diciamo piuttosto che il Verbo unendo a se stesso ipostaticamente una carne dotata di un'anima razionale, si fece uomo in modo immutabile e incomprensibile e si è chiamato figlio dell'uomo, non assumendo solo la volontà e neppure il solo *prósopon*<sup>62</sup>.

Il Verbo rimane se stesso immutabilmente assumendo la realtà umana e perciò continua ad essere l'unico esistente dopo l'assunzione, l'unico soggetto, perché Egli unisce a sé una natura umana integra nella sua ipostasi, cioè in quella realtà che sussisteva già prima (che era soggetto) e che continua a sussistere dopo (e quindi ad essere il soggetto sussistente). In virtù dell'unione il Verbo acquista una nuova condizione, quella *kenotica*, con tutte le limitazioni e possibilità che ne derivano<sup>63</sup>. Non è più il Logos nudo ma il Logos incarna-

<sup>61</sup> Non c'è da stupirsi quindi della constatazione di Koen: «We have established that Cyril's views on the salvation of man build on his understanding of the interplay of the intent of two Scriptural loci: *Job* 1,14 and *Phil* 2, 5-11. For Cyril *Job* 1, 14 declares the Incarnation as the union of *divinity* with *human nature* in a real, personal and organic sense. *Phil* 2, 5-11 underlines the reality of *assumption of humanity* and the *humiliation* involved in the Incarnation. It is the linking of divinity and humanity in the person of Christ himself which, according to Cyril, provides the precondition and the basis for man's restoration», L. KOEN, *The Saving Passion...*, o. c., p. 132.

<sup>62</sup> *Seconda lettera a Nestorio*, (COD, Dehoniane, Bologna 1991, pp. 40-41).

<sup>63</sup> Uno dei principali meriti di Cirillo è l'uso del linguaggio paradossale per dare ragione del mistero. Egli non ha paura delle affermazioni che uniscono termini a prima vista contrastanti come quella del testo appena trascritto: «Il Verbo si fece uomo in modo immu-

to (*sesarkoméne*), e non assume soltanto un corpo, come immaginava Apollinare e quasi impercettibilmente Atanasio, ma assume una vita umana con le sue caratteristiche. Il Verbo è lo stesso di prima ma adesso può esprimere le caratteristiche del suo potere divino attraverso la nuova condizione passibile. E questa unità di soggetto fonda l'unità di missione e di azione economica, perché adesso il potere divino trasforma la fragilità della natura assunta, rendendola impeccabile e perfetta pur nella condizione passibile, mentre allo stesso tempo quella umanità, così ornata ma fragile, rende possibile la condiscendenza del Verbo, cioè la manifestazione della sua incomparabile gloria in modo adatto e affine alla debole fragilità della creatura<sup>64</sup>. E il Logos realizza una economia simile di trasformazione nel cristiano, soprattutto attraverso i sacramenti del Battesimo e della Eucaristia, nei quali Cirillo scopre la chiave di volta per una concezione fortemente unitaria dei due misteri, del Verbo Incarnato e del cristiano; quest'ultimo possiede mediante i sacramenti la vita divina nella carne fragile e nella condizione terrena<sup>65</sup>.

Il carattere strumentale che aveva la carne di Cristo nella visione di Atanasio assume in Cirillo accenti più umani. Che il Logos si è fatto carne significa che ha avuto una vita umana piena, la quale è la vita umana del Logos, unico soggetto preesistente nella forma divina

tabile»; parla p. es. «della sofferenza dell'impassibile» (*Scholias* 35; McGuckin, p. 332), riuscendo a trasmettere l'identità tra l'infinito e il finito e la distanza tra il mistero e la nostra comprensione di esso, e permettendo anche di intravedere la possibilità di realizzazione del mistero: le espressioni infatti non sono contraddittorie. Questo linguaggio serve a esprimere che l'Immutabile in sé può essere mutevole nell'altro, cioè nella realtà che assume come propria, senza perciò perdere la natura divina e degradarsi nei confronti del Padre. Il Verbo continua a essere consustanziale al Padre, benché paradossalmente sia minore del Padre (Gv 14, 29). Cirillo dà così una risposta alla paura degli antiocheni di una riduzione del carattere divino del Verbo nella cristologia alessandrina.

<sup>64</sup> Cf. J.A. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, o. c., p. 185.

<sup>65</sup> In questo senso l'Eucaristia è essenziale per la teologia di Cirillo in quanto rende partecipe il cristiano del mistero dell'Incarnazione: l'Eucaristia attua la divinizzazione dell'uomo a contatto con la carne vivificante di Cristo. L'undicesimo anatematismo della terza lettera di Cirillo a Nestorio afferma infatti: «Se qualcuno non confessa che la carne del Signore è vivificante in quanto è la carne propria dello stesso Verbo del Padre, ma (pretende che sia) di un altro diverso e unito a lui solo per la dignità, o per aver ricevuto solo la divina abitazione (...), sia anatema» (COD, p. 61). La divinizzazione però coesiste con la condizione fragile del cristiano. Cf. inoltre B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie...*, o. c., pp. 188-193.

ma che vive e agisce pure in forma umana. Opponendosi a Nestorio, Cirillo non rigetta la diversità di condizioni in Cristo (la condizione divina è diversa dell'umana) ma soltanto la duplicità di soggetti o l'attribuzione dei diversi atti di Cristo a ciascuna delle nature rimandando alla fine a due realtà separate o indipendenti. L'umano e il divino sono diversi nel Verbo Incarnato ma esistono realmente uniti e perciò la diversità è soltanto secondo la considerazione concettuale<sup>66</sup>, come nell'uomo il corpo e l'anima costituiscono un'esistenza concreta pur essendo diversi tra di loro, e non possono essere separati che astraendo mentalmente l'uno dall'altra. L'esempio del composto umano serve a Cirillo per illustrare il tipo di unità dei due elementi in Cristo; tra l'anima e il corpo c'è un'unità d'intima e sincronica interpenetrazione in virtù della quale il dolore in un organo del corpo si ripercuote nell'anima e la rattrista, mentre le sofferenze dell'anima hanno nel pianto la loro manifestazione corporea. Nell'uomo non esistono atti puramente spirituali o solo corporei ma partecipano dei due componenti e della loro unità<sup>67</sup>. Ugualmente le azioni di Cristo non sono divine o umane separatamente ma sono atti del "Dio-incarnato-nella-storia", gesti nei quali la divinità e l'umanità sono sincronizzate e operano come una sola realtà teandrica<sup>68</sup>. E perciò il Verbo agisce in modo diretto, senza intermediari, e compie atti umani con la sua umanità e, reciprocamente, quella natura che il Verbo si è appropriata viene innalzata a una nuova condizione, alla sfera divina, e adesso non soltanto piange, e ha fame o sete, ma guarisce anche col suo contatto e risuscita i morti con la sua voce. Perché quelle dita che toccano e quella voce che si sente sono le dita e la voce del Verbo stesso.

C'è dunque un unico mediatore personale della salvezza: il Verbo Incarnato. Egli distrugge la morte con i suoi atti divino-umani, considerati alla luce dell'unità della sua Persona<sup>69</sup>. Egli è il sacer-

<sup>66</sup> Cf. J. A. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, o. c., p. 193.

<sup>67</sup> Benché in alcuni atti l'immutazione della parte somatica o di quella spirituale sia minima in confronto con il moto dell'altra.

<sup>68</sup> Cf. J. A. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, o. c., p. 198.

<sup>69</sup> Indica R.A. Greer nel suo studio sulla esegesi patristica della lettera agli Ebrei: «Cyril's interpretation of the epistle seizes upon the soteriological aspects of the text and emphasized its teaching of the unity of God saving act in Christ. This unity of the divine act implies, as well, and absolute unity in Christ's person», *The Captain of Salvation: a Study in the Patristic Exegesis of Hebrews*, J.C.B. Mohr, Tubingen 1973, p. 354.

dote unico per la sua qualità di Verbo Incarnato<sup>70</sup>: non di solo Verbo al modo ariano né di *homo assumptus* al modo degli antiocheni, ma di Verbo Incarnato. Proprio in questo appare anche l'intenzione fondamentale della polemica di Cirillo contro Nestorio e gli antiocheni. Ciò che in definitiva sta a cuore a Cirillo è il fatto che Dio stesso è morto per noi, affermazione che si regge soltanto se Cristo è il Verbo Incarnato. Benché egli non si esprima ancora come faranno i suoi discepoli con la formula *unus de Trinitate passus est*, per lui la morte di Cristo rappresenta sempre il senso e il culmine della venuta del Verbo nella carne<sup>71</sup>. La morte di Cristo è la distruzione eterna della caducità e della morte, un atto irresistibilmente efficace perché è divino, perché è il Verbo stesso a agire, a morire e a risuscitare. Veramente Dio vince servendosi della sua condizione umana nella quale arriva fino a morire, e perciò anche noi vinciamo in Lui e possiamo chiamare nostra questa vittoria, ma Lui ha prevalso perché è il Verbo di Dio pieno di vita sul quale nulla potrebbe prevalere<sup>72</sup>. Quantunque entrambi gli elementi siano fondamentali, la Persona del Verbo più ancora che la sua stretta unione con la carne costituisce il cardine ultimo della salvezza.

La cristologia di Cirillo esprime in termini entitativi ciò che la sua soteriologia esprime in termini dinamici. Basta prescindere per un istante dalla dinamica dell'azione di salvezza e si contempla nettamente l'attore: il Verbo umanizzato. Secondo Prestige, Cirillo considera l'umanità di Cristo come una reale e specifica caratterizzazione della sua Persona divina in termini umani<sup>73</sup>. La vita di Cristo, la sua esistenza umana, esprime la vita divina che riceve dal Padre. La cristologia di Cirillo è in un certo senso una teologia dell'icona umana del Verbo, alla maniera del Cristo *Pantocrator* che si può contemplare in molte icone dell'oriente. Il Verbo si appropria della sua umanità senza che in questa nulla difetti e nulla ecceda in rapporto a quanto conviene alla sua *kenosi*, all'apparizione di Lui stesso in termini terreni e passibili. E per il fatto stesso di questo perfetto adattamento, l'umano viene guarito e santificato. La concreta umanità di

<sup>70</sup> Cf. B. STUDER, *Dio Salvatore nei Padri* ..., o. c., p. 289.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*

<sup>72</sup> Cf. B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie*..., o. c., p. 254.

<sup>73</sup> Cf. G.L. PRESTIGE, *Fathers and Heretics*, S.P.C.K, London 1940, p. 159.

Cristo, le sue gesta e parole, sono allora la purezza dell'umano e la sua stessa carne è il *medium*, il canale della guarigione e della santificazione dell'intera natura.

Questa prospettiva, che per la sua coerenza e grandiosità sarà centrale nella cristologia successiva, contiene però al suo interno alcune difficoltà, che derivano dal fatto che è la Persona divina a essere posta in primo piano. La questione potrebbe formularsi così: che grado di somiglianza ha il Verbo Incarnato tratteggiato da Cirillo, quella icona di cui parlavamo, con noi uomini? Più esattamente: questa somiglianza è vista in senso fisico/costitutivo o anche in senso morale/esperienziale? Perché la nostra esperienza dell'umano si riferisce anche al rapporto con Dio e alla condizione di creature indigenti e bisognose al suo cospetto. Noi percepiamo l'impotenza davanti alle circostanze, la disperazione o il rimpianto, la piccolezza di fronte a Dio... Come accordare allora questo tipo di esperienze con quelle di Cristo? Può avere anche Lui pensieri e sentimenti simili? La cristologia antiochena era determinata anche dal desiderio di rispondere affermativamente a queste domande, nei confronti delle quali la posizione di Teodoro di Mopsuestia era avvantaggiata rispetto a quella di Cirillo. Infatti, considerando che Cristo è allo stesso tempo il Verbo che assume e l'uomo assunto, la forma di Dio che inabita la forma di schiavo nella perfetta distinzione di entrambe<sup>74</sup>, Teodoro poteva attribuire a Cristo le esperienze della limitazione umana e quelle della infinitezza divina: le prime corrispondevano all'uomo assunto mentre la vita divina era propria del Verbo assunto. In analogia con Cristo il cristiano vedeva in se stesso la miseria e la grandezza della sua condizione. La cristologia di Cirillo invece è più sollecitata da queste domande per la tendenza a presentare il Verbo, umanizzato certamente, ma avente a sua disposizione tutte le ricchezze divine e quindi, almeno in apparenza, messo al riparo da ogni forma di esperienza dei limiti.

Tuttavia il problema non è stato ignorato da Cirillo, in gran parte anche perché fu spinto dai suoi avversari teologici a trattarlo. Egli era conscio della difficoltà di ammettere che il Verbo stesso, pur nella carne, abbia avuto bisogno di pregare, che l'onnisciente

<sup>74</sup> TEODORO DI MOPSUESTIA, *Homiliae catecheticae*, VIII, 1, (M. Debié, p. 119). Cf. R. DEVREESE, *Essai sur Théodore de Mopsuestia, o. c.*, pp 112-113.

abbia dovuto crescere in sapienza o in grazia, che l'onnipotente si sia realmente commosso fino al pianto pur potendo risolvere tutte le disgrazie umane, che abbia avuto paura della morte fino a chiedere al Padre di non dover soffrire o che possa essere stato abbandonato dal Padre nel momento della morte. Tutti questi argomenti sono stati da lui trattati in modo diversificato, riuscendo a volte ad essere convincente, a volte non tanto<sup>75</sup>. In genere, Cirillo non ha difficoltà a riconoscere che il Verbo ha assunto la condizione umana con tutte le limitazioni naturali<sup>76</sup>, a volte affronta i problemi servendosi con profondità di argomenti di tipo soteriologico<sup>77</sup> e altre ancora si limita a considerazioni di tipo pedagogico<sup>78</sup>. Egli rivela notevoli risorse teologiche fondendo almeno tre istanze nell'umanità di Cristo: la sua qualità di presenza visibile del Logos (*Gv* 1,14), di modello cristiano e di strumento per la *kenosi* salvifica (*Fil* 2,7-8); il tutto unito dalla cristologia sopra esposta del Verbo umanizzato.

Resta comunque il problema, a nostro giudizio, di quanto l'intima unione e compenetrazione quasi-fisica che il Logos realizza nella sua umanità lasci spazio alla somiglianza morale/esperienziale tra Cristo e noi che traspare dal Vangelo. In particolare, benché incar-

<sup>75</sup> Cf. G.M. DE DURAND, *Introduction a Cyrille D'Alexandrie, Deux dialogues cristologiques*, Sources Chrétiennes n. 97, Cerf, Paris 1964, pp. 143-149.

<sup>76</sup> Gesù si è per esempio sottoposto alle leggi della crescita: «Fare apparire in un bambino di tenera età una sapienza straordinaria sarebbe stato per lui facile ed agevole. Ma la cosa avrebbe presentato un aspetto quasi mostruoso e in disaccordo con il disegno dell'economia. Il mistero infatti si è compiuto senza chiasso. In virtù di questo disegno egli volle che le leggi di natura valessero su di lui», CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Quod unus sit Christus*, (trad. ital. di L. Leone, Città nuova, Roma, p. 94).

<sup>77</sup> Come nel caso dell'abbandono di Cristo in Croce, sul quale Cirillo dice che gli abbandonati eravamo noi a causa del peccato e che Gesù, avendo subito l'abbandono (della passione sofferente) pur essendo innocente, poteva allora appellarsi alla giustizia davanti al Padre e chiedere la fine dell'abbandono per noi. Cf. *ibid.*, (*ibid.*, p. 88).

<sup>78</sup> Così la preghiera di Cristo nel caso dell'orto degli ulivi sembra motivata da necessità pedagogiche: «Quando si avvicinò il tempo in cui doveva sopportare la Croce per la vita di tutti, perché la sua sofferenza apparisse contraria alla sua volontà, si avvicinò ad essa come può avvicinarsi un uomo e a guisa di supplica così disse: "Padre, se è possibile passi da me questo calice!..."». (*Ibid.*, p. 113). G.M. de Durand indica altri commenti di Cirillo allo stesso passo in cui l'alessandrino ragiona diversamente: ora adduce la naturale opposizione della carne alla morte, ora il fatto che le parole di Cristo sono espressione di un desiderio involontario ma sopraffatto dalla volontà deliberata di compiere il disegno di Dio, in conformità con il seguito del testo: "non come voglio io ma come vuoi tu". Cf. *Introduction a Cyrille D'Alexandrie, Deux dialogues...*, o. c., pp. 494-495, nota 1.

nandosi il Verbo abbia preso spirito, carne e condizione umana, non sembra che questi elementi siano tutti ugualmente evidenziati. In un certo senso si può dire di Cirillo quanto abbiamo detto di Atanasio, benché ora la presenza di un'anima in Cristo sia fuori discussione. Ma ai suoi occhi sono importanti il Verbo, soggetto operante, e le limitazioni della condizione umana, che nascono principalmente a motivo dell'assunzione della *sarx* con la debolezza e la mortalità che l'accompagnano. Stretto tra i poli della divinità e della *sarkosis*, lo spirito umano di Cristo resta alquanto in ombra. Avvolta dal Logos come il legno dal fuoco, l'anima di Cristo ha l'immutabilità essenziale, è fissata nel bene e nell'adempimento della volontà del Padre<sup>79</sup>. Perciò stesso ha piuttosto un ruolo di esecuzione del volere divino, un ruolo che sembra concedere poco spazio alla spontaneità e alla libertà spirituali dell'uomo, alla sua capacità di autodeterminarsi<sup>80</sup>. In questo senso la forte sottolineatura dalla scuola antiochena di una vittoria e una redenzione ottenute per mezzo di atti umani morali, ciò che col tempo diverrà la questione del merito di Cristo sembra tralasciata, col rischio di svalutare il legame della salvezza con il tempo, la storia e la stessa libertà. Questa sembra essere alla fine la posta in gioco del monofisismo e delle sue forme sottili dell'unica energia e dell'unica volontà nel Cristo. Esse intendono garantire il ruolo di guida spirituale di Cristo al Logos preesistente, ma pagando il prezzo di incorrere in un neoapollinarismo più sofisticato che lascia monco l'elemento umano. Queste problematiche tuttavia sembrano andare oltre le prospettive e preoccupazioni di Cirillo. Egli comunque ha fatto bene la sua parte. Anzitutto ha tracciato con profondità l'asse fondante soteriologico-cristologica<sup>81</sup>, centrale per una retta

<sup>79</sup> Cf. B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie...*, o. c., p. 248-251. L'antropologia dell'alessandrino sembra considerare soltanto il corpo come fonte di passioni, le quali possono influire sull'anima, e indurla in tentazione, mentre l'anima da parte sua non sembra essere fonte di passioni per la sua incorporeità. Nel caso di Cristo l'immutabilità del Verbo è fonte d'impeccabilità nella sua anima e le passioni del corpo non sono di natura tale da indurre al disordine, per cui entrambe sono in armonia; si dà soltanto una nobile compassione dell'anima per il corpo e a causa del corpo. Cf. G. JOUASSARD, "Impassibilité" du Logos et "Impassibilité" de l'âme humaine chez saint Cyrille d'Alexandrie, «Recherches de Science Religieuse», 45 (1957), pp. 209-224.

<sup>80</sup> Cf. L. SCIPIONI, *Il Verbo e la sua umanità...*, o. c., pp. 48-49.

<sup>81</sup> Gli atti *salvifici* di Cristo alla luce dell'assunzione da parte del Verbo di una natura umana.

comprensione dell'Incarnazione, benché non abbia precisato ugualmente il significato soteriologico-antropologico<sup>82</sup> di essa.

#### IV. Unità e differenza in Cristo

La pace spirituale e intellettuale non poteva essere raggiunta senza una comprensione omogenea di tutto il campo dogmatico, che a partire dall'esperienza della salvezza cristiana asserisce la dottrina sul Dio Salvatore e sul ruolo che spetta all'uomo nei disegni di Dio. Già Ireneo di Lione, al seguito delle Scritture sacre, aveva visto il carattere profondamente unitario e armonioso di tutto il mistero cristiano<sup>83</sup>. Per questo motivo la Chiesa non poteva che andare sino in fondo, fino a ottenere quell'accordo di tutti gli elementi che garantisse una presentazione convincente del mistero cristiano nella cultura del tempo. Bisognava però costruire a partire della cristologia, sia per la centralità di essa nell'insieme del dogma, sia perché era l'ambito in cui si manifestava frontalmente il conflitto delle due percezioni del mistero di salvezza sopra esposte. E questo era proprio il campo in cui l'apporto di Cirillo era stato più ragguardevole.

Cirillo era stato convincente nel mostrare che Cristo era il Verbo preesistente fattosi uomo da Maria Vergine, entrato come uno di noi nel tempo e nella storia, senza che ciò comportasse una diminuzione della sua condizione divina. Così egli aveva meglio chiarito il fondamento cristologico dell'azione salvifica di Dio, della divinizzazione dell'uomo e del cosmo apportata da Cristo mediante la dinamica teandrica dell'Incarnazione. L'idea di Cirillo si reggeva, era solida, e perciò era destinata a rimanere come una pietra miliare nella cristologia della Chiesa, una vera colonna vertebrale della fede cristologica nei tre secoli di discussione che seguirono la sua riflessione. Restavano però due compiti importanti da realizzare allo stesso

<sup>82</sup> La dimensione salvifica degli atti *umani* di Cristo.

<sup>83</sup> Il vescovo della Gallia si serviva dell'armonia del mistero nel suo insieme per mostrare il carattere disgregante delle dottrine gnostiche che frammentavano il corpo della verità: «Così chi conserva salda in se stesso la regola della verità, che ha ricevuto per mezzo del Battesimo, riconoscerà bensì le parole, le frasi e le parabole della Scrittura, ma non riconoscerà questo blasfemo insegnamento (...) ma ricollocando al proprio posto ciascuna delle cose dette e adattandole al corpo della verità, metterà a nudo la loro invenzione dimostrandone l'inconsistenza» *Adv. Haer.*, I,9,4, (E. Bellini, p. 71).

livello cristologico. Da una parte occorre determinare meglio la dimensione antropologica dell'Incarnazione stessa, l'asse soteriologico-antropologico di cui parlavamo, tanto tendenzialmente mortificata nella prospettiva alessandrina quanto ribadita in quella antiochena. D'altro canto, bisognava chiarire meglio il linguaggio cristologico, facendo in modo che l'intuizione di Cirillo fosse liberata da imprecisioni e da ambiguità, e fosse quindi consacrata quale modo più adatto d'interpretare la cristologia. Questa è stata la duplice funzione della riflessione teologica e di tutto lo sviluppo conciliare da Efeso (431) al concilio costantinopolitano del 681.

Questi due compiti sono stati raggiunti attraverso un processo descritto da Meyendorff con l'immagine del pendolo<sup>84</sup>. Infatti si va dal rilievo dato alla divinità di Cristo a Efeso (431) alla riaffermazione della sua piena umanità a Calcedonia (451); di nuovo un ritorno alla sua divinità con l'accettazione dell'idea cirilliana del teopaschismo a Costantinopoli (553); seguito da una nuova consapevolezza della sua volontà umana ancora a Costantinopoli (681)<sup>85</sup>. Vale la pena di soffermarsi brevemente su questo processo per indicare gli aspetti più rilevanti in rapporto a queste dimensioni — antropologica e linguistica — dell'Incarnazione.

Ciò che sta a monte della confessione di fede di Calcedonia<sup>86</sup> è il desiderio di una formulazione cristologica capace di trasmettere allo stesso tempo l'indispensabile e profonda unità di Cristo Mediatore, la sua singolarità di soggetto, e l'altrettanto essenziale dualità degli elementi divino e umano, presenti questi ultimi nella loro pie-

<sup>84</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina: sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 185.

<sup>85</sup> Questo autore annovera anche la soluzione della controversia iconoclasta entro l'affermazione della piena umanità di Cristo, in quanto affermando l'icona di Cristo si considera la sua umanità come una descrizione o circoscrizione dell'intera Persona. Cf. *ibid.*

<sup>86</sup> Sulla teologia del concilio di Calcedonia cf. particolarmente: P.-T. CAMELOT, *Efeso e Calcedonia* (edizione italiana a cura di Michele Di Marco), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997; H. CHADWICK, *Preface* in ANDRE-JEAN FESTUGIÈRE, *Actes du Concile de Chalcedoine: session III-VI: la définition de la foi*, Cramer, Genève, 1983, pp. 7-16; A. DE HALLEUX, *La définition christologique a Chalcedoine*, RThL 7 (1976) 155-170; J.M. CARRIERE, *Le mystere de Jésus-Christ transmis par Chalcedoine* NRT 101 (1979) 338-357. A cui vanno aggiunti — pur prendendo le necessarie cautele per la data ormai lontana della sua apparizione — le collaborazioni del primo volume di A. GRILLMEIER-H. BATCH, *Das Konzil von Chalcedon*, Echter Verlag, Würzburg 1951.

nezza<sup>87</sup>. Di fronte al monofisismo divino di Eutiche, il Concilio si sforza per sottolineare la vera umanità di Gesù, e lo fa non soltanto affermando la presenza dei suoi componenti — anima razionale e corpo — ma ancor più attraverso la struttura stessa della formula che fa corrispondere ad ogni affermazione sulla divinità di Cristo un'affermazione parallela sulla sua umanità<sup>88</sup>. Gesù è vero e perfetto uomo come è vero e perfetto Dio, è consustanziale a noi analogamente a come è consustanziale al Padre; è nato nel tempo Colui che era nato eternamente. Questo paragone evidenzia la serietà della confessione della reale umanità di Cristo, in quanto la esprime in termini che assomigliano a quelli riferiti alla sua venerata divinità e rimandano quindi all'autorità del Concilio di Nicea. Inoltre il Concilio non ammette nessun sotterfugio teso a svalutare la sua idea guida: se è quasi ossessivamente ripetuta l'unità di Cristo — un unico e medesimo soggetto ha le proprietà divine e umane —, lo è altrettanto l'esistenza in Lui di due nature "senza confusione, senza cambiamento, senza divisione, senza separazione". Ciò a cui il Concilio chiude ogni porta è a qualsiasi traviamiento di queste sue idee direttrici.

Nell'ambito linguistico invece il problema si è rivelato più insidioso. Calcedonia, infatti volle esprimere la verità cristologica con la maggiore ampiezza possibile per accogliere quanto di ortodosso

<sup>87</sup> «Seguendo i santi Padri, all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo  
 perfetto nella sua divinità, perfetto nella sua umanità  
 vero Dio e vero uomo (composto) di anima razionale e di corpo,  
 consustanziale al Padre e consustanziale a noi per l'umanità, simile in tutto a noi, fuorché nel peccato,  
 generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi (generato) per noi e per la nostra salvezza da Maria vergine e madre di Dio, secondo l'umanità, uno e medesimo Cristo Signore unigenito  
 da riconoscersi in due nature,  
 senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili,  
 non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione,  
 ma essendo stata, anzi, salvaguardata la proprietà di ciascuna natura, e concorrendo a formare una sola persona e ipostasi; egli non è diviso o separato in due persone,  
 ma è un unico e medesimo figlio, unigenito, Dio, Verbo e Signore Gesù Cristo, come un tempo hanno insegnato i profeti e poi lo stesso Gesù Cristo, e infine come ci ha trasmesso il simbolo dei padri» (COD, vers. cit., 86-87).

<sup>88</sup> Cf. B. SESBOÛE, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa: per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, pp. 138-140.

c'era nelle diverse scuole e sensibilità cristologiche. La sua formula è fondamentalmente il risultato del confluire di tre cristologie: quella cirilliana, quella antiochena e quella latina — di Leone Magno con a monte la tradizione agostiniana —<sup>89</sup>. La cristologia del Concilio, pur esprimendo sostanzialmente l'idea di Cirillo, operò invece con un linguaggio formalmente opposto a quello dell'alessandrino. Questi aveva usato i termini di natura e di ipostasi come equivalenti, per indicare che Cristo era una sola realtà concreta<sup>90</sup>. Benché costituita dalla divinità e dall'umanità, l'Incarnazione non permetteva di scindere Cristo in due realtà; soltanto attraverso la considerazione concettuale si poteva notare l'esistenza di entrambi gli elementi nell'unica realtà concreta (natura o ipostasi nel linguaggio di Cirillo) del Verbo Incarnato<sup>91</sup>. Il Concilio invece distingue con chiarezza tra natura e ipostasi: seguendo la teologia applicata dai Cappadoci in campo trinitario, Calcedonia assegna il termine natura a ciò che caratterizza uno stesso genere o una stessa specie (divinità, umanità), mentre riserva l'ipostasi al soggetto concreto realmente esistente (sussistente). Cristo è allora "una sola persona e ipostasi", "uno e lo stesso da riconoscersi in due nature".

Quali problemi poneva questo nuovo linguaggio? Esso era il frutto di un faticoso consenso tra tutte le parti e doveva per forza avere una certa ampiezza ermeneutica. Il Concilio quindi non intendeva precisare più di tanto le formule usate, sotto le quali senz'altro rimaneva chiara l'idea centrale. L'insistenza sull'unità del soggetto concreto era apprezzata dagli alessandrini, mentre la distinzione delle nature e l'affermazione della piena umanità di Cristo confortava gli antiocheni. Ma non mancavano ambiguità; la principale, di indole ermeneutica, verteva sulla nozione d'ipostasi. Essa non escludeva formalmente una lettura nella direzione antiochena dell'unione di *prósopon*, nella linea di una unione funzionale o di manifestazione<sup>92</sup>. Una

<sup>89</sup> Cf. H. CHADWICK, *Préface* in ANDRE-JEAN FESTUGIÈRE, *Actes du Concile de Chalcedoine*, o. c. p. 14.

<sup>90</sup> «Noi ammettiamo una sola natura del Figlio fatto carne...», CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Quod unus sit Christus*, (L. Leone, p. 58).

<sup>91</sup> Il paragone che si ha in mente qui è, come abbiamo visto, quello dell'anima e del corpo nell'unico soggetto concreto che è un uomo.

<sup>92</sup> Cf. in questa direzione le aspre critiche al Concilio da un autore non-calcedoniano quale V.C. SAMUEL, *The Council of Chalcedon re-examined: a Historical and Theological Survey*, Indian Theological Library, Madras 1977, pp. 172-181.

frase del tipo «essendo stata salvaguardata la proprietà di ciascuna natura, e *concorrendo a formare* una sola persona e ipostasi; egli non è diviso o separato in due persone, ma è un unico e medesimo figlio», poteva intendersi senza forzatura nel senso della cristologia di Teodoro e di altri antiocheni. Alla luce di questa espressione quell'altra di «un unico Cristo da riconoscersi in due nature», poteva anche interpretarsi nel senso che la persona era costituita dall'unione di due nature perfette e veniva perciò riconosciuta in entrambe. In questo caso, la persona di Cristo non corrispondeva esattamente alla persona del Verbo, ma era l'unione di quest'ultima con l'uomo assunto. Questo certamente andava contro il senso della teologia di Cirillo.

Fu per questo motivo che la ricezione del Concilio fu molto faticosa<sup>93</sup>. Oltre alle ali estreme che non vollero accogliere la dottrina perché erano decisamente a favore di Nestorio o di Eutiche ci fu anche opposizione tra i molti monaci che sostenevano un'impostazione più o meno cirilliana. Presto si ebbe una spaccatura in questo ultimo gruppo perché mentre per alcuni Calcedonia si situava nell'ottica di Efeso e in continuità con la cristologia di Cirillo, per altri il Concilio aveva significato un tradimento della dottrina efesina<sup>94</sup>. Poi c'era anche il problema di quale autorità riconoscere al Concilio, stante il divieto di Efeso di «proporre, redigere o formulare una fede diversa da quella definita a Nicea dai santi Padri assistiti dallo Spirito Santo»<sup>95</sup>. Ovviamente chi era contrario al Concilio trovava qui un motivo per non riconoscere un valore vincolante alle sue dichiarazioni, per ignorarlo o per combatterlo. Queste divisioni non giovavano neanche all'unità dell'impero e furono oggetto di diversi tentativi di risanamento da parte dei successivi imperatori<sup>96</sup>. Ma col fallimento

<sup>93</sup> Cf. su questo argomento la monografia di P.T.R. GRAY, *The defense of Chalcedon in the East, 451-553*, E.J. Brill, Leiden 1979. Utile anche L. PERRONE, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche: dal Concilio di Efeso (431) al secondo Concilio di Costantinopoli (553)*, Paideia, Brescia 1980.

<sup>94</sup> Ai nostri fini si è soliti chiamare difisiti i primi e monofisiti i secondi.

<sup>95</sup> DS, 265.

<sup>96</sup> Il più importante fu la promulgazione nel 482 dell'*Henótikon* o Documento di unione da parte dell'imperatore Zenone. Esso, rifacendosi ai concili precedenti a Calcedonia, valorizza i punti dottrinali su cui difisiti e monofisiti convergevano, ma evita la dottrina calcedoniana e i punti discussi. Si tratta, in sintesi di un ritorno alla fede precalcedoniana. Cf. il testo dell'*Henótikon* e l'introduzione teologica di M. SIMONETTI in *Il Cristo. 2: Testi teologici ed spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Arnoldo Mondadori, Milano 1986, pp. 464-469.

dei successivi tentativi si rese sempre più evidente che la via di uscita passava necessariamente per un approfondimento della fede calcedoniana che mostrasse il suo profondo accordo con quella di Cirillo<sup>97</sup>. Sorse così ciò che è stato chiamato il neocalcedonismo.

Il neocalcedonismo non fu una scuola di teologia ma piuttosto consistette in una serie di tentativi condotti da cirilliani pro-calcedoniani<sup>98</sup> tendenti a mostrare il carattere autenticamente cirilliano di Calcedonia, l'idea cioè che la dottrina calcedoniana equivalesse alla cristologia di Cirillo ma espressa in un altro linguaggio: quello delle due nature e dell'unione nella persona<sup>99</sup>. Il neocalcedonismo ripensa Cirillo in linguaggio calcedonese e interpreta Calcedonia nella prospettiva cirilliana. Si parte dall'accettazione della distinzione tra la natura e l'ipostasi. Si tiene conto della riflessione dei Cappadoci secondo i quali l'ipostasi è una natura dotata da proprietà individuali, esistente in un modo concreto, come *questa* natura particolare. C'è tuttavia una novità consistente in un certo cambiamento di prospettiva, nell'adozione di un punto di vista più dinamico che non si ferma soltanto alla considerazione della realtà così come essa esiste di fatto, al modo di essere della natura, ma abbraccia anche il principio sorgivo dell'individualità, quel principio in forza del quale la natura acquista una forma concreta piuttosto che un'altra<sup>100</sup>. La tendenza è dunque quella di qualificare una realtà come "ipostatica" quando comprende in sé il principio della sua determinazione concreta, quando sussiste per se stessa.

Queste riflessioni erano nate dalla necessità di approfondire la cristologia e sorgevano alla luce delle affermazioni dei Concili di Efeso e di Calcedonia. Perciò esse si applicavano immediatamente

<sup>97</sup> Cf. P.T.R. GRAY, *The defense of Chalcedon, o. c.*, p. 78.

<sup>98</sup> I principali furono Giovanni il Grammatico, Efrem di Antiochia e Leonzio di Gerusalemme. Cf. *ibid.*

<sup>99</sup> Cf. *ibid.*, p. 5.

<sup>100</sup> Secondo A. Milano, il concetto d'ipostasi che, coniato nel seno della riflessione del neocalcedonismo, è adoperato nel II Concilio di Costantinopoli rileva «il suo carattere "aperto" quale origine e fondamento (...) e non viene identificato con un semplice aspetto dell'esistenza naturale, umana e divina che sia», *Persona in teologia: alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1984, p. 204. In questo senso il concetto ritorna in certo modo alla sua origine semantica di sostrato, appoggio e fondamento: cf. *ibid.*, 98-101. Cf. anche S. ZAÑARTU, *Historia del dogma de la Encarnación desde el s. V al VII*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 1994, pp. 89-91.

alla questione cristologica. Nel caso di Cristo, la sua natura umana era concreta, possedeva tutti i tratti distintivi che lo rendevano *questo* uomo, diverso degli altri. Nonostante ciò, essa non era una ipostasi diversa da quella del Logos, ma traeva dall'ipostasi del Logos tutta la sua concretezza. I termini di "enipostatico" e di "anipostatico" servivano ai neocalcedonesi a esprimere queste idee. La natura umana di Gesù non costituiva una ipostasi umana, ma non per ciò restava senza ipostasi —anipostatica— giacché era enipostasiata nell'ipostasi del Logos. Ma più ancora che i termini, ciò che valeva era l'intuizione profonda secondo la quale la natura umana di Cristo esisteva nella sua concretezza come totalmente determinata dal Logos, sorgeva dal Logos preesistente come una sua determinazione concreta, era allora una reale umanizzazione del Logos preesistente<sup>101</sup>. Lo mostra bene questo testo di chiaro sapore cirilliano di Leonzio di Gerusalemme<sup>102</sup>, il più sistematico rappresentante del neocalcedonismo:

Il Logos ha la sua ipostasi eterna esistente prima della natura umana, e negli ultimi tempi riveste di carne la natura senza carne esistente prima

<sup>101</sup> Il linguaggio dell'umanizzazione del Logos e della personalizzazione della natura umana di Cristo da parte del Logos è ricorrente, e non a torto a mio giudizio, nei manuali recenti di cristologia, nel tentativo di rendere comprensibile il guadagno del neocalcedonismo sancito poi dal II Concilio di Costantinopoli. Scrive il Bordoni: «Questo comporta che il Verbo fa sussistere in lui, appropriandola a sé, l'umanità di Gesù, diventando così la sua propria ipostasi (della natura umana) (...) Si potrebbe dire che la persona del Verbo si è autenticamente umanizzata nel suo atto di essere persona e che quindi il "soggetto ultimo" di tutte le azioni e passioni del Cristo è ormai non più il Verbo, considerato da solo, ma il Verbo umanizzato. (...) Il Verbo è divenuto in ragione dell'Incarnazione una persona (divina) umanizzata, cioè ha vissuto in maniera autenticamente umana la sua esistenza individuale e sociale; ha vissuto il suo "essere-persona" nel modo umano del divenire, del crescere. Gesù non è stato "una sola persona divina" che si è rivestita esternamente di una livrea umana, come nascondendosi dietro l'umanità. (...) È il Verbo-Incarnato il soggetto ultimo degli eventi storici della vita di Gesù; e cioè questo uomo qui: Gesù di Nazaret, un uomo che è Figlio di Dio veramente, ed un Dio-Figlio umanizzato che è veramente nato da Maria Vergine ed ha veramente sofferto la Passione», *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo, III: Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder - Universita' Lateranense, Roma 1986, pp. 848-849.

<sup>102</sup> Sulla sua cristologia, A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. II, 2: La Chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*, Brescia 1999 pp. 355-396; P.T.R. GRAY, *The defense of Chalcedon in the East, o. c.*, pp. 122-141; L. PERRONE, *La Chiesa di Palestina...*, o. c., pp. 275-285; D.M. FERRARA, "Hypostatized in the Logos": *Leontius of Bisantium, Leontius of Jerusalem and the Unfinished Business of the Council of Chalcedon*, in «Louvain Studies», 22 (1997), 311-327.

dei tempi e unisce ipostaticamente la natura umana alla propria ipostasi e non a quella di un semplice uomo<sup>103</sup>.

L'ipostasi di Cristo non era dunque altra da quella del Logos preesistente, benché sotto un certo aspetto essa si ampliava; infatti adesso, assieme al Logos nella natura divina, bisognava annoverare lo stesso Logos nella natura umana<sup>104</sup>. Dopo l'incarnazione, Egli poteva infatti agire divinamente e umanamente, con le sue due nature in una perfetta armonia, fondata su un'ontologia che il neocalcedonismo aveva contribuito ad approfondire.

Il tentativo neocalcedonese di manifestare l'accordo sostanziale della dottrina di Cirillo con quella di Calcedonia fu sancito dal II Concilio di Costantinopoli (553), il quale sostanzialmente costituì una interpretazione della dottrina calcedonese nel segno dell'identificazione dell'ipostasi di Cristo con quella del Logos preesistente<sup>105</sup>. Assumendo una natura umana il Logos diventa incarnato ma non diventa un altro. La sua ipostasi può diventare composta, perché essendo l'ipostasi *fonte* di esistenza non perde la sua identità per il fatto di ipostatizzare un'altra natura, la natura umana di Cristo<sup>106</sup>. Continua dunque ad essere ciò che era, l'ipostasi del Logos, identico alla natura divina, ma allo stesso tempo cambia se si guarda il risultato perché adesso è diventata anche umana. Tuttavia l'Incarnazione non comporta un "di più" per il Logos, una vera addizione a quanto egli È (e in questo senso l'ipostasi di Cristo è l'ipostasi del Logos e

<sup>103</sup> *Contra Nestorianos*, V, 28, citato da A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede ...*, II/2: o. c., p. 363. Anche: «Noi diciamo che la realtà umana del Redentore non ha una sussistenza propria, ma sussiste fin dall'inizio nell'ipostasi del Logos». *Ibid.*, II, 14, in *Ibid.*, p. 364.

<sup>104</sup> È per questo motivo che si parla in quel periodo di "ipostasi composta", per significare che il Logos Incarnato comprende nella sua concretezza ciò che è Lui come Dio e ciò che è come uomo. S. Tommaso esprime molto bene il senso di questo linguaggio, affermando lapidariamente: «dicitur persona composita, inquantum unum duobus subsistit». *S. Th.*, III pars, q. 2. a. 4c.

<sup>105</sup> Cf. B. SESBOÛE, *Gesù Cristo nella tradizione...*, o. c., p. 159-162. Oltre alla bibliografia citata per il neocalcedonismo si possono consultare sulla cristologia e la storia teologica di questo Concilio: F.X. MURPHY - P. SHERWOOD, *Constantinople II et Constantinople III*, Editions de l'Orante, Paris 1974; A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede ...*, II/2: *la Chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*, o. c., pp. 539-567.

<sup>106</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought*, Corpus, Washington and Cleveland 1969, p. 82.

viceversa) ma piuttosto al come Egli È: oltre ad essere Dio consustanziale al Padre, è anche uomo consustanziale a noi. La differenza delle nature resta, senza alterare l'unità del Logos, ma articolando l'Uno in modo composto<sup>107</sup>. Il Concilio confessa dunque:

... l'unione di Dio Verbo con la carne secondo *composizione*, ossia secondo *l'ipostasi*. Questa unione per composizione non solo conserva nel mistero di Cristo senza confusione gli elementi che concorrono all'unità ma non ammette la loro divisione<sup>108</sup>.

Questo Concilio, dunque, non cerca tanto di risolvere autorevolmente una questione dubbia sulla fede, ma costituisce piuttosto una interpretazione del Concilio di Calcedonia, e attraverso quest'ultimo, del conflitto di mentalità tra le Chiese di Alessandria e di Antiochia. Esso afferma l'interpretazione cirilliana di Calcedonia come normativa per la fede e quindi toglie il diritto di cittadinanza nella Chiesa alle intuizioni cristologiche degli antiocheni nella misura in cui sono incompatibili con il Concilio. Le condanne della persona e delle opere di Teodoro di Mopsuestia e quella riguardante alcuni testi di Teodoro di Ciro e di Iba di Edessa<sup>109</sup> sancirono di fatto questa incompatibilità e provocarono in pratica lo spegnimento finale — dopo quello dovuto alla condanna di Nestorio — della cristologia antiochena.

## V. Il punto di arrivo: la salvezza umana nella comunione teandrica

Tutta questa riflessione cristologica è una delle componenti dell'ampia eredità intellettuale ricevuta da S. Massimo il Confessore il secolo dopo<sup>110</sup>. Dal punto di vista cristologico il Confessore si

<sup>107</sup> Lo ha espresso bene B. Sesboüe: l'assunzione della natura umana non suppone per il Logos «una vera addizione ma la presa d'atto di una differenza che resta», *Gesù Cristo nella tradizione...*, o. c., p. 160.

<sup>108</sup> DS 425.

<sup>109</sup> Cf. DS, 434-437.

<sup>110</sup> Il ruolo di Cristo nel disegno di Dio secondo il Confessore può evincersi dai seguenti lavori (oltre che dalla lettura dei suoi scritti): J.M. GARRIGUES, *La charité avenir divin de l'homme*, Beauchesne, Paris 1976; F.-M. LETHÉL, *Théologie de la agonie du Christ*, Beauchesne, Paris 1979; ; P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris 1983; L. THUNBERG, *Man and the Cosmos. The Vision of Maximus the Confessor*, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood (NJ) 1985; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris 1996; A. LOUTH, *Maximus the Confessor*,

preoccupò di dare alla cristologia una formulazione coerente con il dogma trinitario. Nella Trinità si parla di tre ipostasi identiche all'unica natura divina, mentre la cristologia si enuncia con l'affermazione di un'unica ipostasi in due nature. Massimo ritiene che queste due formulazioni debbano essere coerenti nei termini e nella sostanza e di conseguenza egli sviluppa ulteriormente la dottrina cristologica sulla base della dottrina trinitaria. Richiamandosi al Costantinopolitano II egli ritiene che identificare l'ipostasi di Cristo con l'ipostasi del Verbo sia possibile in quanto l'ipostasi del Verbo coincide e con la sua natura divina e con quella umana. Egli adopera profusamente una formula cristologica da lui coniata che mette in rapporto l'ipostasi con le due nature "dalle quali, nelle quali e le quali è il Cristo"<sup>111</sup>. Mentre i due primi elementi di questa formula si trovavano già nella cristologia dei concili che lo precedettero, il terzo invece è suo caratteristico. Esso non intende tanto aggiungere qualche contenuto cristologico nuovo quanto essere la regola d'interpretazione degli altri due. Massimo qui sta dicendo che a somiglianza di come nella Trinità la confessione della differenza tra le ipostasi divine non impedisce l'identità di ciascuna ipostasi con la natura divina, nella cristologia la confessione della differenza tra le nature divina e umana di Cristo non impedisce l'identità di ciascuna delle nature con l'ipostasi del Logos. In altre parole, la natura divina è il Logos e così pure quella umana<sup>112</sup>. Certo, questo accade per motivi differenti: la natura divina è *di per sé* identica alla ipostasi del Logos e viceversa il Logos è la natura divina, mentre la natura umana di Cristo non è *di per sé* identica al Verbo di Dio, ma l'identità deriva dal fatto che liberamente e per la nostra salvezza il Verbo ha voluto assumerla nella propria ipostasi eterna: il Verbo ha voluto essere "come il seme della propria incarnazione"<sup>113</sup>.

Routledge, London and New York 1996, pp. 48-77. Preziosissimi anche i commenti di D. STANILOAE in Saint Maxime le Confesseur, *Ambigua*, Les éditions de l'ancre, Paris - Suresnes 1994, pp. 373-540.

<sup>111</sup> *Ambigua* 5, (PG 91, 1052D). Una spiegazione dettagliata di questa formula in P. PIET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Parigi 1983, pp. 203-240 e 370-373.

<sup>112</sup> Si noti il Verbo al singolare nella formula citata: «le due nature è il Cristo»: ciascuna è il Logos stesso. Cf. P. PIET, *Le Christ et la Trinité...*, o. c., p. 238.

<sup>113</sup> *Epistola* 15, (PG 91, 556A). Massimo usa questa espressione riferendosi al fatto che la concezione di Cristo ebbe luogo senza seme di uomo.

Ne consegue che per Massimo l'unità di Cristo la dà l'ipostasi, il Logos, in quanto principio di sussistenza e di individualità unico di ciascuna natura. In particolare, la natura umana non soltanto è principiata dal Logos, ma il suo termine è anche il Logos stesso, il quale si circoscrive liberamente nelle dimensioni di un uomo. Il Logos è Dio ed è uomo; viceversa: Dio secondo la proprietà di generato dal Padre è il Logos e questo uomo generato da Maria ad opera dello Spirito Santo è pure il Logos. Il principio e il termine sono uno e lo stesso: il Logos; e questo benché dopo l'Incarnazione il nome più conveniente sia quello di Logos Incarnato o Cristo. Questa dottrina significa anche che il Verbo Incarnato altro non è che le sue due nature concrete: Cristo non è l'ipostasi *più* le nature; l'ipostasi non fa numero con le nature ma ne è l'ipostatizzazione. Significa pure che le due nature sono intrinsecamente e mutuamente immanenti l'una all'altra, sono in mutua *perichoresis* a causa dell'identica ipostasi. In modo analogo la natura divina altro non è che l'immanenza reciproca delle tre divine ipostasi.

Non è questo il momento di approfondire la cristologia di S. Massimo che si mostra, sin da queste poche righe, originale e difficile. Neanche è il momento di analizzare quali sviluppi appartengano alla sua considerazione del mistero e quali invece no<sup>114</sup>. Ci preme piuttosto evidenziare che dietro questi tecnicismi si è aperta una porta a una maggiore valorizzazione dell'umanità di Cristo e del suo ruolo di salvezza. Infatti, l'appropriazione quasi-fisica del Logos nei confronti della sua umanità che notavamo in Cirillo è passata a un

<sup>114</sup> Ci si potrebbe chiedere quale contenuto abbia questa *perichoresis* delle due nature. Alcuni, soprattutto nei lavori compilati sotto la direzione di M.-J. Le Guillou, hanno pensato la *perichoresis* come comprendente anche la proprietà ipostatica della filiazione; cioè incarnandosi il Verbo comunica alla sua umanità il modo di esistere che lo contraddistingue all'interno della Trinità: le comunica una esistenza "filiale". Anche se, per quanto noi conosciamo, la teologia di Massimo non preclude questo interessante sviluppo, sembra che il pensiero del monaco bizantino abbia piuttosto un indirizzo meno personalistico e più in rapporto alla natura; cioè che la *perichoresis* compori per l'umanità di Cristo un modo di esistenza soprannaturale e divino. Ci si può chiedere tuttavia se le due questioni non siano componibili, se non come effettivamente presenti nella teologia di Massimo, quanto meno come fondate a partire da essa. Per l'intera questione conviene partire dalla Prefazione di M.-J. Le Guillou al libro di J.M. GARRIGUES, *La charité avenir divin de l'homme*, Beauchesne, Parigi 1976, e di J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime la Confesseur*, Cerf, Paris 1996, pp. 74-80.

ambito più puro, all'ambito dell'essere: si è data un statuto più metafisico nel buon senso della parola. L'identità dell'ipostasi del Verbo con ciascuna delle nature comporta un parallelismo tra di loro, riflesso per il resto dalla formula cristologica triadica prediletta da Massimo e sopra evidenziata. Ma allora il rapporto d'identità, di pienezza e perfezione, tra il Logos e la sua natura divina serve anche da modello per la natura umana. Colui che è pienezza divina sussistente ed eterna tenderà ad essere, quando diventa carne, pienezza umana sussistente nel tempo. Se il Logos sussistente nella natura divina fa sussistere la natura umana la porterà a pienezza. Di più, siccome le due nature sono perichoretiche in forza dell'unità d'ipostasi ma nel rispetto della proprietà di ciascuna natura, la natura umana dovrà rimanere ciò che è, pienamente umana, ma potrà esistere per l'unione con la divina in un modo divino e superiore; da parte sua, la natura divina si potrà esprimere e manifestare secondo modi umani:

Poiché egli era veramente Dio e uomo allo stesso tempo, come Dio egli era il motore vero della sua umanità e come uomo egli manifestava la sua propria divinità. Egli soffriva la condizione umana passibile in modo divino, dato che soffriva volontariamente e non per necessità come un qualunque uomo; ed egli realizzava i miracoli in modo umano, nella carne, perché egli non era soltanto Dio. Desta meraviglia il modo in cui le passioni erano rinnovate dalla virtù divina di Colui che le subiva, ma altrettanto il fatto che i miracoli fossero compiuti mediante l'azione della carne passibile del suo autore<sup>115</sup>.

L'Incarnazione comporta per Massimo una vera unità delle due nature che si manifesta nel modo nuovo in cui esse si danno; la natura umana viene sopraelevata per la sua unione con la divina e questa a sua volta accondiscende ad esprimersi realmente secondo modi e dimensioni umane; si dà una mutua immanenza o *perichoresis* tra le due nature, una compenetrazione o penetrazione mutua della natura divina nella natura umana di Cristo e viceversa, e questa intimità delle nature si estende a tutte le rispettive proprietà e operazioni naturali<sup>116</sup>. In forza dell'immanenza delle nature, Gesù può operare divinamente le cose umane e umanamente le cose divine (*teandrisimo*), sen-

<sup>115</sup> *Ambigua*, 5 (trad. ital. mia basandomi sulla versione francese di E. Ponsoyé, Les éditions de l'ancre, Paris - Suresnes 1994, pp. 117-118).

<sup>116</sup> Cf. J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme...*, o. c., p. 335.

za che questo scambio origini una alterazione delle caratteristiche o delle proprietà del divino o dell'umano. Si tratta piuttosto di una innovazione della natura, di un modo nuovo di esistenza della realtà naturale che permette di riconoscere il mistero dell'Incarnazione e dell'amore di Dio che gli sta dietro.

Questo concorso (delle nature) ha mostrato il mistero immenso dell'ontologia soprannaturale di Cristo; ha manifestato la presenza complessiva in Lui della differenza delle operazioni (divina e umana) e della loro unità, la prima in corrispondenza al differente *logos* delle nature unite in Cristo, la seconda rivelatasi a noi nel modo in cui queste due forze operative confluiscono nell'unità<sup>117</sup>.

In Cristo quindi abbiamo la perfetta unione e *sinergia* del divino e dell'umano. Abbiamo la realizzazione dell'amore e della discendenza di Dio verso l'uomo, nel movimento di Dio che decide liberamente di diventare la sua propria immagine umana, di unirla a sé per purificarla dal peccato e rinnovarla, per mostrare la purezza dell'umano e Se stesso in quella purezza, e abbiamo anche la realizzazione piena dell'umano, che liberato dall'amore di sé, tende con tutte le sue forze verso il mistero del suo Creatore e Padre. Questi due movimenti non si confondono, ma si danno in una unità ipostatica in Cristo. Per il fatto che la natura umana di Cristo sorge dal Verbo preesistente, tutte le sue forze spirituali e fisiche sono liberate dal peccato e protese verso la realizzazione dell'economia di salvezza. Questa economia eternamente desiderata dal Verbo nella Trinità diventa per l'Incarnazione desiderio cosciente nell'intelletto e nel cuore di Cristo uomo: un atto perfetto e operativo del suo spirito umano, ma un atto soprannaturale in quanto concepito in forza dell'intimo concorso delle nature in Cristo. Di conseguenza il Verbo Incarnato vuole divinamente e umanamente, in aderente unità delle due volontà, tutto ciò che è conveniente per la nostra salvezza<sup>118</sup>.

La riflessione sulla preghiera di Cristo nell'orto degli Ulivi serve a Massimo per mettere a fuoco l'esistenza di un atto umano di libertà nel nucleo della consegna obbediente di Gesù alla volontà del Padre. Tale consegna resta umana pur nella sua profonda unità (ipo-

<sup>117</sup> *Ambigua*, 5, (E. Ponsoyé, p. 115).

<sup>118</sup> Così si espresse il Concilio Lateranense I dell'anno 649 seguendo le formule del Confessore. Cf. DS 510.

statica) col volere divino di salvezza. Alla luce di quanto detto precedentemente sulla *perichoresis* delle nature questa affermazione ha una portata decisiva. Essa in certo senso costituisce il punto di arrivo di tutta la soteriologia e cristologia precedenti in quanto esprime compiutamente il ruolo salvifico dell'umanità di Cristo. Gli atti spirituali dell'anima del Signore s'inseriscono a pieno titolo nel disegno di salvezza; essi non entrano in conflitto con gli atti di Dio (come temeva Apollinare), né sono giustapposti a quelli divini (come in Nestorio), non sono soltanto una espressione degli atti salvifici di Dio (nella direzione di Cirillo), ma potenziati ed elevati dall'intima unione con la natura divina costituiscono una *cooperazione necessaria e irriducibile* dell'economia salvifica, la quale soltanto in base ad essa acquista la forma di una comunione, di un incontro e di una alleanza:

Per questo, divenuto per noi conforme a noi, diceva in modo umano a Dio Padre: "Non si compia la mia ma la tua volontà", perché Egli che per natura è Dio, aveva come volere anche come uomo l'adempimento della volontà del Padre. Pertanto secondo ambedue le nature da cui ed in cui e di cui era costituita la sua Persona, risultava essere Colui che per natura vuole ed opera la nostra salvezza, da una parte acconsentendo a questa con il Padre e lo Spirito, d'altra fattosi obbediente per questa al Padre fino alla morte di Croce, e avendo realizzato Egli stesso, attraverso il mistero dell'Incarnazione, il grande piano di salvezza per noi<sup>119</sup>.

Le conseguenze sono importanti perché raggiungono le basi di un corretto rapporto tra Dio e l'umanità e in seguito tra Dio e l'intero cosmo. Infatti l'irriducibilità tra l'operazione divina di Cristo e quella umana apre la strada a una visione positiva di ogni natura creata e del suo moto naturale. Essa permette di considerare il cosmo come una grande sinfonia che si svolge in tre movimenti: la *genesis*, nella quale le cose ricevono la loro origine da Dio, la *kinesis* o il movimento delle cose verso Dio e la *stasis*, il riposo nel raggiungimento contemplativo di Dio. In particolare l'uomo, microcosmo dell'intero universo, riceve da Dio l'essenza umana per poter mediante il suo agire buono e libero, mediante la sua "energia", rispon-

<sup>119</sup> S. MASSIMO IL CONFESSORE, *Opusc. theol. et polem.*, 6. (Trad. ital. M. L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Vita e pensiero, Milano 1987, p. 384).

dere alla rivelazione di Dio e arrivare all'intimità della contemplazione divina, che è la sola cosa in grado di rendere eterna l'essenza ricevuta. Soltanto nella contemplazione di Dio si placa il movimento dell'uomo e si raggiunge l'immutabilità. E questo cammino si compie in un universo finalizzato da Dio, che da lui proviene e verso di lui si dirige, nel quale le creature sviluppano, mediante il moto naturale, le varie ricchezze che ciascuna possiede all'interno dell'armioniosa totalità.

Il fine dell'universo consiste dunque nella comunione, nell'adempimento di quella reciprocità tra Dio e le creature che trova il suo paradigma e la sua fondazione nel modello cristologico<sup>120</sup>. Cristo infatti comprende in sé la diversità delle nature (di Dio e delle creature) e dei loro movimenti d'incontro e li riunisce perfettamente nell'unità della sua Persona e dei suoi atti. La comunione tra Dio e le creature può allora essere fondata e vista in analogia con il mistero teandrico di Cristo, vero cardine e centro del disegno di Dio:

Questo è il mistero grande e nascosto. Questo è il beato fine per cui tutto fu creato. Questo è il divino scopo, concepito prima dell'inizio degli esseri (...). Mirando a questo fine Dio ha prodotto le essenze delle cose. Questo è, invero, il limite a cui tendono la Provvidenza e le cose da essa custodite; in esso sta la ricapitolazione in Dio di tutto ciò che è stato da Lui fatto. Questo è il mistero che abbraccia tutti i secoli e manifesta il grande disegno di Dio (...). In vista di Cristo, ossia per il mistero di Cristo, tutti i secoli e tutto ciò che è nei secoli stessi hanno avuto in Cristo l'inizio e la fine dell'essere. Infatti, è stata concepita prima dei secoli la sintesi del limite e del senza-limite, di misura e senza misura, di finito ed infinito, di Creatore e creatura, di *stásis* e di *kínesis*, che negli ultimi tempi divenne visibile in Cristo, il quale portò a compimento in sé il progetto di Dio<sup>121</sup>.

Nel Verbo Incarnato dunque si realizza la sintesi del dinamismo di Dio verso la creatura<sup>122</sup> e del movimento della creatura verso

<sup>120</sup> Cf. L. THUNBERG, *Man and the Cosmos. The Vision of Maximus the Confessor*, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood (NJ) 1985, p. 54.

<sup>121</sup> S. MASSIMO IL CONFESSORE, *Questiones ad Thalassium*, 60. (M. L. Gatti, p. 403).

<sup>122</sup> In accordo con tutto il pensiero greco Massimo sostiene l'immutabilità essenziale di Dio. Egli tuttavia parla a volte nell'ambito dell'economia di un Dio che muove le creature ma che è anche mosso Lui stesso, e lo spiega così: «muove ed è mosso: avendo sete d'assetati, e bramando essere bramato, ed amando essere amato». *Ambigua*, 7. (M. L. Gatti, p. 391).

Dio, una sintesi senza riduzione di nessun tipo. Non sono le energie di Dio che attraggono verso di sé un universo creato ma passivo nei suoi confronti; alle divine energie corrisponde invece il moto della creatura che deve compiere il suo cammino verso Dio<sup>123</sup>. Nel livello più alto questo incontro supera anche i principi della natura comune degli uomini; esso certamente coinvolge anche quanto di naturale c'è nell'uomo ma lo trascende in un incontro personale al cui vertice si colloca la carità: l'amore disinteressato verso l'altro. È l'amore di Dio che dà vita alla Creazione e all'Incarnazione<sup>124</sup> ed è la carità il fine verso il quale l'uomo deve dirigersi superando la chiusura della "passione per se stesso" (*philautía*), per divenire come Dio "amatore dell'uomo" (*filánthropos*):

Per la carità il Creatore stesso della natura — chi ha mai sentito una cosa così incredibile? — si è rivestito dalla nostra natura, unendola ipostaticamente a sé senza alterarla, allo scopo di fermare il suo degrado e di riunirla a sé configurandola in modo tale che non abbia più inclinazioni diverse da quelle di Lui. In questo senso, Egli ha chiaramente stabilito il gloriosissimo cammino dell'amore, che è veramente divino e divinizzante e che conduce a Dio. Infatti, dell'amore si dice che è lo stesso Dio, ma sin dall'inizio le spine dell'amore di sé lo tenevano nascosto all'uomo. Mediante le sue sofferenze per noi, Lui lo ha impresso prima di tutto in sé stesso e poi lo ha dato graziosamente a tutti libero di ostacoli<sup>125</sup>.

La contemplazione e l'imitazione dell'amore di Dio sono la via della divinizzazione dell'uomo, della penetrazione dell'uomo nell'intimità di un Dio che, pur restando sempre al di sopra di ogni possibilità di comprensione creata, non di meno si comunica personalmente e per intero in una esperienza ineffabile di verità e di amore<sup>126</sup>.

<sup>123</sup> Cf. M.-J. LE GUILLOU, *Préface* a J.M. GARRIGUES, *La charité avenir divin de l'homme*, Beauchesne, Parigi 1976, pp. 12-13. Una visione passiva del creato di fronte a Dio collega il monotelismo con le correnti neoplatoniche.

<sup>124</sup> «È per il suo amore folle ed infinito per gli uomini che egli è divenuto veramente e per natura ciò stesso che egli amava, senza nulla perdere della propria natura (divina)» S. MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua* 5, (E. Ponsoyé, p. 113).

<sup>125</sup> S. MASSIMO IL CONFESSORE, *Epist.* 2, (PG 91, 404 BC) (Trad. nostra).

<sup>126</sup> Cf. J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime la Confesseur*, Cerf, Paris 1996, pp. 679-680.

## VI. Riflessioni conclusive

La soteriologia dei Padri greci è fondata su una visione dinamica dell'Incarnazione, su uno scambio salvifico del divino e dell'umano funzionale in due direzioni: da una parte la natura umana, venendo a contatto con quella divina, acquista la sua purezza originaria e si rinnova secondo una condizione divina; dall'altra, l'assunzione dell'umano permette al Verbo divino di manifestare la salvezza rivelandola nella molteplicità di gesti che compongono una vita umana. Questo scambio si realizza tra due realtà sostanzialmente diverse ma che, identiche in virtù dell'unico soggetto, esistono perfettamente compenstrate l'una con l'altra: afferrare la mano del Salvatore è venire a contatto immediatamente con il Verbo, mentre rivolgere una preghiera al Figlio eterno di Dio è immediatamente essere ascoltato, capito e magari confortato dall'umanità del Salvatore. Non c'è nessuno scarto reale tra la divinità e l'umanità di Cristo, ma una totale compenetrazione delle due nature nella Persona del Verbo. L'opera della nostra salvezza si fonda dunque sull'Incarnazione, benché essa si realizzi mediante i misteri della vita di Gesù, in particolare con la Pasqua, dove la carità e l'espiazione di Cristo coinvolgono la nostra natura, risorta in Lui per la piena divinizzazione trinitaria.

A questa visione si è arrivati attraverso un processo di purificazione e di maturazione. Le principali linee si trovano già presenti nei primi alessandrini e sono decisive per la difesa dell'ortodossia di fronte ad Ario. Per dare ragione della *vera* divinizzazione dell'uomo era necessario affermare sia la vera divinità del Verbo, consustanziale al Padre, che la stretta unione di Lui con la carne assunta, poiché solo allora si poteva sostenere che il Verbo divino muore nella propria carne e la divinizza. Tuttavia, due aspetti dovevano precisarsi meglio in seguito. Il primo riguardava la natura di questa unione, così reale da consentire di parlare della carne *del* Verbo, ma non suscettibile di espressione sulla scia del fascino greco per la *physis*, cioè come una composizione "fisica" del Verbo con la carne al modo apollinarista. S'impondeva dunque un approfondimento "metafisico" dell'unione, il che avvenne nella riflessione di Cirillo, saggiamente centrata sull'unità e immutabilità del soggetto dell'Incarnazione, e posteriormente nelle discussioni attorno ai Concili di Calcedonia e di Costantinopoli II. Frutto di questo grande lavoro fu l'ap-

profondimento della distinzione delle nozioni d'ipostasi e di natura, presenti già in ambito trinitario, ma che la cristologia sviluppò ulteriormente: la prima considera la realtà dal punto di vista della sussistenza individuale, la seconda della determinazione "formale". Partendo da questa distinzione si capiva meglio che il Logos fa sussistere la sua natura concreta e singolare; essa non sussiste per sé, in separazione e autonomia, bensì in forza del Logos divino, il quale la personalizza e la unisce indissolubilmente con la sua divinità.

Questo approfondimento cristologico mise le basi per una corretta comprensione del secondo aspetto che era rimasto in ombra negli alessandrini del IV secolo: che la salvezza dipende essenzialmente dalla lotta e dalla vittoria di Cristo uomo, dai suoi atti morali e dalle sue virtù. L'intuizione soteriologica antiochena era profondamente giusta quantunque la loro cristologia non lo fosse. La tendenza antropologica greca a legare l'imperfezione e il peccato prima alla carne e solo successivamente all'anima, con la conseguenza di sottolineare la necessità della distruzione fisica del peccato e della carne per la salvezza, aveva bisogno di correzione. La carne crocefissa è salvata, ma attraverso l'atto dell'anima e non in modo automatico (per una meccanica appartenenza al Verbo). L'apertura calcedoniana a una piena umanizzazione del Logos e la riflessione successiva permetteranno a Massimo il Confessore di mostrare l'irriducibilità della salvezza all'azione puramente divina. Se è vero che Colui che è morto per noi è il Logos, "uno della Trinità", lo è pure il fatto che il mondo ha pesato tutto intero sullo spirito umano di Cristo nel confronto doloroso con l'adempimento della volontà divina. L'Incarnazione non è soltanto la presenza di Dio e della sua volontà in mezzo a noi, ma anche la presenza della nostra miseria nel cuore di Cristo e tramite esso in mezzo a Dio. Perciò l'umano, nel senso più nobile del termine, è sorgente di atti salvifici. Sfortunatamente lo sviluppo di questa idea gelosamente custodita dalla Chiesa antiochena è stato bloccato dal processo dogmatico e l'idea è stata accolta soltanto parzialmente nella tradizione greco-alessandrina prevalente, che ha condizionato poi la dogmatica in Oriente e Occidente<sup>127</sup>.

Tuttavia gli atti umani di Cristo salvano soltanto in forza della loro intima unione col divino. Non una unione esteriore, come nella

<sup>127</sup> In questo senso si potrebbe pensare che l'interesse dei nostri giorni per la figura umana di Cristo cerchi di rispondere a una certa deficienza cristologica secolare.

crisologia antiochena, e neanche intrinseca, ma soffocante l'umano a beneficio del divino, come nel monofisismo. Per concepire correttamente questa unione, il pensiero dei Padri è arrivato a servirsi dalla nozione di *perichoresis*, purificandola prima dalla zavorra di un eccessivo fisicismo. La *perichoresis* crisologica è una perfetta e immediata compenetrazione del divino e dell'umano, radicata nel livello sorgivo dell'essere personale, che manifesta il divino per mezzo dell'umano allo stesso tempo in cui potenzia e innalza l'umano verso un nuovo modo di essere e di agire. Di questa elevazione benefica soprattutto lo spirito umano di Cristo, al quale diviene soprannaturalmente connaturale la carità, la pienezza dell'amore benevolo. Divinizzate così, le azioni umane di Cristo si corrispondono al Verbo divenuto uomo, appartengono *intrinsecamente* al Verbo Incarnato, e perciò hanno una effettiva capacità salvifica.

Resta ancora un ultimo aspetto da considerare. La sintesi soteriologica di cui stiamo parlando poggia decisamente sulla persona del Logos, ma anche sul titolo di Logos in quanto riunisce sotto una ragione di senso e d'intelligibilità il Creatore e le nature create, il Logos di Dio e i *logoi* delle creature, le quali trovano l'origine, la provvidenza e il fine in Dio. Il titolo di Logos è particolarmente utile per considerare il rapporto di Dio con il cosmo, della natura divina con le nature create e perciò orienta verso una crisologia dell'intima unione delle nature in Cristo. Questa è alla fine l'idea guida della tradizione patristica greca. Rimangono però un poco in ombra gli altri titoli della seconda Persona e in particolare quello di Figlio di Dio che orienta invece verso una direzione più personale o personalista della salvezza, e chiama direttamente in causa l'antropologia cristiana, con il suo carattere di risposta alla grazia, di libertà e di comunione. Ed è possibile che la soteriologia del millennio che inizia debba essere fondata su una sintesi armoniosa di questi due titoli.

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

**Pagina bianca**

# SUL CONCETTO DI SPECULAZIONE ECONOMICA NEL MAGISTERO DELLA CHIESA CATTOLICA

Eduardo CAMINO

---

**Sommario:** I. *Dal magistero di Leone XIII al Concilio Vaticano II:* 1. Il magistero di Leone XIII. 2. Il magistero di Pio XI. 3. Il magistero di Pio XII. 4. Il Concilio Vaticano II: la *Gaudium et spes* - II. *La speculazione nel magistero di Paolo VI:* 1. Contraria al bene comune. 2. Speculare sulla disgrazia o necessità altrui. 3. Smodata nei guadagni - III. *La speculazione nel magistero di Giovanni Paolo II:* 1. Speculare sulla disgrazia o necessità altrui. 2. Generatrice di violenza e corruzione. 3. Speculazione *versus* «lavoro». 4. Guadagni speculativi: «l'ideologia del successo». 5. Produttrice di destabilizzazione - IV. *La speculazione nel Catechismo della Chiesa Cattolica:* 1. Speculare sull'ignoranza o sui bisogni altrui. 2. Speculazione e variazione artificiale dei prezzi. 3. Speculazione e accaparramento - V. *Riflessione sulla speculazione nel magistero.*

---

La speculazione è «un argomento su cui la Chiesa si è costantemente pronunciata in modo negativo, anche se ora si scorgono tentativi di analisi approfondite che giungono ad attenuare tale condanna»<sup>1</sup>. Queste righe vogliono essere, più che un tentativo di “attenuazione”, un tentativo di “chiarificazione”: chiarire il senso di un fenomeno che sebbene oggi come oggi possiede grande attualità, non sempre viene capito nel giusto senso. Infatti, cosa intendiamo realmente quando si parla di attività economica speculativa?

Spesso *in mass media* si riferiscono a questo tipo di attività, e di solito lo fanno con un certo atteggiamento peggiorativo. Uno specu-

<sup>1</sup> A. DE SALINS-F. VILLEROY DE GALHAU, *Il moderno sviluppo delle attività finanziarie alla luce delle esigenze etiche del cristianesimo*, Pont. Comm. “Iustitia et Pax”, Libreria Editrice Vaticana 1994, 31. Cfr. E. PERROT, *Finance et morale*, en *Cahiers pour croire aujourd'hui*, nov. 1988, 14-19.

latore non è visto di buon occhio. Come esempio basti leggere questo breve brano, tratto dal discorso del Presidente della Repubblica Italiana al Paese a motivo delle feste natalizie del 1998: «Lasciatemi dire. Ma noi abbiamo anche dell'importazione di criminalità e non poca. Nel disfacimento della ex-Yugoslavia non vi sono soltanto quei trasportatori, che sono dei pesanti criminali, che *speculano* sulla pelle disperata delle persone. Non vi sono soltanto questi. Vi è ben altro. Di commercio, di droga e di armi (...)». E ancora un po' più avanti parlando della scuola affermava: «La scuola ci fa pensare ad un qualcosa di estremamente delicato che speravamo che fosse soltanto episodico, che fosse soltanto qualche momento di grande disgrazia e di bassezza morale. Ma gli episodi che tornano ci fanno temere che non sia così. I bambini: la *speculazione* sui bambini (...). Ma quando noi troviamo chi *specula* sui bambini per il lavoro, chi *specula* per il sesso, chi *specula* su quanto c'è di più ignobile ... Lo Stato, per essere degno di essere Stato democratico, deve difendere i bambini e la loro innocenza»<sup>2</sup>.

Il linguaggio colloquiale, i *mass media* in genere, attribuiscono alla parola "speculazione" questa connotazione negativa per diverse ragioni. A volte perché viene confusa con altre attività illecite (p. es., il commercio di droga, di persone, il mondo della delinquenza, del terrorismo, ecc.) o perché viene identificata con operazioni economiche in se stesse immorali (l'uso d'informazione privilegiata, l'usura, diversi tipi di manipolazione, corruzione, ecc.). Altre volte lo scandalo proviene dai guadagni che sembra si possano ottenere grazie a queste attività: rapidi, facili e consistenti. Oppure perché la si vede come un mezzo per approfittare della disgrazia o calamità altrui; o perché i suoi effetti si considerano di solito un male per l'intera società, ecc. Alla fine, con tutti questi precedenti, risulta logico che il termine speculazione non riesca a liberarsi dalla sua cattiva fama.

Quello che ora vogliamo sottolineare è che questo senso negativo è solo una delle accezioni ammesse dalla voce *speculare*: «sfruttare, anche in senso illecito, possibilità che la situazione offre a proprio vantaggio e a svantaggio altrui». Ma può anche voler dire semplicemente «compiere operazioni commerciali o economiche basate

<sup>2</sup> O.L. SCALFARO, *Messaggio di Natale*, trasmesso dalla RAI 1 il 24-XII-1998.

sulla previsione di futuri andamenti favorevoli del mercato». Difatti, se nello stesso dizionario guardiamo il senso del sostantivo *speculazione*, non troveremo più niente di negativo (tranne in campo politico: «pretesto per conseguire un vantaggio») se non solamente, insieme all'accezione filosofica, quella economica di «operazione commerciale o finanziaria che si propone un forte e rapido utile prevedendo l'andamento del mercato»<sup>3</sup>. Questo secondo significato, di prevedere il futuro per anticipare il resto del mercato e ottenere così un beneficio, è più vicino all'origine etimologico-filosofica del termine oltre a mostrare più chiaramente il rapporto fra «finanza» e «speculazione»: «Infatti, la finanza è sostanzialmente osservazione (speculazione) del futuro sulla base del valore di un attivo finanziario e soprattutto, fatto nuovo, possibilità di scambiare facilmente queste anticipazioni su un mercato»<sup>4</sup>.

Lo scopo di questo articolo è, pertanto, analizzare il senso del termine in ognuno degli interventi del Magistero della Chiesa che parlano di speculazione: cosa intende quando menziona la speculazione economica? Assume la visione negativa del linguaggio colloquiale o sceglie un'accezione del termine più "tecnica", libera da connotazioni peggiorative?<sup>5</sup> Nello studiare tutti questi significati vedremo come alcuni sensi, sebbene vengano applicati al raggiungimento di profitti, non appartengano al significato proprio di speculazione economica. In ogni modo, ci forniranno un grande aiuto per riflettere sulla moralità di queste operazioni<sup>6</sup>. Con questa riflessione

<sup>3</sup> *Speculare e speculazione*, in *Lo Zingarelli 1998* (a cura di M. Dogliotti e L. Rosiello), *Vocabolario della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 1997<sup>12</sup>, 1732 e 1733 rispettivamente.

<sup>4</sup> A. DE SALINS-F. VILLEROY DE GALHAU, *o. c.*, 32. Cfr. per l'etimologia, E. CAMINO, *Elementos para una reflexión moral sobre la especulación económica*, Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia (totaliter edita), Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma 1998, 70-74. Il presente articolo si basa sul terzo capitolo di questo lavoro.

<sup>5</sup> Lo studio, in concreto, inizia a partire dall'enciclica *Rerum novarum* (RN), documento che tradizionalmente segna la nascita della questione sociale nel magistero.

<sup>6</sup> Evidenziamo quattro brevi osservazioni metodologiche a proposito dello studio di questi testi. In primo luogo, tratteremo principalmente riferimenti *espliciti* alla speculazione economica. In secondo luogo, faremo riferimento al magistero in una accezione ampia: i testi analizzati comprendono punti del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, encicliche, radiomessaggi, brevi interventi prima della preghiera dell'*Angelus*, ecc. Per rendere più semplice la loro localizzazione all'interno dell'articolo sono stati riportati in infratesto. In terzo luogo, per una comprensione migliore e più completa del termine, abbiamo cercato di accompagnare ogni testo con una breve contestualizzazione (storica e sociale). Infine, vedremo co-

termineremo l'articolo, con la speranza di aver chiarito almeno un po' perché «la speculazione fa parte di quelle pericolose *"terrae incognitae"* in cui l'individuo e l'impresa non devono avventurarsi se non si sono prefissati dei limiti ben chiari»<sup>7</sup>.

## I. Dal magistero di Leone XIII al Concilio Vaticano II

### 1. Il magistero di Leone XIII

I due riferimenti trovati nel magistero di questo Pontefice sono tratti dalla *Rerum novarum*, enciclica che ha come tema fondamentale la condizione dei lavoratori. Il documento si oppone sia al *marxismo* sia ad un *liberalismo* che, contrario a qualsiasi intervento statale in campo economico, considera il lavoro dell'operaio come una merce da sfruttare liberamente. La Chiesa si pone di fronte ad una situazione lavorativa ingiusta: bambini sfruttati, stipendi inadeguati, mancanza di sussidi in caso di incidenti, cattive condizioni lavorative, ecc.

È in questo contesto che il n. 2 della enciclica afferma:

«Infatti, sopresse nel secolo passato le corporazioni di arti e mestieri, senza nulla sostituire in loro vece, nel tempo stesso che le istituzioni e le leggi venivano allontanandosi dallo spirito cristiano, avvenne che a poco a poco gli operai rimanessero soli e indifesi in balia della cupidigia dei padroni e di una sfrenata concorrenza.

Accrebbe il male un'usura divoratrice, che sebbene condannata tante volte dalla chiesa, continua lo stesso, sotto altro colore, a causa di *ingordi speculatori*. Si aggiunga il monopolio della produzione e del commercio, tanto che un piccolissimo numero di straricchi hanno imposto all'infinita moltitudine dei proletari un giogo poco meno che servile»<sup>8</sup>.

me il termine in sé subisce a volte varianti di traduzione a seconda della lingua utilizzata: a piè di pagina, riporteremo sempre l'espressione originale ed altre traduzioni, ogni qualvolta si siano verificate delle variazioni del senso della nostra parola. Se non viene detto nulla esplicitamente si intende che la traduzione è nostra.

<sup>7</sup> A. DE SALINS-F. VILLEROY DE GALHAU, o. c., 38-39. L'originale è in corsivo.

<sup>8</sup> LEONE XIII, Enc. *Rerum novarum*, 15-V-1891, in ASS 23 (1890-1891) 642. L'originale latino parla di *"hominibus avidis et quaestuosis"*. Traduzione presa dall'*Enchiridion delle encicliche. Leone XIII* (vol. III), EDB, Bologna 1997, 602.

Il secondo riferimento sembra fare appello ad una legislazione sociale che tuteli maggiormente il lavoratore. In questa occasione prova a stabilire una giusta proporzione fra il lavoro e le forze umane. Dice allora: «Quanto alla tutela dei beni temporali ed esteriori, prima di tutto è dovere sottrarre il povero operaio all'inumanità di *avidis speculatori*, che per guadagno abusano senza alcuna discrezione delle persone come fossero cose»<sup>9</sup>.

Ambedue le citazioni non definiscono l'attività speculativa in se stessa e, come accadrà spesso negli ulteriori documenti, tale termine è accompagnato da aggettivi che sottolineano ancor di più il suo carattere negativo. Nel primo brano troviamo la speculazione identificata con una moderna forma di usura: si condanna esplicitamente l'usura e, per estensione, si fa lo stesso con questo tipo di comportamento. In questa linea argomentativa il secondo brano ci parla dell'atteggiamento disumano, antisociale, dello speculatore che abusa dell'operaio senz'altro obiettivo che il proprio guadagno. Nei due casi, pertanto, l'attività speculativa viene considerata come sfruttamento o abuso nei confronti del lavoratore.

## 2. *Il magistero di Pio XI*

Il successivo riferimento alla speculazione lo troviamo in Pio XI, concretamente nella *Quadragesimo anno* (QA)<sup>10</sup>. Siamo in un periodo di crisi mondiale e di grandi mutamenti: l'industria si espande al di fuori dell'ambito propriamente familiare, emergono i monopoli nazionali e internazionali, cominciano ad emergere ingiustizie e squilibri fra il Nord ed il Sud (situazione sulla quale tante volte ritornerà la Chiesa), ecc.

L'enciclica condanna sia il *socialismo*, abbastanza sviluppato in questi anni (nel 1917 scoppia la Rivoluzione russa dando luogo al "socialismo duro"), sia il *liberalismo*. Quest'ultimo viene accusato di essere fermento per la nascita di un ordine disumano, colpevole della lamentabile situazione nella quale si trova il mondo operaio. Ed è proprio contro gli eccessi del capitalismo, che il n. 132 punta il dito:

<sup>9</sup> Il testo latino originale parla di "*hominum cupidorum*" (in ASS 23 (1890-1891) 660). Traduzione in *ibidem*, 643.

<sup>10</sup> Non abbiamo trovato riferimenti al termine speculazione né in Pio X (1878-1903), né in Benedetto XV (1914-1922).

«I facili guadagni, che l'anarchia del mercato apre a tutti, allettano moltissimi allo scambio e alla vendita, e costoro unicamente agognando di fare guadagni pronti e con minima fatica, con la *sfrenata speculazione* fanno salire e abbassare i prezzi secondo il capriccio e l'avidità loro, con tanta frequenza, che mandano fallite tutte le sagge previsioni dei produttori»<sup>11</sup>. È abbastanza significativo come in un testo così breve si siano potute riassumere tante idee, tutte di grande attualità.

Non siamo davanti ad un'esplicita condanna, ma alla denuncia di una situazione ingiusta. Come nell'enciclica RN, il termine appare accompagnato da un aggettivo e, anche qui, si sottolinea che è possibile portare a termine la azione speculativa grazie ad un vuoto legale: «Pio XI mette la speculazione su un mercato senza nessuna regolarizzazione giuridica appropriata. Questa carenza legale permette una manipolazione dei prezzi da parte di alcuni agenti economici — l'aggiotaggio — e il conseguimento di elevati guadagni»<sup>12</sup>. Secondo il testo, qui avrebbe il senso di *manipolazione*: «Manipolazione, manovra, maneggio, ecc. azioni che portano il concetto della artificialità o di qualcosa non naturale, per essere guidate dal di fuori; e anche, in modo implicito, farlo in modo abusivo, nascosto o con intrighi»<sup>13</sup>.

L'attività speculativa sarebbe, allora, l'azione manipolativa di far alzare o abbassare i prezzi per il proprio profitto, vincolata a guadagni rapidi e facili (rispetto a quelli ottenuti tramite un lavoro "faticoso") e, in questo caso, con degli effetti pregiudizievoli per l'economia produttiva<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> PIO XI, Enc. *Quadragesimo anno*, 15-V-1931, en AAS 23 (1931) 220. L'originale latino esprime il concetto con "*effrena negotiatione*". Tradotto dall'*Enchiridion delle encicliche. Pio XI* (vol. V), o. c., 781-783.

<sup>12</sup> C. MOREDA DE LECEA, *La especulación económica en el Catecismo de la Iglesia Católica*, in *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica* (coord. F. Fernández Rodríguez), AEDOS, Unión editorial, Madrid 1996, 823.

<sup>13</sup> C. MOREDA DE LECEA, *A propósito del término especulación en el Catecismo de la Iglesia Católica*, in «Valores en la Sociedad Industrial» 35 (1996) 18.

<sup>14</sup> Questi effetti pregiudizievoli hanno spesso portato a contrapporre la sfera produttiva alla sfera finanziaria o ad aprire il dibattito sulla funzione sociale e l'autonomia della finanza. In tale dibattito conviene non perdere di vista che «l'autonomia della sfera finanziaria, benché legittima, ha un limite: essa deve restare al servizio della produzione economica, degli obblighi sociali e della vita della comunità. L'enorme potere della finanza e il suo ruolo

### 3. Il magistero di Pio XII

Il messaggio sociale di Pio XII troverà eco in tanti radiomessaggi, allocuzioni, discorsi, ecc. Analizzando i suoi interventi pubblici abbiamo trovato quattro riferimenti espliciti alla speculazione.

Cominciamo da un Radiomessaggio del 1946, pochi mesi dopo la fine della II Guerra Mondiale. Nel contesto di egoismo o indifferenza davanti ai bisogni del prossimo, il Pontefice fa un appello alla coscienza di colui «il cui crudele egoismo, accumulando e occultando le provviste, o in altro qualsiasi modo, sfrutta odiosamente la miseria del prossimo, delle singole persone o dei popoli, a proprio personale profitto o forse anche per arricchirsi con *illicite speculazioni* o col più vile commercio»<sup>15</sup>.

Pochi mesi dopo parlerà ai coltivatori diretti in questi termini:

«Mostratevi onesti venditori, non cupidi calcolatori a danno del popolo, e ben disposti compratori al mercato interno del Paese.

Noi ben sappiamo quanto questo ideale faccia non di rado difetto. Quali che possano essere la rettitudine delle intenzioni e la dignità della condotta, vanto di molti produttori agricoli, non è men vero che occorre oggi una grande fermezza di principi ed energia di volontà per resistere alla diabolica tentazione del facile guadagno, che *specula ignobilmente* sulle necessità del prossimo, piuttosto che guadagnare la vita col sudore della fronte»<sup>16</sup>.

I due primi brani possiedono in comune il fatto di speculare con o su alimenti in una situazione di miseria o necessità. Non si tratta della semplice carenza di un bene qualsiasi, ma di qualcosa di primario, basilare, elementare. «Cioè, di quei (bisogni) che, per il loro carattere perentorio e la situazione angosciosa in cui si patiscono, davanti al timore di danneggiare gravemente la propria vita o il pro-

lo devono essere compensati dalla sua sottomissione ai bisogni economici e sociali. L'attività finanziaria non può dominare incontrastata, ma dev'essere collocata al livello di mezzo». P. LAURENT, *o. c.*, 145. Cfr. R. ESCOBAR, *Al cinema l'etica non batte il pugno sul tavolo*, in *Etica degli affari e delle professioni*, supplemento a *L'impresa* 4 (1992), Il Sole 24 ore, Milano 1992, 39.

<sup>15</sup> PIO XII, *Radiomessaggio*, 4-IV-1946, in AAS 38 (1946) 168.

<sup>16</sup> PIO XII, *Allocuzione*, 15-XI-1946, in AAS 38 (1946) 433-434. Aggiungiamo anche il primo paragrafo, dal momento che in qualche traduzione (cfr. *Doctrina Pontificia. Documentos sociales* (a cura di F. Rodríguez), ed. Cattolica BAC, Madrid 1964<sup>2</sup>) abbiamo pure trovato il termine, in quanto si è reso "cupidi calcolatori" con "*ambiciosos especuladores*".

prio patrimonio, esigono di essere soddisfatti in una maniera più urgente. Pertanto, siamo davanti a necessità qualificate come assillanti e indispensabili»<sup>17</sup>. In entrambi i testi emerge l'identificazione della speculazione con un atteggiamento egoista, avaro, che approfitta, quando non sfrutta, la miseria o le necessità altrui<sup>18</sup>. Si tratta, con l'esclusione della citazione dell'usura, della ripetizione della stessa idea già trovata nella RN di Leone XIII. Sebbene questi siano gli elementi comuni, pensiamo che il primo brano permette anche un'interpretazione secondo la quale l'occultamento o l'accumulazione sarebbero due forme possibili di realizzare la speculazione. Il secondo dei testi, invece, intende soltanto sottolineare l'idea, ormai conosciuta (cfr. QA), di qualificare i guadagni speculativi come facili, mettendoli in contrapposizione, in questo caso, a quelli ottenute tramite "il sudore della fronte".

Nei brani restanti l'uso del termine cambia contesto; lascia il mondo alimentare e lo troviamo applicato all'economia finanziaria. Parlando della lealtà e della veracità nella convivenza umana, si dice: «Il caos economico e finanziario, prodotto da ogni grande cataclisma, ha stimolato ed acuito l'ingordigia dei guadagni, che spinge gli animi a *losche speculazioni* e manovre con danno della intera popolazione. Noi abbiamo sempre biasimato e condannato tali maneggi, da qualsiasi parte provengano, non meno che ogni illecito commercio, ogni falsificazione, ogni inosservanza delle giuste leggi emanate dallo Stato per il bene della comunanza civile»<sup>19</sup>. In perfetta consonanza con quanto appena visto sulla facilità dei guadagni, la speculazione appare qui stimolata dalla «ingordigia dei guadagni».

E rivolgendosi alla Federazione Mondiale delle Gioventù Femminile, e parlando nel contesto degli obblighi fondamentali della legge morale, dice: «(...) il furto e la rapina, il sottrarre ciò che è necessario per la vita, la frode del giusto salario, l'accaparrare viveri di prima necessità e l'aumento ingiustificato dei prezzi, la bancarotta fraudolenta, *le manovre di speculazione ingiusta*; tutto ciò è grave-

<sup>17</sup> C. MOREDA DE LECEA, *La especulación económica en el Catecismo...*, o. c., 837.

<sup>18</sup> «Non è il denaro in sé che viene condannato; è l'atteggiamento egoistico verso gli altri, il modo immorale di ottenerlo, la chiusura verso il prossimo». H. FITTE-V. LAUS, *La struttura del mercato finanziario internazionale: problemi etici*, in «Annales Theologici» 8 (1994) 27.

<sup>19</sup> PIO XII, *Allocuzione*, 7-IX-1947, in AAS 39 (1947) 428-429.

mente proibito dal divino Legislatore»<sup>20</sup>. La speculazione appare nominata, come un tipo di manovra ingiusta, in un elenco di azioni vietate dalla legge divina.

Pare che il filo comune che unisce questi ultimi due interventi sia lo stesso significato assunto dal termine: quello di un'azione che possiede qualcosa di artificiale, di falso; nel senso, già detto, di manovra, maneggio, manipolazione. È proprio l'idea già apparsa nella QA di Pio XI ed applicata esplicitamente ai prezzi (del cibo). Insieme a quest'idea comune, i testi sottolineano anche due particolarità: in primo luogo il fatto che, insieme al termine, continuano ad apparire degli aggettivi e, in secondo luogo, che mettono più chiaramente in rilievo come gli effetti di queste attività possono sorpassare la mera sfera individuale e ripercuotersi negativamente su un intero Paese.

Insomma, rispondendo direttamente circa il senso del termine in questo periodo magisteriale, possiamo concludere dicendo che Pio XII ci offre un riassunto dei significati già apparsi nel magistero precedente: speculazione come sfruttamento e manipolazione.

#### 4. *Il Concilio Vaticano II: la Gaudium et spes*

Il contesto sociale in cui scrive Paolo VI e in cui sorgono i primi documenti conciliari è diverso da quello vissuto da Pio XII. «Alla fine del decennio degli anni Sessanta, l'ambito in cui si sviluppano i problemi sociali e politici possiede dimensioni universali. Non si tratta tanto della battaglia fra le diverse classi sociali, quanto delle differenze e delle rivalità fra i popoli poveri e quelli ricchi. L'ingiustizia si pone nei rapporti fra le nazioni e più ancora fra i continenti. Questa tematica, apparsa già nelle Encicliche di Giovanni XXIII, assume piena attualità negli anni Sessanta e assume caratteristiche nuove nel decennio degli anni Settanta, in coincidenza con la crisi del 1973 nell'economia dell'Occidente»<sup>21</sup>.

Sul nostro argomento non troveremo altri riferimenti espliciti fino alla *Gaudium et spes* (GS). Questo documento nasce con il desiderio di illuminare la missione apostolica e pastorale della Chiesa

<sup>20</sup> PIO XII, *Discorso*, 18-IV-1952, in AAS 44 (1952) 417. Il testo originale francese parla di "les manœuvres de spéculation injustes".

<sup>21</sup> A. FERNANDEZ, *Teología Moral. Moral social, económica y política* (vol. III), ed. Aldecoa, Burgos 1993, 277.

nel mondo contemporaneo. I punti dal n. 67 al n. 72 vengono dedicati ad alcuni principi regolatori della vita economico-sociale. È nel n. 71, sulla proprietà, dove si parla della speculazione in questi termini: «In molti paesi economicamente meno sviluppati, esistono proprietà agricole estese od anche molto estese, mediocrementemente coltivate o tenute in riserva *per motivi di speculazione* senza coltivarle; mentre la maggioranza della popolazione è sprovvista di terreni da lavorare o fruisce soltanto di poderi troppo limitati (...)»<sup>22</sup>.

Siamo davanti ad un nuovo oggetto dell'attività speculativa, benché non si possa parlare propriamente di "novità" se consideriamo la terra necessaria per lavorare, come qualcosa di "prima necessità". In ogni modo, è questa la prima volta che ci troviamo di fronte alla speculazione applicata esplicitamente alle terre dei Paesi sottosviluppati.

«Il Concilio non formula nessun giudizio sulla speculazione, ma sull'abbandono della funzione sociale della proprietà. La speculazione è qualcosa di posteriore a questa negligenza, e addirittura potrebbe intendersi come un motivo di questo abbandono»<sup>23</sup>. Siamo davanti ad un uso ingiusto, egoista, della terra: vengono dedicati allo sfruttamento economico zone che se si dichiarassero coltivabili, fornirebbero ricchezza a non poca gente, permettendo così una maggiore crescita della popolazione. La ricchezza così ottenuta pare contraria al bene comune richiesto, in questo caso, dal principio della destinazione universale dei beni. Se dimentichiamo la funzione sociale derivata dal principio, allora «la speculazione avrebbe molte affinità con il gioco d'azzardo. Essa è criticabile perché, come il gio-

<sup>22</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 7-XII-1965, in AAS 58 (1966) 1093. Il testo originale adopera l'espressione "*lucris causa*". Traduzione tratta dall'*Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II* (vol. I), EDB, Bologna 1981, 919.

Pochi mesi più tardi Paolo VI, in un discorso a proposito del principio di destinazione universale dei beni, adopera quasi le stesse parole: «(...) Il Concilio, dopo aver proclamato il principio, scende ad alcune applicazioni più concrete, delle quali, una (...) viene formulata nei seguenti termini: in molte regioni economicamente meno sviluppate esistono proprietà rurali estese, e persino immense, mediocrementemente coltivate o messe da parte *per fini speculativi*, mentre la maggioranza della popolazione è sprovvista di terra o non ne possiede che una quantità irrisoria, e, d'altra parte, la crescita della produzione agricola riveste un carattere evidente di urgenza». PAOLO VI, *Discorso*, 27-VI-1966, in AAS 58 (1966) 592. Nella versione originale in francese si ritrova "*fins de spéculation*".

<sup>23</sup> C. MOREDA DE LECEA, *La especulación económica en el Catecismo...*, o. c., 823.

co d'azzardo, sembra non avere altro fondamento etico che la libertà dell'individuo di utilizzare come vuole il bene di cui è proprietario (...)»<sup>24</sup>.

Dovendo indicare concretamente quale sia il senso che sembra derivare dall'uso che fa GS del termine speculazione, pensiamo di poterlo individuare con il termine tecnico di *accaparramento*. Attività consistente nella «incetta di merci allo scopo di farne scorta o per fini speculativi», giacché *accaparrare* significa «fare incetta di beni sul mercato in previsione di aumento di prezzi o di calo della quantità disponibile, o al fine di determinare una situazione di monopolio e rivendere i beni stessi a prezzi maggiorati»<sup>25</sup>. In questo caso concreto ciò che si accaparra sono delle terre (necessarie per altri), allo scopo di trarne un beneficio contro il bene comune.

## II. La speculazione nel magistero di Paolo VI

Paolo VI in diverse occasioni fa riferimento a questo tipo di attività. I suoi interventi, in continuità con il magistero precedente, danno al termine un carattere peggiorativo. Questa connotazione negativa, si traduce talvolta in una vera e propria condanna e, talaltra, in una denuncia. Per analizzare il termine nel suo magistero abbiamo diviso la nostra esposizione in tre capitoli. Tali capitoli corrispondono ai motivi per cui Paolo VI considera la speculazione come qualcosa di negativo, e, pertanto, come qualcosa che deve essere eliminato o, almeno, evitato.

### 1. *Contraria al bene comune*

I testi che proponiamo considerano la speculazione come un'azione contraria al bene comune. Questa caratteristica, latente nel magistero precedente, trova adesso una manifestazione *esplicita*<sup>26</sup>. Paolo VI sottolinea quest'idea ricorrendo a figure economiche

<sup>24</sup> A. DE SALINS-F. VILLEROY DE GALHAU, *o. c.*, 32.

<sup>25</sup> *Accaparramento* ed *accaparrare*, in *Lo Zingarelli 1998*, *o. c.*, 24. Del termine *accaparrare* si è presa la seconda accezione.

<sup>26</sup> Non solo nel magistero di Pontefici precedenti, ma anche in quello di Paolo VI ritroviamo questo riferimento in questo stesso senso implicito, per cui la speculazione nasce da un atteggiamento di indifferenza (contrario al bene comune) verso gli altri: si tratta di un breve intervento in occasione dell'*Angelus*. A proposito della virtù della carità e delle opere

concrete (ad es. *l'hot money*) o vedendo nella speculazione soltanto una attività economica egoista, carente di solidarietà, ecc.

Il primo di questi interventi compare nella *Populorum progressio* (PP), enciclica sullo sviluppo<sup>27</sup>. Cosciente della dimensione mondiale che la questione sociale ha acquisito, il documento denuncia il "sottosviluppo", le ingiustizie che sta soffrendo il terzo mondo, ecc. La PP applica il principio di destinazione universale dei beni, che la GS applicava all'uso e alla destinazione della terra, alla funzione sociale del reddito e della ricchezza, dicendo nel n. 24:

«Il bene comune esige dunque talvolta l'espropriazione se, per via della loro estensione, del loro sfruttamento esiguo o nullo, della miseria che ne deriva per le popolazioni, del danno considerevole arrecato agli interessi del paese, certi possedimenti sono di ostacolo alla prosperità collettiva. Affermandolo in maniera inequivocabile, il concilio ha anche ricordato non meno chiaramente che il reddito disponibile non è lasciato al libero capriccio degli uomini, e che le *speculazioni egoiste* devono essere bandite. Non è di conseguenza ammissibile che dei cittadini provvisti di redditi abbondanti, provenienti dalle risorse e dall'attività nazionale, ne trasferiscano una parte considerevole all'estero, a esclusivo vantaggio personale, senza alcuna considerazione del torto evidente ch'essi infliggono con ciò alla loro patria»<sup>28</sup>.

Queste parole costituiscono un richiamo alla responsabilità di tutti coloro che, possedendo redditi abbondanti, li sottraggono al Paese, cercando esclusivamente il tornaconto personale, invece di aiutare i propri concittadini.

di natura sociale, dice: «Spesso invece siamo tentati di pensare che il rimedio alla penosa convivenza nella massa, non ancora diventata popolo, sia l'indifferenza verso le altrui condizioni, quando non avvenga perfino di cedere al perverso studio di profittare astutamente dell'altrui indifesa indigenza per rischiare *avere speculazioni*, ovvero per tentare ingordi guadagni economici o demagogici». PAOLO VI *Angelus Domini*, 17-II-1974, in *Insegnamenti di Paolo VI*, 12 (1974) 181-182. Questo è anche l'unico riferimento che abbiamo trovato circa il rapporto tra il rischio e l'attività speculativa.

<sup>27</sup> Per sviluppo qui si intende il passaggio da condizioni di vita meno umane a condizioni più umane. Questo miglioramento della vita non si riferisce soltanto all'ambito materiale. Il concetto è più ampio ed include condizioni di cultura, di libertà religiosa, ecc. Cfr. E. COLOM, *Chiesa e società*, Armando Editore, Roma 1996, 48-52.

<sup>28</sup> PAOLO VI, Enc. *Populorum progressio*, 26-III-1967, in AAS 59 (1967) 269. Il testo originale parla di "*tum nimii quaestus consilia, in suam dumtaxat utilitatem capta, probibenda esse*". Traduzione tratta dall'*Enchiridion delle encicliche. Giovanni XXIII e Paolo VI* (vol. VII), o. c., 669.

L'azione che abbiamo descritto viene definita, con termine tecnico, *hot money*. Si tratta di un vocabolo normalmente legato al mercato finanziario internazionale che, oggigiorno, sta ad indicare un continuo scambio di capitali senza patria<sup>29</sup>. «L'anonimato dei capitali permette di agire, persino impunemente, contro la propria moneta», a scapito del proprio Paese<sup>30</sup>. Si può allora dire che i capitali hanno perso la loro nazionalità: «capitali senza patria, disposti a muoversi da un Paese all'altro alla ricerca della migliore offerta»<sup>31</sup>. Perciò si definiscono come *hot money* i capitali galleggianti, capitali del breve termine, che si spostano da una paese all'altro (da una moneta all'altra) con fini di speculazione. È il «denaro che si muove da un centro finanziario all'altro, con frequenza, denaro frutto per diversi motivi dell'evasione»<sup>32</sup>.

Il secondo intervento ha come interlocutore un numeroso gruppo di dottori commercialisti. Nel considerare l'attività commerciale come un servizio, come un'attività che guarda al bene comune, il Papa dice:

«Ciò significa che non si deve avere come scopo esclusivo l'interesse proprio ed emulativo, ma altresì l'interesse della comunità, globalmente considerata, specialmente nel perfezionare i modi di distribuzione, sia per la comodità del mercato, sia per l'agevolazione dei prezzi, evitando *speculazioni gravose* alla comunità, specialmente alle categorie sociali meno abbienti».

E più avanti prosegue:

«(...) Siamo convinti che, nel campo specificamente vostro, come in ogni altro di carattere economico e sociale, ciò che è oggi richiesto a gran voce dalla coscienza generale, divenuta tanto sensibile su questo

<sup>29</sup> Esempio di ciò è «la creazione di quei grandi fondi, svincolati dalla nazionalità di origine, che sono una delle caratteristiche della finanza globale moderna» e che, in certa misura, restano al margine del controllo dei governi e delle banche centrali. G. GAMBAROTTA-D. TAINO, *Gli speculatori*, Sperling & Kupfer, Milano 1993, 90.

<sup>30</sup> C. MOREDA DE LECEA, *Posibles efectos negativos de la especulación en la economía actual*, in *Signo de los tiempos* 58 (1994) 27.

<sup>31</sup> G. GAMBAROTTA-D. TAINO, *o. c.*, 91. Sul problema etico a proposito della «fuga di capitali», cfr. P. LAURENT, *Per un'etica dei mercati finanziari*, in «La Civiltà Cattolica» 3374 (1991) 148-149.

<sup>32</sup> A.M. ARROYO, *La manipulación de las cotizaciones de Bolsa*, ed. ICAI, Madrid 1978, 253. Cfr. C. MOREDA DE LECEA, *La honestidad en los negocios*, in *Ética, mercado y negocios* (coord. D. Melé), Eunsa, Pamplona 1994, 182.

punto, è proprio la condanna della *ingorda speculazione*, sotto ogni forma e nome, mentre si stima, si loda e si attende un servizio disinteressato al bene comune. Qui sta il crinale separatore della dirittura morale di ogni vostra operazione: non *speculazione* degli uni sugli altri, non sopraffazione, aperta o astuta, degli uni contro gli altri, non violazione dei diritti degli altri, ma rispetto, collaborazione, ricerca di quanto è utile alla comunità: in una parola, servizio degli uni per gli altri, nell'ossequio alla legge naturale e divina»<sup>33</sup>.

Per tre volte qui si fa riferimento alla speculazione. Sebbene la prima ci ricorda il senso già accennato di variazione artificiale dei prezzi, in tutti e tre i casi ritorna a sottolineare il carattere contrario al bene comune<sup>34</sup>. Con tale affermazione si considera implicitamente la speculazione come un'azione economica a "somma zero": dove quello che guadagnano coloro che guadagnano coincide con quello che perdono coloro che perdono. «Un atteggiamento di questo tipo è frutto di una concezione della persona vicina ad un liberalismo radicale che nella pratica nega la natura sociale dell'uomo. La ricerca del proprio interesse si fa danneggiando l'interesse altrui e dimenticando che nell'economia di scambio l'interesse proprio e quello dell'altro sono legati in un altro modo: il guadagno non deve essere conseguito pregiudicando l'altro, ma tramite l'altro. Invece di giochi a "somma zero" dobbiamo raggiungere giochi a somma positiva»<sup>35</sup>. Quello che qui viene sottolineato è proprio l'idea di disunione, di divisione, di separazione che sembra provocare la speculazione, contraria all'idea di *servizio* che deve ispirare ogni attività umana (inclusa l'economia). Il proprio vantaggio è qui raggiunto *sugli altri, contro gli altri*, o tramite la *violazione dei diritti degli altri*. Si parla per-

<sup>33</sup> PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti al 17° Congresso Italiano di Dottori Commercialisti*, 8-X-70, in *Insegnamenti di Paolo VI* 8 (1970) 1018-1019.

<sup>34</sup> «Egoistica, non conforme all'etica della solidarietà è considerata ogni forma di speculazione (immobiliare, di borsa, valutaria), cioè di investimento che, senza recare vantaggio alla produzione, all'occupazione e, comunque, al prossimo, persegue un aumento di ricchezza, basato sul prevedibile rialzo di prezzo di un bene (talora espressamente provocato)». E. BOTTIGLIERI, *Banche (e intermediari finanziari non bancari)*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, ed. Paoline, Milano 1990, 88.

<sup>35</sup> C. MOREDA DE LECEA, *A propósito del término especulación...*, o. c., 22. Cfr. J.J. FRANCH MENEU, *Problemas éticos en los mercados financieros*, in *La dimensión ética de las instituciones y mercados financieros* (ed. A. Argandoña), Cátedra Fundación BBV, Bilbao 1995, 173.

ciò di un bene particolare che, lungi dal cooperare al bene comune, strappa invece il suo incremento al bene sociale, senza apportare in cambio nessuna ricchezza alla società. Lo speculatore “dimenticherebbe”, quindi, la responsabilità economica e sociale che gli conferisce la proprietà su un bene, fomentando in questo modo un atteggiamento contrario al bene comune che, pur difendendo l'autonomia dell'individuo, nega il suo carattere sociale.

Infine sottolineiamo anche che, per la prima volta, appaiono testi che (senza un riferimento alla finalità o intenzione dell'agente) menzionano il sostantivo senza aggettivi.

## 2. *Speculare sulla disgrazia o necessità altrui*

Il secondo motivo per cui il Pontefice considera negativa la speculazione è il fatto di trarre un beneficio approfittando dello stato di necessità, di disgrazia, del prossimo. Si tratta di un argomento già visto, che possiede uno stretto rapporto con il punto precedente. La preposizione *sulla* che appare nel titolo di questa epigrafe assume qui il senso di *approfittare di*. Questo *approfittare di* diventa la nota comune che troviamo applicata a tre mercati diversi: gli stupefacenti, la guerra e l'alloggio. Ambiti molto diversi, ma uniti da una situazione comune di calamità o sofferenza. La novità di Paolo VI consisterà, precisamente, nell'applicare il termine “speculazione” a questi nuovi ambiti, sebbene l'idea di fondo resti sempre la stessa: quella applicata da Leone XIII al mondo del lavoro o da Pio XII ai prodotti agricoli.

Si tratta di mercati che consentono una diversa valutazione morale. Il primo, quello della droga, ci parla di un commercio che è in se stesso immorale (in questo contesto non si considera la possibilità di un uso medico-benefico degli stupefacenti). Dice così: «(...) dovete insegnare a tutti, a noi pastori di anime, ai genitori, agli educatori, ai sociologi, ai politici, a quanti hanno a cuore la salute dell'uomo, quella specialmente delle giovani generazioni, e perciò alla gioventù stessa intelligente e sana, quali siano queste droghe misteriose, che oggi si vanno diffondendo come un esiziale contagio, favorite da un commercio clandestino e *speculatore* (...)»<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> PAOLO VI, *Debellare la tremenda piaga degli stupefacenti*, 19-X-1970, in *Insegnamenti di Paolo VI* 8 (1970) 1046.

All'interno del secondo ambito, quello della guerra, il Papa parla di speculazione in occasione della VI Giornata Mondiale della Pace. Quasi alla fine del discorso si riferisce ad essa nel domandarsi sulla possibilità di pace di fronte alle «insidie nascoste ed operanti per *speculare* sui grossi affari della guerra e per opprimere ed asservire la gente più deboli, (...)»<sup>37</sup>. In questo caso crediamo che non si possa applicare, *a priori*, la stessa incondizionata immoralità attribuita al commercio di droga. Per dare un giudizio morale di questo tipo sarebbe giusto approfondire prima (e non sembra questo il momento adatto) l'articolato argomento della "guerra giusta" (e il suo correlativo commercio di armi). Quello che sembra scaturire con chiarezza dal testo è l'immoralità del comportamento con cui, nelle circostanze descritte, ci si approfitta degli altri.

Infine resta il campo immobiliare che, dal punto di vista morale, costituisce un nuovo "livello". Non ci troviamo di fronte ad un commercio in se stesso illecito, come la droga, e neppure di fronte ad un argomento così complesso come un conflitto bellico. Sebbene possiamo già affermare che il terreno immobiliare non costituisce in se stesso qualcosa d'immorale, dobbiamo subito aggiungere che la ragione per cui questa speculazione diventi qualcosa di negativo, è la stessa che rendeva illeciti gli altri due mercati: il fatto di approfittare della disgrazia o della necessità altrui. Con queste parole la *Octogesima adveniens* (OA) fa riferimento alla speculazione in questo ambito:

«In questa crescita disordinata nascono, infatti, nuovi proletariati. Essi si installano nel cuore delle città, talora abbandonato dai ricchi; si accampano nelle periferie, cintura di miseria che già assedia in una protesta ancora silenziosa il lusso troppo sfacciato delle città consumistiche e sovente scialacquatrici. Invece di favorire l'incontro fraterno e l'aiuto vicendevole, la città sviluppa le discriminazioni e anche l'indifferenza; fomenta nuove forme di sfruttamento e di dominio, dove certuni, *speculando* sulle necessità degli altri, traggono profitti inammissibili. Dietro le facciate si celano molte miserie, ignote anche ai più vicini; altre si ostentano dove intristisce la dignità dell'uomo: delinquenza, criminalità, droga, erotismo»<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> PAOLO VI, *Messaggio annuale indetto la VI Giornata Mondiale della Pace*, 8-XII-1972, in *Insegnamenti di Paolo VI* 10 (1972) 1250.

<sup>38</sup> OA, n. 10. PAOLO VI, *Lett. Apost. Octogesima adveniens*, 14-V-1971, in *AAS* 63 (1971) 408. Il testo originale latino parla di "*aliorum necessitates ad suum usum convertent-*

Tutto ciò fa sì che questo paragrafo possa essere considerato, da una parte, come l'applicazione a nuove tematiche di un senso ormai già conosciuto della speculazione ma, dall'altra, l'apparizione di questi nuovi ambiti ci permette di andare oltre e di fare un duplice passo in avanti nell'analisi del termine.

Il primo passo si riferisce all'accento, appena fatto, sulla diversa indole morale di questi campi che ci permette di escludere il concetto di speculazione economica nei due primi ambiti. Nella speculazione economica descritta nell'introduzione parlavamo di un'azione la cui specificità consisteva nella previsione sull'andamento futuro del mercato. Pensiamo che con le droghe e le guerre c'è soltanto possibilità di una "speculazione economica" in senso improprio perché qui la previsione diventa *sfruttamento*. In questo caso si mette in gioco l'altra accezione del termine descritta nell'introduzione, quella di «sfruttare, anche in senso illecito, possibilità che la situazione offre a proprio vantaggio e a svantaggio altrui». Invece, da un punto di vista più ampio, si potrebbe certamente parlare di speculazione economica (quella che appare nel titolo di questo articolo) nell'ambito immobiliare, come anche della speculazione sugli alimenti (ci riferiamo al commercio di beni necessari che, in se stessi, non sono immorali)<sup>39</sup>.

Il primo contributo quindi può essere riassunto in questo modo: la molteplice applicazione del termine ci ha aiutato a delimitare

*tes, inde luca faciunt prorsus improbanda*". Traduzione tratta dall'*Enchiridion delle encicliche. Giovanni XXIII e Paolo VI* (vol. VII), o. c., 1001.

Quattro anni dopo, il Pontefice tornerà su questa stessa idea con le seguenti parole: «Pensiamo al grande numero di esseri umani che ancora non hanno alloggio, o che non dispongono d'altro che di baracche misere, prive delle comodità più elementari, come vediamo proliferare nelle periferie delle grandi città. Pensiamo in modo speciale alle numerose famiglie, ai giovani, agli anziani, ai lavoratori emigranti che vivono in condizioni indegne. Queste situazioni sono ancor più penose quanto più vicine a questi quartieri miseri, con frequenza, si installa il lusso in residenze sontuose; senza dimenticare che queste deplorabili situazioni vengono aggravate da coloro che *speculano* nel settore immobiliare per procurarsi guadagni eccessivi». PAOLO VI, *Discorso*, 24-IX-1975, in *Insegnamenti di Paolo VI* 12 (1975) 982. Nel testo originale in spagnolo si dice "*los que especulan en campo inmobiliario*".

<sup>39</sup> Parliamo di un punto di vista "ampio" per poter riservare il punto di vista "più ristretto" (e, se si vuole, più preciso) sulla speculazione economica a quella operazione economica comunemente legata ai mercati finanziari. Con questa divisione secondo due punti di vista, ristretto e ampio, vogliamo semplicemente sottolineare la differenziazione dei due termini "commerciale" e "finanziaria" che compaiono nella definizione di speculazione economica riportata nell'introduzione.

maggiormente lo stesso senso del termine. Cosa che vedremo completarsi con il magistero di Giovanni Paolo II.

Il secondo passo sta nel considerare, in vista delle nostre riflessioni finali, le caratteristiche di questi mercati insieme all'oggetto morale. Le loro caratteristiche "costituzionali" producono o portano con sé (più o meno necessariamente) tutta una serie di conseguenze negative. Perciò diventa necessario porsi la questione, come faremo nelle conclusioni, se qualcosa del genere possa avvenire anche nell'ambito finanziario. Sebbene si tratti di un ambito con circostanze diverse (di necessità, calamità, ecc.) da quello, per esempio, della droga, ... fino a che punto può prescindere questa sfera economica dei suoi effetti negativi (destabilizzazione, volatilità, caos, ecc.)? fino a che punto questi effetti sono inevitabili?

### 3. *Smodata nei guadagni*

In diverse occasioni ci siamo già trovati il termine legato ai profitti. Riproduciamo ora due brani di Paolo VI dove, con maggiore o minore chiarezza, il Pontefice si riferisce negativamente alla speculazione come ad una attività che, in qualche senso, porta con sé la ricerca illimitata, smodata dei guadagni, fomentando quindi l'avarizia.

Il primo testo è anteriore alla pubblicazione della *Gaudium et spes*. Nel 1965 Paolo VI parla agli agenti e ai rappresentanti di commercio nei seguenti termini:

«Siate ragionevoli e moderati nella ricerca del profitto dei vostri servizi ed evitate *speculazioni indiscrete!* Lo richiede il bene comune del popolo, cioè, che al commercio porta i propri risparmi e dal commercio riceve ciò che è necessario alla sua vita; lo richiede il principio economico stesso, su cui è fondata la vostra professione: la circolazione rapida e onesta delle cose commerciabili la quale non deve essere troppo appesantita nei suoi vari passaggi; lo richiede, Noi pensiamo, il vostro stesso interesse, che tanto maggiori vantaggi otterrà quanto maggiore sarà la fiducia, di cui la gente onorerà le vostre prestazioni»<sup>40</sup>.

Queste parole costituiscono un invito ad essere moderati nella ricerca del proprio profitto per tre ragioni: a) perché lo richiede il bene comune, in piena sintonia con altri interventi di Paolo VI e

<sup>40</sup> PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti al 1° Convegno Nazionale degli Agenti e dei Rappresentanti di Commercio*, 10-IV-1965, in *Insegnamenti di Paolo VI* 3 (1965) 901.

della tradizione precedente; b) in forza dello stesso principio economico, configurandosi come un nuovo appello all'onestà professionale, all'esercizio delle virtù cristiane indipendentemente dalla rapidità con cui oggi possano stabilirsi e svilupparsi gli scambi economici; e c) per il proprio interesse, giacché un comportamento fondato su una ragionevole e moderata ricerca del profitto suscita nella gente una maggiore fiducia e, quindi, una maggiore domanda dei servizi offerti.

Anche il secondo intervento sembra riferirsi, in base al contesto, alla mancanza di moderazione nel lucro. Adopera il termine che stiamo esaminando nel parlare di prestiti concessi a settori artigianali, agricoli, ecc. da parte delle Casse Rurali ed Artigiane. Dice concretamente: «Tale aiuto fu prestato secondo criteri non di lucro o di *speculazione*, ma ispirandosi alle direttive del Magistero Sociale Pontificio in tale materia (...)»<sup>41</sup>.

Sono parecchi gli interrogativi morali che emergono da una lettura attenta dei due brani. In concreto, ci rendiamo conto che nel fondo si trova il complesso rapporto fra guadagni e moralità. Ritourneremo su quest'argomento più avanti in occasione d'altri interventi magisteriali.

### III. La speculazione nel magistero di Giovanni Paolo II

Sin dall'inizio del suo mandato, anche Giovanni Paolo II ha dato un forte slancio al magistero sociale. Insieme alle tre encicliche sociali pubblicate fino ad oggi, molti sono stati i documenti d'argomento economico-sociale emanati dalla Curia Romana, così come innumerevoli sono i suoi discorsi a distinti gruppi e personalità<sup>42</sup>.

Il panorama economico-sociale che Giovanni Paolo II contempla, in confronto con i pontificati precedenti, presenta lineamenti di-

<sup>41</sup> PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti al Congresso Nazionale delle Casse Rurali e Artigiane d'Italia*, 26-XI-70, in *Insegnamenti di Paolo VI* 8 (1970) 946-947.

<sup>42</sup> Cfr. A. FERNANDEZ, o. c., 279-282. Nelle sue due prime encicliche sociali, la *Laborem exercens* (1981) e la *Sollicitudo rei socialis* (1987), non compaiono riferimenti espliciti alla speculazione. Invece, come avremo occasione di verificare, la speculazione appare due volte nella *Centesimus annus* ed un'altra nella *Veritatis splendor*. Dal momento che quest'ultimo documento riproduce semplicemente uno dei testi del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, esso sarà riportato nel paragrafo dedicato all'analisi del termine nel Catechismo.

versi. Senza pretendere di fornirne un elenco esaustivo, diremo soltanto che in questi anni, per esempio, si sono aggravate le disegualianze fra il Nord e il Sud, così come il debito internazionale; si sono accentuati problemi come quello dell'alloggio, della disoccupazione e della sottoccupazione, sono apparsi nuovi tipi di povertà, ecc. Insieme a tutti questi avvenimenti il 9 novembre 1989 si produce un evento senza precedenti: con il crollo del Muro di Berlino va in frantumi la netta separazione mantenuta fino a quel momento tra i due grandi sistemi economici, quello capitalista e quello comunista<sup>43</sup>.

In rapporto al termine speculazione, Giovanni Paolo II mantiene direttamente o indirettamente (alle volte per il contesto o ambito dove viene usato) l'atteggiamento negativo visto in precedenza. Così come è stato fatto con Paolo VI, abbiamo diviso la nostra esposizione in base alle diverse ragioni usate per dar fondamento a questo carattere di negatività. A nostro avviso sembrano essere cinque, e le proponiamo nei seguenti paragrafi.

### 1. *Speculare sulla disgrazia o necessità altrui*

Riprendiamo qui quanto detto da Paolo VI in riferimento ai mercati della droga e dell'alloggio, così come le parole della *Gaudium et spes* in rapporto alla speculazione sui terreni. Anche Giovanni Paolo II applica la speculazione a questi ambiti. Il suo magistero possiede, in questo senso, piena continuità con quello precedente. La ragione per la quale questo tipo di speculazione deve essere evitata (perseguita, soppressa, ecc.) continua ad essere il fatto di sfruttare la disgrazia o la necessità altrui.

In riferimento al traffico di stupefacenti la soppressione diventa fondamentale, come viene dimostrato da queste brevi parole in occasione della preghiera dell'*Angelus*: «È necessario rispondere alla sfida della droga in maniera decisa. Occorre individuare e smantellare gli interessi dei "mercanti di morte", che *speculano* sulla sofferenza di milioni di persone»<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, in AAS 80 (1988) 513-586, nn. 11-26 e GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991, in AAS 83 (1991) 793-867, nn. 22-29.

<sup>44</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Ai partecipanti ad una marcia contro il fenomeno droga*, 5-XI-1989, *Insegnamenti...*, o. c., 12 (1989) 1162. Questo stesso senso si ritrova anche in due interventi precedenti. Nel primo, ponendosi delle domande a proposito del commercio di

All'interno del discorso sull'alloggio accade lo stesso fenomeno: si ripete l'argomentazione riportata nella *Octogesima adveniens*. La speculazione si concretizza nell'azione di lasciare inutilizzate molte case per aumentarne la domanda e, in questa maniera, far salire i prezzi. Il Papa dice concretamente: «non poche case, secondo quanto affermano gli stessi Amministratori, rimangono inutilizzate, a volte semplicemente per motivi di *speculazione economica*»<sup>45</sup>. Di fronte a quest'atteggiamento che si ripercuote negativamente sulla famiglia e offende la giustizia, il Papa lancia un nuovo appello<sup>46</sup>: «È vero che la condizione giuridica della proprietà delle case deve essere attentamente studiata per evitare la *speculazione edilizia (...)*»<sup>47</sup>. Sotto questa prospettiva concreta si potrebbero anche attribuire al termine i significati, ormai conosciuti, di accaparramento o di manipolazione, maneggi, manovre.

Per finire, Giovanni Paolo II si riferisce anche alla speculazione su terreni. Speculazione che, alle volte, si trova legata al proble-

stupefacenti, il Pontefice dice: «Che dire dell'oscuro fronte dell'offerta di droga? Dei grandi serbatoi e delle migliaia di rivoli attraverso cui scorre il traffico nefando? Delle *colossali speculazioni* e degli ignobili legami con la criminalità organizzata?». GIOVANNI PAOLO II, *Alle comunità terapeutiche*, 7-IX-1984, *Insegnamenti...*, o. c., 7 (1984) 349.

Nella seconda, cinque anni dopo, dirige il seguente appello: «Le varie istanze pubbliche, a livello nazionale e internazionale, sono chiamate a porre freno all'espandersi del mercato delle sostanze stupefacenti. Per questo occorre che vengano, innanzitutto, portati alla luce gli interessi di chi *specula* su tale mercato; siano, poi, individuati gli strumenti e i meccanismi di cui ci si serve; e si proceda, infine, al loro coordinato ed efficace smantellamento». GIOVANNI PAOLO II, *Agli ospiti del "Centro Italiano di Solidarietà"*, 23-IX-1989, *Insegnamenti...*, o. c., 12 (1989) 637.

<sup>45</sup> GIOVANNI PAOLO II, *All'Amministrazione Provinciale di Roma*, 7-II-1994, *Insegnamenti...*, o. c., 17 (1994) 422. Un documento della Pont. Comm. "Iustitia et Pax" su il problema dell'alloggio si pronuncia nello stesso senso: «Passando a situazioni ancora più concrete, bisogna segnalare prima di tutto il problema della *speculazione edilizia* nelle sue varie forme. La proprietà è al servizio della persona. *ogni pratica speculativa* che allontana l'uso della proprietà dalla sua funzione di servizio alle persone deve essere considerata un abuso». Pont. Comm. "Iustitia et Pax", *Che ne hai fatto di tuo fratello senza tetto? La Chiesa e il problema dell'alloggio (documento in occasione dell'Anno Internazionale dell'alloggio per le persone senza casa)*, 27-XII-1987, *Enchiridion Vaticanum*, o. c., (vol. X), 1671.

<sup>46</sup> «A condizionare poi le scelte e i comportamenti, si aggiungono gravi inconvenienti, come la carenza di alloggi disponibili e accessibili per le giovani coppie. È una situazione preoccupante, dovuta anche al diffondersi di pratiche *speculative* che offendono gravemente le esigenze della giustizia». GIOVANNI PAOLO II, *Al sindaco e ai rappresentanti dell'Amministrazione Capitolina*, 31-I-1994, *Insegnamenti...*, o. c., 17 (1994) 240.

<sup>47</sup> GIOVANNI PAOLO II, 21-III-1995, *Insegnamenti...*, o. c., 18 (1995) 564-565.

ma — appena nominato — dell'alloggio. All'interno di questo campo, che continua ad avere come cornice interpretativa il principio di destinazione universale dei beni e la dottrina sulla proprietà privata della terra, viene mantenuta la linea di riflessione iniziata nella *Gaudium et spes*<sup>48</sup>. Così appare descritto, per esempio, in una Lettera diretta al presidente di "Iustitia et Pax": «Le *speculazioni sui terreni* che servono allo sviluppo edilizio e sulla costruzione di abitazioni, lo stato di abbandono di interi quartieri o di aree rurali prive di rete stradale, di collegamento idrico o elettrico di scuole o di trasporti necessari per gli spostamenti delle persone sono — come sappiamo — alcuni tra i mali più evidenti, strettamente collegati al più ampio problema della casa»<sup>49</sup>. Nel procedere ad un'interpretazione d'insieme (tenendo anche presente i testi già apparsi sulla speculazione edilizia), i significati del termine possono essere gli stessi già indicati di accaparramento o manipolazione (una condotta artificiale). Se invece prendiamo separatamente l'espressione *speculazioni sui terreni* così come ce la fornisce il testo, possiamo individuare altri significati: l'acquisizione di terreni attraverso informazione privilegiata, le qualificazioni o riqualificazioni arbitrarie, gli sfratti ingiusti e forzosi, ecc.<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Per esempio, in un discorso rivolto ai giovani della *Coldiretti*, a proposito della necessità che le ricchezze della terra siano anche ricchezze dell'uomo, riprende il n. 71 della GS. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Ai giovani della Coldiretti*, 7-I-1984, *Insegnamenti...*, o. c., 7 (1984) 33.

<sup>49</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lett. al Presidente della Pont. Comm. "Iustitia et Pax" *sul problema dei senza tetto*, 8-XII-1987, *Insegnamenti...*, o. c., 10 (1987) 1354.

<sup>50</sup> La speculazione sui terreni è in stretto rapporto con il tema della valutazione e della rivalutazione dei terreni (quando non è, come avviene normalmente, identificata con esso). Le autorità pubbliche competenti sono quelle che determinano, in base al piano regolatore, quali siano i terreni edificabili e quali no. È chiaro che questa decisione ha come effetto quello di fornire (o meno) al terreno in questione un grande valore aggiunto. Il giudizio morale sull'azione di chi ha il compito di decidere la destinazione dei terreni è diverso se adopera tale decisione avendo come fine il bene comune o lo fa a scapito della giustizia, secondo criteri di parte. Come pure sarà diverso il giudizio morale che richiedono le seguenti situazioni: chi *compra* tali terreni o li *eredita* trovandosi poi con la sorpresa di scoprire che valgono di più; chi li acquista *supponendo* che in futuro aumenteranno di valore oppure *sapendo* — "con maggiore o minore certezza" — che saranno oggetto di una riqualificazione (per es., usando un'informazione privilegiata) o, ancora, chi li compra per poi *influire* sulla riqualificazione (con mezzi più o meno leciti, per beneficio proprio o di terzi). Cfr. J. GOROSQUIETA, *Ética de la empresa*, ed. El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1996, 128-129.

Quello che non conviene dimenticare è che, al di là del significato preciso del termine, l'idea di fondo continua ad essere quella di presentare la speculazione come un atteggiamento ingiusto e egoista: fondato su un'idea di commercio che non si ferma davanti alla situazione (calamitosa) del prossimo pur di trarne un beneficio.

## 2. *Generatrice di violenza e corruzione*

La seconda delle ragioni per cui la speculazione si presenta come un male sociale si fonda sulla sua applicazione ad ambiti caratterizzati dalla violenza o dalla criminalità.

Così la troviamo applicata, per esempio, in rapporto al terrorismo, concretamente al sequestro di persone. Nel seguente testo, dove si parla delle attività terroristiche in Spagna, Irlanda e Italia, si dice: «La nostra comune preghiera si eleverà più supplichevole in questi giorni di Natale per invocare conforto e serenità per tante sofferenze di privi della libertà in varie parti del mondo, vittime della rappresaglia politica o di una *iniqua, crudele, inconcepibile speculazione pecuniaria*»<sup>51</sup>. Il Pontefice non risparmia qui aggettivi per coloro che pretendono finanziare le loro attività delittuose tramite il sequestro.

Al di fuori dell'ambito proprio del terrorismo, ma facilmente applicabile al mondo della malavita organizzata, della delinquenza, della camorra, ci troviamo con il seguente brano, pronunciato durante un convegno sulla moralità pubblica: «Non c'è bisogno che mi soffermi con voi sugli aspetti preoccupanti della situazione della pubblica moralità non solo in Italia bensì in tanti Paesi. Tale situazione può sintetizzarsi in due indirizzi di fondo: l'aggressione continua e sistematica dei principi morali da una parte; e la tattica, dall'altra, spesso strumento di *intenti speculativi*, di moltiplicare spunti e modelli di corruzione specie tra giovani ed adolescenti»<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al sacro collegio dei cardinali*, 22-XII-1980, *Insegnamenti...*, o. c., 3 (1980) 1769.

<sup>52</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Ai partecipanti ad un convegno sulla moralità pubblica*, 29-XI-1982, *Insegnamenti...*, o. c., 5 (1982) 1475-1476. In questo stesso senso ritroviamo le seguenti parole del Papa, che cominciano con un riferimento al terremoto che il 23 novembre 1980 colpì la città di Napoli. Quasi a dieci anni dalla tragedia, dice ai napoletani: «Da allora sulla popolazione napoletana si è abbattuto un flagello che, nei suoi vari aspetti, è forse più rovinoso dello stesso sisma: *l'avidità speculativa*, degenerata in forme di violenza inaudite,

Ulteriori riferimenti all'attività speculativa in un ambiente di violenza, si trovano nel mondo dello sport. Campo radicalmente diverso dagli anteriori, ma dove in certe occasioni si producono, purtroppo e ad un altro livello, delle scene d'autentica violenza. Questo si riflette, per esempio, nelle seguenti parole del Pontefice dirette ai giocatori del "Milan": «Contribuite con queste qualità morali a restituire al mondo dello sport, oggi non di rado turbato da fenomeni di brutta violenza e di *speculazione disonesta*, la sua genuina finalità»<sup>53</sup>.

Utilizzata in questo contesto (di qualsiasi forma di violenza, crimine o corruzione) la speculazione acquisisce il significato già accennato da Paolo VI (quando veniva applicata alla droga o la guerra): non possiamo parlare qui propriamente di speculazione economica, ci troviamo semplicemente davanti ad un uso improprio del termine.

che non hanno risparmiato neppure giovanissime vite, in contrasto con la cultura napoletana, profondamente rispettosa della vita e soprattutto dell'infanzia e della fanciullezza». GIOVANNI PAOLO II, *Incontro con la popolazione napoletana*, 9-XI-1990, *Insegnamenti...*, o. c., 13 (1990) 1058. E tre giorni più tardi, durante il *Commiato dalla regione Campania* torna a citare la speculazione nei seguenti termini: «Porto con me la vostra voglia di vivere e di vivere con dignità; la vostra decisa volontà di costruire una società rinnovata, nella quale non ci sia spazio per l'ingiustizia e per le *speculazioni di ogni tipo*, per il crimine e la violenza, per l'indifferenza e l'egoismo». GIOVANNI PAOLO II, *Al commiato da Aversa e dalla regione Campania*, 13-XI-1990, *Insegnamenti...*, o. c., 13 (1990) 1181.

<sup>53</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Ai calciatori del "Milan"*, 20-XII-1986, *Insegnamenti...*, o. c., 9 (1986) 2009-2010. Parole pressoché identiche sono rivolte, anni dopo, ai dirigenti e ai calciatori della "Fiorentina". Anche se il termine appare senza aggettivo ed è applicato in particolare al mondo del calcio, il senso è lo stesso. Il Papa dice: «Una squadra, infatti, non è solo frutto di prestazione agonistica, ma è anche il risultato di una serie di virtù spirituali ed umane, dalle quali dipende grandemente il suo successo: l'intesa, la collaborazione, la capacità di amicizia e di dialogo, la lealtà, la correttezza. Sono queste ed altre simili qualità che possono contribuire a restituire al mondo dello sport, e specialmente a quello del calcio, non di rado turbato da fenomeni di violenza e di *speculazione*, la sua genuina finalità». GIOVANNI PAOLO II, *Ai dirigenti ed ai calciatori della "Fiorentina"*, 2-V-1991, *Insegnamenti...*, o. c., 14 (1991) 1104.

Nonostante il riferimento contestuale alla "speculazione" e alla "violenza", la speculazione di cui parla il Papa può qui assumere un significato diverso e riferirsi al mercato del lavoro sportivo: i contratti miliardari, apparentemente sproporzionati, di alcuni calciatori (anche se la stessa cosa avviene con alcuni personaggi del mondo dello spettacolo). Si tratta degli affari che si producono attorno agli acquisti e ai contratti sportivi, soprattutto a livello professionistico, e che costituisce un problema di non facile soluzione per la morale economica: si può parlare di giustizia nei loro salari? Cfr. R.J. NEUHAUS, *Solidarietà e profitto*, ed. Leonardo Mondadori, Milano 1994, 196.

### 3. *Speculazione* versus "lavoro"

Si tratta ora di tornare su un argomento già visto. Giovanni Paolo II contrappone le rendite dell'attività speculativa a quelle ottenute tramite altre attività che, invece, sono considerate come autentico lavoro: «E anche giusto rivedere la ripartizione del reddito, controllare le *rendite speculative* che non provengono dal lavoro»<sup>54</sup>.

In un secondo testo, seguendo questo profilo argomentativo, Giovanni Paolo II «si oppone ad una concezione della proprietà appartenente al rigido capitalismo che difende il diritto esclusivo alla proprietà privata; un pensiero di questo tipo dimentica il fatto che i mezzi di produzione non possono essere posseduti a scapito del lavoro e che la priorità del lavoro sul capitale obbliga a che la proprietà privata venga legittimata nella misura in cui serve al lavoro»<sup>55</sup>. Così dice la *Centesimus annus* (CA):

«La proprietà dei mezzi di produzione sia in campo industriale che agricolo è giusta e legittima, se serve ad un lavoro utile; diventa, invece, illegittima, quando non viene valorizzata o serve ad impedire il lavoro di altri per ottenere un guadagno che non nasce dell'espansione globale del lavoro e della ricchezza sociale, ma piuttosto dalla loro compressione, dall'illecito sfruttamento, dalla *speculazione* e dalla rottura della solidarietà nel mondo del lavoro. Una tale proprietà non ha nessuna giustificazione e costituisce un abuso al cospetto di Dio e degli uomini»<sup>56</sup>.

Tre sono in questa occasione le origini dei guadagni illeciti e uno di loro è la speculazione. «Questa speculazione è abusiva perché i mezzi di produzione sono posseduti a scapito del lavoro, quando la loro finalità è invece "che servano al lavoro"»<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Ai movimenti operai cristiani de Laeken* (Belgio), 19-V-1985, *Insegnamenti...*, o. c., 8 (1985) 1532.

<sup>55</sup> C. MOREDA DE LECEA, *La especulación económica en el Catecismo...*, o. c., 825.

<sup>56</sup> CA, n. 43. L'originale latino parla di "*illicito lucro*". Queste ultime parole applicate alla proprietà della terra, invece che alla proprietà dei mezzi di produzione, in genere sono ripetute, senza l'ultima frase, ai Vescovi in visita *ad limina* a proposito della situazione della società brasiliana. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Ad un gruppo di vescovi della regione sud 1 della Conferenza Episcopale del Brasile in visita "ad limina"*, 21-III-1995, *Insegnamenti...*, o. c., 18 (1995) 565-566. E parzialmente citate, sempre con l'inclusione del nostro termine, cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Omelia durante la Messa celebrata all'"Aterro do Bacanga"* (São Luís, Brasil), 14-X-1991, *Insegnamenti...*, o. c., 14 (1991) 843-844.

<sup>57</sup> C. MOREDA DE LECEA, *Ética de la información privilegiada*, en «Razón Española» 81 (1997) 66. Cfr. anche LE, n. 14.

Se i frutti dell'attività speculativa non sono considerati frutti di un lavoro "reale", risulta necessario interrogarsi sul senso del termine "lavoro": allora il problema si trasferisce al fatto di delimitarne bene il concetto. Il contenuto di questi due riferimenti non ci permette di farlo; ma avendo in mente il resto dei testi che trattano dell'argomento, ci rendiamo conto che la causa per la quale non si applica il termine *lavoro* alle operazioni di tipo speculativo, sembra trovarsi nel fatto che queste attività non portano con sé fatica o sforzo.

#### 4. Guadagni speculativi: "l'ideologia del successo"

Oggi come oggi, una delle "strutture di peccato" più caratteristiche sembra essere una frenetica ricerca di guadagni a qualsiasi prezzo<sup>58</sup>. Per questo motivo ci pare opportuno ricordare prima di tutto, come, sebbene la Chiesa riconosca la giusta funzione dei profitti come un fattore del buon andamento dell'azienda, ci avverte anche che i profitti non sono la sua unica finalità: sono un elemento regolatore, tra gli altri, della vita di un'azienda; insieme a questo esistono altri fattori umani e morali che, nel lungo periodo, sono almeno ugualmente essenziali per la sua sopravvivenza<sup>59</sup>.

Questo desiderio illimitato di guadagni accompagna di solito la speculazione, indipendentemente dal significato concreto del termine e dal campo concreto della sua applicazione. I testi apparsi, esplicitamente o implicitamente, fanno già riferimento a quest'idea: nella QA, in alcuni brani di Pio XII e in un intero paragrafo sul magistero di Paolo VI.

In Giovanni Paolo II ritroviamo questo stesso argomento, per esempio, a proposito della riflessione sulla situazione economico-sociale dell'Emilia Romagna. Parlando del suo sviluppo, delle sue possibilità e ricchezze, dice: «Ma è da chiedersi se, di fatto, questa disponibilità di mezzi e di risorse sia usata in tutte le sue potenzialità e in modo corretto e giusto, cioè per finalità di promozione umana; o se non accada a volte, anche qui, che le *tendenze speculative* e l'ansia del massimo e più rapido profitto condizionino l'operato di tutte le parti interessate, fino al punto che, anche in questa generale situa-

<sup>58</sup> Cfr. SRS, n. 37.

<sup>59</sup> Cfr. CA, n. 35.

zione di avanzato sviluppo, sorgano problemi nei rapporti di lavoro, permangano squilibri territoriali, ci sia lo sfruttamento sconsiderato dei beni naturali e primari fino al degrado dell'ambiente e a situazioni di grave inquinamento»<sup>60</sup>. Le *tendenze speculative* appaiono legate *all'ansia del massimo e più rapido profitto*. Per quello che riguarda la rapidità direi semplicemente che, sebbene qualsiasi bene può diventare oggetto di speculazione, questa caratteristica mostra come lo speculatore preferisce, per la stessa natura dell'azione, quelli perfettamente fungibili e che possono più perfettamente soddisfare queste altre due condizioni: facile convertibilità — fa riferimento alla liquidità del bene — e grande volatilità<sup>61</sup>.

Però nel testo la speculazione appare di nuovo legata *all'ansia del massimo* profitto. È quest'ansia che, oltrepassando la mera sfera individuale e unendosi ad altre ansie, riesce a formare un'autentica cultura, un ambiente, un'ideologia. Giovanni Paolo II si sofferma in particolare su questa cultura, manifestando che non è soltanto la quantità (eccessiva) ciò che rende moralmente inaccettabile la speculazione, e nemmeno il modo «materiale» di procurarsi i guadagni (in una maniera facile e rapida), ma anche il fatto che l'attività speculativa influisce su una «ideologia» concreta: la *ideologia del successo*. Nelle seguenti parole, che hanno come cornice interpretativa un discorso sulla necessità dell'etica nelle attività pubbliche, enuncia sette conseguenze di questa ideologia. Dice che, sebbene in questi ultimi anni sia da un lato aumentato il senso di alcuni valori come la giusti-

<sup>60</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Con il mondo dell'industria e del lavoro all'autodromo di Fiorano*, 4-VI-1988, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 11 (1988) 1771.

<sup>61</sup> Con il termine *convertibilità* intendiamo «la possibilità, no ya de recuperar aquello que se invierte, sino de recuperarlo en cualquier momento en que pueda tener necesidad de ello. (...) El grado mayor o menor de riesgo está íntimamente vinculado (...) al mayor o menor grado de liquidez de la inversión». M. RABADAN, *Especulación y riesgo en el mercado de capitales*, en «Papeles de Economía Española» 18 (1984) 364. Con *volatilità*, invece, intendiamo la condizione di alcuni valori la cui quotazione subisce forti oscillazioni in rialzo e in ribasso. È «simplemente el comportamiento más o menos próximo a la media del comportamiento general de un mercado o de un sector, por parte de un título concreto. Un título es tanto más volátil cuanto más se aparta de las medias de cotización del mercado o del sector en que está inmerso. Por tanto, el factor volatilidad implica factor riesgo en el sentido de cuanto más volátil es el título, cuanto más sensible es a las variaciones coyunturales, tanto más riesgo conlleva para el inversor. Pero también, como contrapartida, tanto mayores oportunidades de ganancia ofrece a un inversor con mayor capacidad de riesgo o a un especulador». *Ibidem*, 368.

zia, la libertà, la pace, ecc., «dall'altro si è affermata l'ideologia del successo con conseguente arrivismo senza scrupoli, corsa al denaro facile e alla vita agiata, facilità alle *speculazioni* e alle frodi, deresponsabilizzazione personale, carenza di fiducia nelle strutture portanti della vita sociale: la famiglia, la comunità politica, la Chiesa»<sup>62</sup>.

Su questa stessa cultura ritornerà tre anni più tardi in un incontro con le autorità di Taranto: «Di fronte alla crisi persistente, economica e morale, bisogna rifiutare le tentazioni della passività e dell'individualismo, dell'impazienza superficiale e della spettacolarità effimera, come pure ogni *via illecita di speculazione* privata e di gruppo, specie se a danno dei più poveri, i nuovi poveri!»<sup>63</sup>.

La speculazione si ritrova in un ambiente le cui caratteristiche sono, tra le altre, *l'individualismo, l'impazienza superficiale, la spettacolarità effimera*, l'irresponsabilità, il tentativo di facili guadagni, ecc. È allora quando si produce un «*effetto propriamente corruttore*, in base al quale la materia prima della speculazione (il denaro) invade il campo della coscienza individuale e impone la sua legge, quella dell'arricchimento a qualunque costo»<sup>64</sup>. Per ciò si dice che «può darsi una vera disposizione peccaminosa nello spirito di guadagno facile e abbondante, caratteristico degli ambienti dove la speculazione fiorisce»<sup>65</sup>. Quest'atteggiamento predispone anche lo speculatore ad intraprendere delle attività in se stesse illecite.

A questo punto, è necessario chiedersi quale sia il rapporto *reale* fra la speculazione e la formazione di questo tipo di ideologia. In questo senso solo uno dei testi ci parla di "conseguenza": la speculazione sarebbe una delle conseguenze di questa "ideologia". Però, da una visione d'insieme con altri testi, si potrebbe dedurre che la speculazione non solo è una sua conseguenza, ma contribuisce anche a formare e ad estendere l'ideologia. In questo caso, alla critica sui guadagni se ne può aggiungere un'altra: quella di contribuire alla formazione di questo tipo di ambiente.

<sup>62</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Il discorso alla Conferenza Episcopale Calabria*, 11-X-1986, *Insegnamenti...*, o. c., 9 (1986) 998-999.

<sup>63</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Incontro con l'autorità e la cittadinanza di Taranto*, 28-X-1989, *Insegnamenti...*, o. c., 12 (1989) 1085.

<sup>64</sup> A. DE SALINS-F. VILLEROY DE GALHAU, o. c., 37 y cfr. J.Y. CALVEZ-J. PERRIN, *Chiesa e società economica*, Centro Studi Sociali, Milano 1963, 421.

<sup>65</sup> J.M<sup>a</sup>. SOLOZABAL, *Inflación y especulación*, ed. PPC, Madrid 1977, 70-71.

A corroborare tale ragionamento, può servire pensare a ciò che accade tante volte nell'economia finanziaria. Ci siamo già riferiti prima a questa sfera dell'economia ricordando che in essa di solito si situano, concettualmente e comunemente, le operazioni di carattere speculativo. Il fatto è che, in certe occasioni, i *mass media* danno un'immagine dell'economia finanziaria in cui appaiono come predominanti alcune delle conseguenze di questa ideologia. Se è vero che i mercati finanziari hanno sperimentato in questi ultimi anni un grande sviluppo grazie, tra altri fattori, ai progressi tecnologici nel campo dell'informazione e della comunicazione, è anche vero che questo processo di globalizzazione ha facilitato (come abbiamo visto nel parlare del *hot money*) lo scambio, con notevole rapidità e sicurezza, di grandi quantità di danaro da un qualsiasi punto all'altro del pianeta. Tuttavia, vi è il pericolo di identificare questa evoluzione con la tendenza verso una situazione di facili guadagni. Su questa identificazione può risultare utile fare le seguenti considerazioni.

In primo luogo, converrebbe distinguere il conseguimento di denaro facile da comportamenti che, in se stessi, costituiscono un reato (come p. es. l'uso di informazione privilegiata). In secondo luogo, nell'operazione speculativa si corre sempre un rischio: nella misura in cui il rischio si fa più grande, aumentano anche la possibilità di guadagni ma, non bisogna dimenticarlo, allo stesso modo aumentano le possibilità di perdite. In terzo luogo, il grado di professionalizzazione ed efficacia raggiunto attualmente in questi mercati fa sì che le possibilità di benefici degli operatori rimangano notevolmente ridotte.

Una volta fatte queste precisazioni risulta anche vero il fatto che questa sfera economica, caratterizzata (in contrapposizione a quella produttiva) dal "breve periodo", permette guadagni più rapidi. Ma allora, può essere questo un motivo per cui tali operazioni debbano essere considerate illegittime?<sup>66</sup>.

<sup>66</sup> Cfr. A. DE SALINS-F. VILLEROY DE GALHAU, *o. c.*, 35-37. La sfera produttiva è caratterizzata da periodi economici più lunghi, mentre la sfera finanziaria è caratterizzata dal "breve periodo", dagli scambi immediati. Un'economia in cui fosse prevalente un desiderio smisurato di liquidità, con la conseguente accelerazione dei tempi economici, porterebbe all'assolutizzazione del valore dell'immediato e, in questo senso, al predominio della sfera finanziaria su quella produttiva, del breve periodo sul lungo periodo; vi si darebbe preferenza al presente, con uno sentimento di sfiducia verso il futuro. Queste considerazioni

### 5. *Produttrice di destabilizzazione*

I testi riportati di seguito sono in perfetta sintonia con quelli del paragrafo precedente a proposito, per esempio, dei guadagni facili. Il primo di loro si riferisce ad un altro numero della *Centesimus annus*, il n. 48<sup>67</sup>. Il Papa asserisce che l'economia di mercato non significa inattività statale e che questo tipo di economia richiede, per il suo sviluppo, una certa sicurezza. La speculazione appare precisamente insieme all'insicurezza: «La mancanza di sicurezza, accompagnata dalla corruzione dei pubblici poteri e dalla diffusione di improprie fonti di arricchimento e di facili profitti, fondati su attività illegali o puramente speculative, è uno degli ostacoli principali per lo sviluppo e per l'ordine economico»<sup>68</sup>.

Il resto dei testi sottolineano più chiaramente il binomio speculazione-insicurezza. Questa è la ragione di questo nuovo paragrafo: constatare un nuovo elemento su cui fondare il carattere peggiorativo attribuito a questa attività: produce instabilità (incertezza, insicurezza) economica e concretamente, come avremo occasione di comprovare, monetaria.

La prima citazione appartiene al documento *Al servizio della comunità umana: un approccio etico al debito internazionale* della Pont. Comm. "Iustitia et Pax" dell'anno 1986. Qui si dice: «I tassi di interesse del denaro applicati dai Paesi industrializzati sono elevati e appesantiscono i rimborsi dei Paesi in via di sviluppo indebitati. Un coordinamento delle politiche finanziarie e monetarie dei Paesi industrializzati permetterà di farli abbassare fino a un livello ragionevole e di evitare le fluttuazioni imprevedibili dei tassi di scambio. Queste ultime favoriscono i guadagni speculativi illeciti e le evasioni di capitali nazionali, nuova causa di impoverimento per i Paesi in via di sviluppo»<sup>69</sup>.

Quando il testo parla di *fluttuazioni imprevedibili dei tassi di*

hanno portato questi autori ad affermare che la speculazione può arrivare a "dissolvere le finalità dell'economia". Cfr. anche M. ALBERT, *Capitalismo contro capitalismo*, Il Mulino, Bologna 1991, 86.

<sup>67</sup> Questa dottrina sarà raccolta nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, n. 2431.

<sup>68</sup> CA, n. 48, dove parla di "*vel simpliciter speculativis*" (in AAS 83 (1991) 853).

<sup>69</sup> Pont. Comm. "Iustitia et Pax", *Al servizio della comunità umana: un approccio etico al debito internazionale*, 27-XII-1986, *Enchiridion Vaticanum*, o. c., (vol. X), 783.

*scambio* si riferisce alla loro instabilità. «Il sistema monetario e finanziario mondiale viene caratterizzato da un'eccessiva fluttuazione dei metodi di scambio e di interesse» e così la destabilizzazione di viene una nota connaturale a questo tipo di mercati<sup>70</sup>. A maggiore destabilizzazione, maggiori fluttuazioni, maggiore movimento, maggiori possibilità di benefici; tutte condizioni idonee per l'esercizio dell'attività speculativa.

La speculazione si presenta come un fenomeno che approfitta della destabilizzazione ma che, allo stesso tempo, può crearla. «La destabilizzazione nei mercati finanziari viene provocata alle volte dalle istituzioni finanziarie che, cercando redditi più elevati, incorrono nella temerarietà di intraprendere investimenti speculativi ad elevato rischio»<sup>71</sup>. Normalmente le attività speculative si identificano con un tipo concreto di destabilizzazione: quella che si dà fra le diverse monete<sup>72</sup>. E la destabilizzazione si riferisce, in particolare, ai disagi dei cambi che si ripercuotono sull'intera economia, soprattutto se si tiene presente quanto è accaduto negli ultimi venticinque anni.

L'ultimo dei testi ci parla di una delle conseguenze dirette della instabilità: l'angoscia per l'intera comunità internazionale. Viene messo in rilievo dal Papa, il quale sostiene che i problemi dell'umanità «richiedono una solidarietà universale, che sorpassa tutte le ostilità preconcepite, le incomprensioni o le *speculazioni economiche* che rendono oggi così difficile e piena di angoscia la vita della comunità internazionale»<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> SRS, n. 43.

<sup>71</sup> J.J. FRANCH MENEU, *o. c.*, 210.

<sup>72</sup> «Bisogna riconoscere che la speculazione in sé è un'attività economica, teoricamente razionale, che nasce spontaneamente dall'arbitraggio sul tempo, comune ad ogni decisione economica, e dall'instabilità dei parametri di scambio». A. DE SALINS-F. VILLEROY DE GALHAU, *o. c.*, 33. Cutilli, in questa linea, ci fornisce una definizione di speculazione nel campo degli cambi monetari: «si definisce (...) "operazione speculativa su cambi", ogni acquisto (o vendita) di valuta estera eseguito con l'intenzione di procedere ad una data successiva alla rivendita (od al riacquisto) della valuta stessa, essendo tali acquisti (o tali vendite) motivati esclusivamente dall'esistenza di uno scarto tra tasso di cambio atteso e tasso di cambio corrente». B. CUTILLI, *La speculazione su cambi esteri ed i trasferimenti internazionali di fondi privati*, in *Moneta e credito* 15 (1962) 507.

<sup>73</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Al Corpo diplomatico in udienza per gli auguri di Capodanno*, 12-I-1981, *Insegnamenti...*, *o. c.*, 4 (1981) 67.

#### IV. La speculazione nel Catechismo della Chiesa Cattolica

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC) dedica la parte terza all'*agire cristiano* (diviso per comandamenti). Qui troviamo le tre citazioni che il documento fa del nostro termine: due quando parla del settimo comandamento, nell'ambito del quale appare anche la dottrina sociale, e una a proposito del decimo.

Nel primo dei tre brani l'attività speculativa resta circoscritta all'ambito dell'ignoranza o della necessità del prossimo. L'introduzione dell'*ignoranza* in questo tipo di azioni costituisce un elemento di novità rispetto al magistero precedente. Nel secondo testo la speculazione assume la connotazione, già nota, di manipolazione, macchinazione, ecc. In questo secondo caso si tratta inoltre di un comportamento che forza il mercato ad andare contro la sua tendenza "naturale". Infine la terza citazione raccoglie alcune parole del *Catechismo Romano* dove si parla contemporaneamente dell'accaparramento e della speculazione.

##### 1. Speculare sull'ignoranza o sui bisogni altrui

Iniziamo dal n. 2409 del *Catechismo*. Questo punto ha come cornice il *rispetto dei beni altrui* e studia le situazioni nelle quali si acquisisce o si detiene ingiustamente il bene altrui senza contravvenire alle disposizioni della legge civile. È preceduto da un commento sul furto ed è seguito da un altro sui contratti. Tale contesto ci ricorda, da una parte, come l'etica esiga in molti casi un comportamento che superi la mera sfera legale e, dall'altra, vari interventi magisteriali nei quali abbiamo visto citata la speculazione in relazione con situazioni di vuoto legale.

Il testo recita letteralmente: «Ogni modo di prendere e di tenere ingiustamente i beni del prossimo, anche se non è in contrasto con le disposizioni della legge civile, è contrario al settimo comandamento. Così, tenere deliberatamente cose avute in prestito o oggetti smarriti; commettere frode nel commercio (cfr. *Dt* 25,13-16); pagare salari ingiusti (cfr. *Dt* 24,14-15; *Gc* 5,4); alzare i prezzi, *speculando* sull'ignoranza o sul bisogno altrui (cfr. *Am* 8,4-6)»<sup>74</sup>.

<sup>74</sup> CCC, n. 2409. Nel testo originale si parla di "*pretia augere ex ignorantia vel indigentia alienis lucra faciendo*".

Basti quanto si è detto prima circa il tema dei bisogni altrui. Ci soffermeremo ora a chiarire il contenuto del termine "ignoranza". Intendiamo per ignoranza la mancanza o la carenza di scienza, formazione o conoscenza<sup>75</sup>. Tale ignoranza può assumere nel mercato molteplici forme. Forme che, in linea generale, possono ricondursi alle seguenti tre.

a) *Disparità d'informazione*. Con questo facciamo riferimento esplicito al fatto che le parti contraenti possiedono conoscenze distinte, diversa esperienza e studio al momento di valutare una medesima realtà. Non c'è in questi casi nessun dolo o frode; semplicemente l'esperienza differente delle due parti fa dare a ciascuno la propria valutazione. In questo senso non si devono confondere uguaglianza di informazioni e uguaglianza di opportunità. Si deve mantenere l'uguaglianza di opportunità e questa si presume che si mantenga in un mercato di libera concorrenza. Così, «quando un mercato ha un minimo di libera concorrenza, e pertanto un venditore prudente può verificare altre offerte, questa disuguaglianza non è ingiusta»<sup>76</sup>. Il semplice fatto che uno sappia più di un altro non è motivo di lesione della giustizia, specialmente quando molte volte, in realtà non si conosce ciò che l'altro sa o chi l'altro sia.

b) *Incapacità del soggetto*. Il soggetto è qui equiparato al minore secondo la legge, a colui che non ha capacità di realizzare determinati contratti. Tale soggetto sarebbe incapace di conoscere il prezzo del mercato o il valore delle merci e, pertanto, contrattare con lui supporrebbe un abuso. A differenza della situazione anteriore, l'ignoranza in questo caso non è dovuta ad una disuguaglianza nella formazione e nell'esperienza del soggetto quanto, piuttosto, ad un'incapacità fisica o mentale. Rientrerebbe in questo caso anche la seguente situazione: «talora infatti capita che il venditore creda la sua merce meno preziosa di quello che è persino nella specie: se uno, p. es., vende dell'oro, credendo di vendere del similoro, il com-

Parte di questo testo compare, come avevamo preannunciato, nell'enciclica *Veritatis splendor* (1993), documento che tratta di morale fondamentale e non di morale speciale (economica). Ripetendo quanto detto nel *Catechismo*, faremo semplicemente presente che l'originale parla di "*lucra faciendo ex aliena ignorantia aut necessitate*". GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, in AAS 85 (1993) 1212 (n. 100).

<sup>75</sup> Cfr. *Ignoranza*, in *Lo Zingarelli 1998*, o. c., 818.

<sup>76</sup> C. MOREDA DE LECEA, *La especulación económica en el Catecismo...*, o. c., 835.

pratore che se ne accorge fa una compera ingiusta ed è tenuto alla restituzione»<sup>77</sup>. Qui si potrebbe parlare di *un comportamento da approfittatore*; nella situazione anteriore, no. Secondo il nostro parere in contratti di questo tipo non esiste uguaglianza né vera libertà di trattativa — sebbene esista comune accordo — e, per questo, sono ingiusti.

c) *Occultamento*. Non è questo il luogo per entrare in temi tanto complessi come i limiti nell'obbligo di informare, il concetto di occultamento, ecc.; basti qui ricordare che «la virtù della veracità obbliga a dire tutta la verità a chi ha diritto ad essa e nel momento opportuno. In una compravendita, la transazione deve essere verace perché sia giusta; pertanto, esige che ciascuna parte faccia conoscere tutte le circostanze che riguardano *essenzialmente* una mercanzia o un servizio oggetto della transazione. Occultare qualcuna delle caratteristiche che riguardano essenzialmente la transazione vorrebbe dire ingannare o mentire all'altra parte e, pertanto, mancare alla veracità e, per questo, alla giustizia. Dunque, il contratto risulterebbe nullo»<sup>78</sup>.

Speculazione avrebbe allora il senso già noto di approfittare di un'occasione o di un'opportunità, di abusare di una posizione: un significato, quindi, che è abbastanza vicino a quello dell'uso "ordinario" del termine. Quando si presenta questo vizio in qualche contratto si lede la giustizia.

## 2. Speculazione e variazione artificiale dei prezzi

Continuiamo con lo stesso numero del Catechismo però nel testo a caratteri più piccoli. Si fa cenno alla speculazione con queste parole: «Sono pure moralmente illeciti: la *speculazione*, con la quale si agisce per far artificialmente variare la stima dei beni, in vista di trarne un vantaggio a danno di altri»<sup>79</sup>. Nel riferirsi a un *vantaggio a danno di altri* si ricorda, nuovamente, quanto detto nel parlare degli

<sup>77</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica*, II-II, q. 77, a. 2, c.

<sup>78</sup> C. MOREDA DE LECEA, *La especulación económica en el Catecismo...*, o. c., 836. Lo stesso *Catechismo* nell'ambito de "l'ottavo comandamento proibisce di falsare la verità nelle relazioni con gli altri (...)". CCC, n. 2464.

<sup>79</sup> CCC, n. 2409. L'originale dice "*lucrosa negotiatio*". Di seguito, vengono riportati alcuni casi concreti: la corruzione, l'appropriazione e l'uso privato dei beni sociali di un'impresa, i lavori eseguiti male, la frode fiscale, la contraffazione di disegni e di fatture, le spese eccessive, lo sperpero.

affari a “somma zero”, in cui il bene particolare sottrae il suo incremento dal bene sociale senza apportare nessuna ricchezza alla società. Dal testo del brano ricaviamo queste due sfumature.

1<sup>a</sup>) In questo caso di speculazione, la variazione dei prezzi non è lasciata all'andamento “pacifico”, naturale o spontaneo delle forze del mercato, ma ad un intervento umano, in questo caso manipolatore, realizzato con il proposito di *far variare* la quotazione dei prezzi. Da ciò si comprende anche l'uso del termine *artificialmente*. In questo senso Giovanni Paolo II si riferisce a «certe attività a fine di lucro che è bene sanare, quando non sia il caso di rinunciare alle stesse (...). Penso alle deviazioni e agli eccessi delle numerose forme di manipolazione finanziaria»<sup>80</sup>.

2<sup>a</sup>) L'azione speculativa è indifferente rispetto al proprio risultato, guadagno o perdita che sia. Si specula perché si vuole speculare, perché si cerca di speculare, ma il risultato dell'azione non è del tutto certo: la conclusione dell'attività negoziale è sempre condizionata da un elemento di incertezza.

### 3. *Speculazione e accaparramento*

Il terzo riferimento lo troviamo all'interno del capitolo sul decimo comandamento quando tratta del disordine della concupiscenza. Utilizza le seguenti parole: «Non si trasgredisce questo comandamento desiderando ottenere cose che appartengono al prossimo, purché ciò avvenga con giusti mezzi. La catechesi tradizionale indica con realismo “coloro che maggiormente devono lottare contro le cupidigie peccaminose” e che, dunque, “devono con più insistenza essere esortati ad osservare questo comandamento”». Di seguito si cita un brano del *Catechismo Romano*: «Sono, cioè, quei commercianti e quegli approvvigionatori di mercati che aspettano la scarsità delle merci e la carestia per trarne un profitto con accaparramenti e *speculazioni*;... quei medici che aspettano con ansia le malattie; quegli avvocati e magistrati desiderosi di cause e di liti... (cfr. *Catechismo Romano*, 3, 37)»<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Comitato Esecutivo Mondiale della UNIAPAC*, 9-III-1991, in AAS 83 (1991) 1032-1033. L'originale è in francese.

<sup>81</sup> CCC, n. 2537. Sorprende un po' che nella traduzione italiana sia stata utilizzata la parola *speculazione*, dal momento che nel testo originale si parla di “*qua in re item peccant*,

Qui, pertanto, troviamo l'azione morale punita a livello interiore — *quei o queglii che aspettano* —, in cui l'attesa si identifica con il desiderio di un male per il prossimo al fine di ricavarne un beneficio. La speculazione in questo caso concreto, come già abbiamo considerato a proposito della GS, viene equiparata all'*accaparramento*: l'accumulazione di merci che impedisce ad altri l'accesso a questi beni o la vendita degli stessi al fine di poter controllare l'offerta o la domanda. In altre parole si cerca di conquistare una posizione preminente, forte, nel mercato per poter fissare prezzi abusivi.

Pertanto, un'interpretazione dell'insieme dei due primi testi del *Catechismo* ci porta al senso ormai noto di manipolazione, maneggio, manovra, ecc. Invece nel terzo testo si sottolinea maggiormente il carattere, anche questo già conosciuto, di trarre un profitto accumulando beni quando il prossimo si trova in una situazione di necessità. Queste interpretazioni si pongono nella stessa linea di pensiero del magistero precedente.

## V. Riflessione sulla speculazione nel magistero

Finiamo con una riflessione globale sui testi magisteriali. Nel redigere i nove punti che sintetizzano le nostre conclusioni abbiamo tenuto presente le domande proposte nell'introduzione.

1. In primo luogo, per il numero di passi in cui appare il termine, possiamo affermare che la speculazione è per il magistero *qualcosa di secondario*: ad essa si fa riferimento solo in poche occasioni senza conferirle uno spazio od una trattazione rilevante. Sono varie le encicliche e numerosi i documenti di carattere sociale nei quali non viene nemmeno menzionata.

2. La speculazione appare in alcune occasioni in relazione alla *legge*: normalmente come un'attività che emerge in casi di vuoto legale, (in una occasione Pio XII sembra riferirsi indirettamente ad essa come contraria alla legge) in cui il magistero reclama la tutela ne-

*qui alios egere cupiunt, ut aut vendendo aut emendo ipsi lucentur*". *Catechismus Romanus*, 3, 10, 23; ed. P. Rodríguez, Città del Vaticano-Pamplona, p. 523. In questo senso, la traduzione inglese ("those who hope that their peers will be impoverished, in order to realize a profit either by selling to them or buying from them...") o spagnola ("los que desean que sus semejantes estén en la miseria para lucrarse vendiéndoles o comprándoles") sembrano più vicine al testo latino.

cessaria per porre fine a queste situazioni. Questo si vede, per esempio, nella RN (nel sollecitare una legislazione che protegga maggiormente il lavoratore), nella QA e nella CA (facendo appello allo Stato perché regoli la speculazione in quanto frutto di una economia di mercato anarchica) e, anche, in due riferimenti di Giovanni Paolo II a proposito del tema dell'alloggio.

All'interno di questo ambito legale, in ultimo, sottolineiamo anche che Pio XII (in un'occasione) e il CCC ci ricordano che, quand'anche la legge civile non punisse i comportamenti speculativi, la legge divina ugualmente esigerebbe di evitarli.

3. È notevole il fatto che in molti casi il sostantivo sia accompagnato da un *aggettivo*. Questo "accompagnamento" si dà sempre nel magistero anteriore a Paolo VI (ad eccezione del testo della GS); con Paolo VI succede circa le metà delle volte e, con Giovanni Paolo II, diventa qualche cosa di eccezionale.

Con l'uso di tali aggettivi si vuole sempre dare al termine un senso o una connotazione peggiorativa (cfr. n. 5, altra forma di manifestarla è, per esempio, con il contesto). Ma gli aggettivi sottolineano il carattere negativo di queste operazioni secondo una certa graduazione. Da un uso che implica una condanna morale ed etica chiara del termine, come suggeriscono gli appellativi di *illecita*, *ingiusta*, *disonesta*, *crudele*, *inconcepibile* passando attraverso *losca*, *sfrenata*, ecc. arriviamo fino ad aggettivi "più benevoli" che, sebbene sempre siano attribuiti al termine, si riferiscono più propriamente ai suoi guadagni, p.e. *colossali*. L'aggettivo più utilizzato è quello di *avara* (a volte si usa anche il termine *ingorda*).

4. Legata all'uso degli aggettivi è *la forma* con la quale il magistero si pronuncia sulla moralità di queste azioni. Nella maggior parte dei testi troviamo un tono di *denuncia*: evitarle, fare il possibile per eliminarle. In poche occasioni si utilizza espressamente la parola *condanna*. Troviamo una condanna esplicita nella RN (dove si parla di *ingordi speculatori*), in un testo di Paolo VI (dove si usa *ingorda speculazione*) ed anche in un'allocuzione di Pio XII (dove si impiega *losche speculazioni*). Senza adoperare propriamente il termine "condanna", ma usando parole chiare e forti, ricordiamo l'intervento di Pio XII, a proposito delle *manovre di speculazione ingiusta* gravemente proibite dal divino Legislatore; e il CCC, quando dichiara che tali comportamenti sono *illeciti*.

Dunque, negli interventi magisteriali che condannano o riprovano esplicitamente queste attività, il termine appare sempre accompagnato da un aggettivo peggiorativo. Ed in queste occasioni puntuali il termine significa una forma moderna di usura od un modo concreto di commerciare ed arricchirsi che possiede qualcosa di artificiale, di falso: manovre, maneggi, variazioni artificiali (di prezzi), ecc. Un simile uso di aggettivi, in relazione alla condanna morale di questo tipo di comportamenti, ci spinge a domandarci se è moralmente lecita una speculazione economica che non sia né "ingiusta" né "gravosa", né "vorace", né "egoista". La soluzione a questo interrogativo può trovare qualche luce nella lettura dei seguenti punti.

5. Per il senso e la localizzazione dei testi pensiamo che il magistero non pretenda offrirci una definizione tecnica del termine. Il termine speculazione non possiede un senso univoco. I suoi diversi significati riflettono il linguaggio comune o quello dei mezzi di comunicazione, cioè il modo colloquiale di percepire questo fenomeno. Per questo motivo il termine possiede solitamente una connotazione negativa. Abbiamo diviso tali significati in tre grandi gruppi.

a) Il primo è costituito da *determinate attività illecite* equiparate alla speculazione. Tra esse la più utilizzata è il commercio della droga (appare quattro volte), ma anche si parla di guerra (commercio d'armi), terrorismo (sequestro di persone) e del mondo della malavita organizzata (delinquenza, camorra, ecc. come una forma di corruzione dei giovani e degli adolescenti): ambiti questi caratterizzati dalla violenza (in questo senso, senza essere illecito, si può menzionare anche l'ambito sportivo) o da una situazione di disgrazia e necessità nel prossimo.

Si tratta in tutti questi casi di una accezione impropria del termine: nel quale il nucleo costitutivo della attività speculativa, la previsione, sparisce e si trasforma in una forma di violenza o di sfruttamento altrui. Semplicemente non siamo di fronte al concetto di speculazione economica descritto nell'introduzione.

b) In un secondo gruppo troviamo una speculazione identificata con *operazioni propriamente economiche in se stesse immorali*. Qui non parliamo di uso improprio del termine, ma di *confusione terminologica*. Nella RN la si considera una forma moderna di usura e una maniera di abusare o sfruttare il lavoratore (attraverso il lavoro). Pio XII ci dice che è una forma vile di commercio e, in un paio di

occasioni, che si tratta di un tipo di manovra (ingiusta). Verso questa stessa linea di artificiosità o maneggio che ogni manovra porta con sé, si inclinano la QA ed il CCC, che la vedono come una forma di manipolazione dei prezzi (in contrapposizione alla libera fissazione dei prezzi nel mercato). Lo stesso CCC, riproponendoci un testo del *Catechismo Romano*, la equipara anche ad un tipo specifico di monopolio: l'accaparramento. Infine, in Paolo VI la vediamo identificata, da una parte, con una forma generica di trattativa che include l' approfittare del prossimo e, in un'altra occasione, come *hot money*.

In tutti questi casi siamo davanti ad attività distinte dal concetto di speculazione economica espresso nell'introduzione. Queste azioni sono immorali per il loro proprio oggetto morale.

c) Per ultimo, ci rimane la domanda sulla valutazione morale del concetto descritto nell'introduzione. Pur considerando come immorale in se stessa la speculazione, intesa in alcuni dei sensi esposti in a) o b) (più in accordo con l'altro senso esposto visto nell'introduzione di: «sfruttare, anche in senso illecito, possibilità che la situazione offre a proprio vantaggio e a svantaggio altrui»), che dire della speculazione economica (finanziaria)?

Il dato di fatto è che il magistero non parla "bene" (positivamente) in nessuna occasione della speculazione. A nostro parere questo è dovuto semplicemente all'adozione di un uso colloquiale del termine, senza entrare propriamente nel tema della speculazione intesa come «compiere operazioni commerciali o economiche basate sulla previsione di futuri andamenti favorevoli del mercato». Sebbene l'operazione così descritta non possa essere considerata un atto intrinsecamente cattivo (per l'oggetto), questo giudizio deve essere completato con quanto si dirà nelle riflessioni successive, dove compaiono altri fattori distinti dall'oggetto morale per i quali la speculazione può giungere ad essere eticamente riprovevole.

6. Il magistero lascia intravedere in questo tipo di operazioni qualcosa di inumano: il fenomeno di un atteggiamento legato alla ricerca ed all'ansia del massimo e più rapido beneficio. Tale atteggiamento risulta essere dannoso non solo per la società ma anche per l'uomo stesso: qualcosa che andrebbe contro la stessa natura sociale dell'uomo. Siamo di fronte ad una speculazione non identificata con figure od attività concrete ma denunciata per i suoi *guadagni*.

È curioso tornare a mettere in evidenza come in nessun mo-

mento il magistero menzioni le perdite. Ciò è coerente con il fatto che solo in uno dei testi si menziona il fattore del rischio.

Gli aggettivi usati per determinare questi guadagni (contrappo-  
nendoli al "vero lavoro") e per i quali questi benefici diventano mor-  
almente dubbi, sono di due tipi. Il primo tipo è composto da quelli  
che si riferiscono al modo "materiale" della loro realizzazione. In tre  
occasioni si parla di guadagni *facili*, conseguiti con il minimo sforzo  
senza il conseguente "sudore della fronte". Un tale senso è in perfet-  
ta consonanza con un altro degli aggettivi utilizzati dal magistero ri-  
guardo al tempo: guadagni *rapidi*.

Il secondo tipo sposta l'attenzione solo sull'ammontare degli  
stessi. Vediamo allora come il magistero parla di guadagni *grandi, il-  
limitati, eccessivi e massimi*. In questo senso parla anche di benefici  
*inammissibili* od *ingiusti* per l'apparente "sproporzione" tra il lavo-  
ro implicato nell'azione speculativa ed il suo beneficio.

Questo argomento dei *guadagni* risulta moralmente complesso.  
Insieme alle puntualizzazioni già fatte al momento sul rapporto tra  
guadagni facili e speculazione, ci rimarrebbe ancora da considerare  
quali possano essere i motivi per cui la facilità, la rapidità o la quan-  
tità, potrebbero arrivare a convertire in immorale un'azione che in  
se stessa non lo è. Sebbene risulta chiara *a priori* l'immoralità di gua-  
dagni ottenuti mediante un'azione illecita, non risulta tanto chiaro  
che un'azione, per il mero fatto di possedere una o varie di queste  
qualità, risulti allora illecita.

In linea di principio, la rapidità e la facilità risultano essere del-  
le proprietà che non dovrebbero presentare nessun inconveniente  
morale; non possiamo, tuttavia, dire la stessa cosa della quantità.  
Qualcosa di simile succede, per esempio, con il bere: il peccato di  
ubriacarsi non proibisce di per sé il bere, ma il bere in eccesso. È  
qui dove si radica la complessità alla quale prima facevamo riferi-  
mento. Oggi esistono determinate professioni nelle quali non risulta  
semplice stabilire quando il guadagno risulta eccessivo e quando  
sufficiente, o quando può considerarsi giustamente proporzionato al  
lavoro realizzato.

Qui entrerebbe in gioco, come abbiamo accennato parlando  
dei compensi miliardari di alcuni giocatori professionisti, la stessa  
determinazione dei concetti di lavoro e di giustizia. Comunque, non  
conviene perdere di vista che l'ambito nel quale il problema appare,

nel quale deve essere valutato e risolto, è l'economia di mercato, dove il valore economico del lavoro si fonda sul libero gioco di domanda ed offerta.

Per pronunciarsi correttamente sulla moralità della speculazione bisognerebbe cercare di dare una risposta a questa problematica concreta. Ad essa dà un po' di luce il seguente punto.

7. In ripetute occasioni il magistero parla, implicitamente od esplicitamente, di attività egoista, antisociale, direttamente od indirettamente contraria al bene comune. Idea che, per il numero di ripetizioni, possiamo qualificare come costante. Questo egoismo e questo andare contro il bene comune possono essere conseguenza delle *circostanze* che circoscrivono il termine o riferirsi, invece, ai suoi possibili *effetti* negativi (cfr. il punto seguente).

Ci soffermiamo ora sull'analisi delle *circostanze* che solitamente accompagnano il termine. Esse si presentano tutte come un'aggravante che rende più evidente la sua mancanza di solidarietà. Si tratta di circostanze di diverso tipo unite da un'idea comune: trarre beneficio approfittando delle necessità o della disgrazia del prossimo. È ciò che colpisce di più nell'analizzare tutti i testi.

Anche se in vari riferimenti si parla semplicemente di situazioni di necessità, in altri, tali situazioni assumono forme concrete. Abbiamo trovato l'azione di speculare (intesa nel senso suddetto) applicata a situazioni e cose molto diverse: il lavoro del prossimo (Leone XIII), la miseria del prossimo (Pio XII), i più deboli (Paolo VI si riferiva alle vittime del conflitto bellico), i poveri e coloro che soffrono per la droga (Giovanni Paolo II) e l'ignoranza degli altri (CCC).

In relazione con questa situazione di necessità, si trova anche la speculazione che ricade sulla *casa* e sui *terreni*. Ad essa si riferiscono generalmente la QA, Paolo VI e Giovanni Paolo II. Normalmente, il magistero interviene facendo eco al sentire della moltitudine di uomini e donne, intere popolazioni, che mancano di un luogo (degno) per vivere. La GS, Paolo VI e Giovanni Paolo II parlano anche in altri testi, già più concretamente, di terreni non coltivati a causa della speculazione e, quest'ultimo, si pronuncia esplicitamente in un paio di occasioni sulle case che rimangono inutilizzate per questo motivo.

Tutto ciò dà l'impressione che queste circostanze generali di "necessità" accompagnano frequentemente il termine (non sono

qualcosa di sporadico). Ci sarebbe da domandarsi allora come questo fatto può giungere a determinare l'immoralità della speculazione. Concretamente, come si uniscono queste circostanze concrete all'oggetto? Secondo i testi ci sono due possibilità.

La prima è considerare che formano parte dello stesso oggetto morale: *configurano lo stesso oggetto morale*. L'oggetto morale resterebbe allora determinato dall'azione di cercare di ottenere un beneficio approfittando delle necessità altrui. È quello che abbiamo chiamato «uso improprio del termine», quando la previsione (nucleo dell'attività speculativa) lascia il posto all'atto di «approfittare». In questo caso non è possibile parlare di una «speculazione neutra» per quanto riguarda l'oggetto.

La seconda accezione è quella che considera le circostanze non «incluse» nell'oggetto. In questo secondo caso si può parlare di una «speculazione neutra» per quanto riguarda l'oggetto (l'altra concezione vista) che diventa moralmente riprovevole a causa delle circostanze. Si tratta allora di realizzare un'azione economica nella quale quello che conta è l'anticipo sulle reazioni di un certo mercato. A differenza del caso anteriore, dove l'accento dell'azione ricadeva sull'*approfittare* degli altri, qui l'importante continua ad essere la previsione, sebbene applicata alla disgrazia o alla necessità altrui.

Nei due casi l'azione è cattiva; ma la differenza poggia sul fatto che nel primo caso non c'è previsione e nel secondo sì. Nel primo caso il concetto di speculazione economica scompare (si ha un uso improprio del termine) nel secondo si applica ad alcune circostanze negative.

Come è stato detto (cfr. punto 5), pensiamo che quando il magistero parla di speculazione in materia di droga, di terrorismo, ecc. le circostanze di simili ambiti sono tali da dar luogo ad un'azione diversa, in quanto formano parte dello stesso oggetto morale. Siamo di fronte alla prima delle accezioni, di fronte ad un uso improprio del termine. In cambio, quando si riferisce alle circostanze rispetto a *casa* o *terreni* pensiamo di essere di fronte alla seconda delle accezioni (una speculazione di questo tipo non è immorale per l'oggetto), in quanto le circostanze non formano parte dello stesso oggetto morale.

8. Il magistero ci mette in guardia anche contro i possibili *effetti* e *conseguenze* della speculazione. Tutti questi sono negativi. La QA la contrappone all'economia produttiva (concretamente, viene

vista come dannosa per le previsioni dei produttori); Pio XII dice che risulta dannosa per l'intera popolazione, che contribuisce a creare un certo caos economico e finanziario (squilibrio, destabilizzazione); Giovanni Paolo II corrobora questa ultima idea parlando dell'insicurezza che produce, della "angustia" che comporta questo tipo di attività per la comunità internazionale e la cita come una delle conseguenze della "ideologia del successo". In ultimo, vari passi considerano questo tipo di attività come un affare a "somma zero" (tra di esse la CA menzionandola, concretamente, come uno dei principali ostacoli per lo sviluppo e l'ordine economico).

Tutti questi effetti hanno anche qualcosa da dirci a proposito della moralità. Ci fanno supporre che una completa riflessione morale su questo tipo di operazioni deve superare la mera sfera individuale, cercando di dare risposta ad interrogativi del tipo: si possono "misurare" (descrivere, controllare, ecc.) le conseguenze reali di questo tipo di azioni sull'intera economia? Sono realmente operazioni ad "somma zero"? Suppongono o comportano un beneficio sociale? Sono necessarie perché funzioni un'economia di mercato o sono un errore frutto di tale economia? I suoi effetti negativi sono rilevabili nel caso di queste operazioni, o soltanto appaiono quando se ne realizzano varie, molte, troppe?

Riguardo al tema concreto della *ideologia del successo*, della tentazione di una *spettacolarità effimera*, lasciando da parte la problematica già sollevata sulla vera relazione tra speculazione e tale ideologia, potremmo anche domandarci quale tipo di economia si va configurando sulla base della proliferazione di questo tipo di attività e, soprattutto, quale "tipo" di uomo (economico) si sta formando.

9. Le ultime parole del punto precedente ci portano alla fine delle nostre conclusioni e della nostra riflessione morale: ci rimane da trattare l'intenzione, il fine dello speculatore. Il magistero si riferisce ad esso in due modi. Dalla prospettiva dell'*oggetto* sul quale ricade l'azione (tenendo presente l'idea sviluppata nel punto precedente), utilizza in almeno tre occasioni la frase "per motivi o fini di speculazione". Mentre, dalla prospettiva propria del *soggetto*, fa comparire l'idea di portare a termine l'azione economica con animo (o tendenza) speculatore (-trice), con criterio speculativo. Qui l'idea è sempre la stessa: ottenere un beneficio che, dipendendo dai casi si qualifica come massimo, grande, facile, rapido, ecc.

In ambedue i casi l'intenzione dell'agente sembra descritta come *finis operis*, come inclusa nell'oggetto; ma per completare la problematica morale è necessario tener presente anche il *finis operantis*, distinguendo l'azione fisica da quella morale. Fatto "salvo" il *finis operantis*, la problematica sulla moralità di queste operazioni risulterebbe allora ridotta, più che alle caratteristiche del profitto raggiunto, alla già vista separabilità od inseparabilità delle circostanze dall'oggetto ed alle sue possibili conseguenze ed effetti di tipo negativo.

Arrivati alla fine di queste righe comproviamo che non c'è motivo per una condanna generalizzata della speculazione. Più che ai termini, alle volte ingannevoli, bisogna stare ai contenuti: al contenuto concreto di quello che bisogna giudicare. Il magistero, come abbiamo detto, non ci ha lasciato una definizione tecnica del termine, ma ci ha prevenuto contro i suoi possibili effetti negativi e i suoi limiti, contro i suoi abusi e i suoi pericoli. Tutto ciò ci ha fornito degli elementi necessari per poter riflettere sulla equivocità che presenta il concetto e, per tanto, sulla moralità di queste complesse operazioni.

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

# LA IGLESIA Y EL ESTADO EN ECUADOR Y PERU HACIA 1898. LOS INFORMES DE FIN DE MISION DE MONSEÑOR JOSÉ MACCHI, DELEGADO APOSTOLICO\*

Santiago CASTILLO ILLINGWORTH

---

**Sumario:** I. Aspectos generales - II. La Misión Macchi en el Ecuador a través del informe: 1. Parte diplomática. 2. Parte religiosa - III. La Misión Macchi en el Perú: 1. Parte diplomática. 2. Parte religiosa.

---

## I. Aspectos generales

Monseñor José Macchi, Arzobispo Titular de Amasea<sup>1</sup>, inició su misión diplomática, acreditado ante los gobiernos de Ecuador,

\* Utilizamos como base de este trabajo el Informe de fin de misión, remitido por Monseñor Macchi a la Santa Sede. Encontramos el Informe en el Archivo de la Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, en la serie correspondiente al Perú, fascículo 82, páginas 17 a 35, acompañado de dos cartas con las que fue enviado, en dos partes. La primera corresponde a la situación político-religiosa del Ecuador, y va acompañada de una nota fechada en Petrópolis el 14 de Marzo de 1898. La segunda al informe sobre el Perú, y está acompañado por nota fechada también en Petrópolis el 4 de Abril del mismo año. No tenemos el informe correspondiente a Bolivia que quizá fue desmembrado y se encuentre en el mismo archivo en la serie documental de Bolivia. El documento original consta de un total de 37 folios manuscritos por un amanuense y firmados por el Internuncio, escrito totalmente en italiano. La traducción y transcripción es nuestra. El manuscrito presenta a más de la foliación puesta al sistematizar el archivo, una numeración propia, del autor, que corresponde no a folios sino a cuadernillos: cada cuatro carillas hay un número. Al citarlo hemos preferido utilizar la numeración de folios corridos, puesta por el archivo.

Abreviaturas utilizadas: I.M.E = Informe Macchi. Ecuador; I.M.P = Informe Macchi. Perú; A.M.R.E = Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador; A.A.E.E.S.S.E = Archivo de la S. Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, fondo Ecuador; A.A.E.E.S.S.P = Archivo de la S. Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, fondo Perú; A.S.V = Archivo Secreto Vaticano; M.R.E = Ministro de Relaciones Exteriores del Ecuador.

<sup>1</sup> Es probable que al ser ascendido a la categoría de Internuncio, optase por la Iglesia

Perú y Bolivia, el 21 de Junio de 1889 y la concluyó —al ser designado Internuncio en el Brasil— el 29 de Diciembre de 1897<sup>2</sup>. Durante nueve años y medio fue pues testigo privilegiado de la historia política y religiosa de los tres países en los que cumplió su misión diplomática al servicio de la Santa Sede. Testigo privilegiado además, desde su óptica: esto es en el lugar mismo de los acontecimientos, pero desprendido de él; sin la influencia de localismos que distorsionan la proporción de los hechos, acontecimientos y personas; con una visión más universal que le permite apreciar mejor el conjunto; pero al mismo tiempo sujeto a la enorme limitación del extranjero que debe saber buscar sus informaciones en fuentes fiables e imparciales, sin a veces conseguirlo y que debe aprender a separarse en ocasiones de su propio bagaje cultural y asimilar matices nuevos no del todo comprensibles.

El documento base de este trabajo, son los informes que el ya Internuncio en Brasil, dirige al cardenal Secretario de Estado, para dar cuenta de su misión diplomática y eclesial, que servirán a la Santa Sede en su labor de gobierno de la Iglesia Universal y a quién lo sustituya para conocer el estado en que recibe los asuntos de la Legación.

El informe fue escrito por el Delegado casi de memoria, como el mismo confiesa en la nota de 14 de marzo:

titular de Tesalónica, pues tanto el Informe como las notas que lo acompañan llevan la firma: «† *Giuseppe Arciv. di Tesalonica Intern - Aptco.*», mientras que en el desempeño de su misión en los tres países usó siempre el título de Amasea.

<sup>2</sup> Con nota fechada en Lima el 13 de diciembre de 1897, el Delegado informa a la Cancillería ecuatoriana de su traslado a la Internunciatura del Brasil, y señala: «Con este motivo ruego a V.E. quiera aceptar la expresión de mi profundo agradecimiento por la singular y nunca desmentida benevolencia que a ese Supremo Gobierno plugo dispensarme durante el desempeño de mi cargo», MACCHI - MRE.E, Lima 13.XII.1897, AMRE.E/B-53. El Ministro acusó recibo el 24 del mismo mes: N° 87 MRE.E.-Delegado Apostólico, Quito 24.XII.1897, AMRE.E/N-86. Tan amables palabras de despedida, escritas por el Delegado Apostólico no podían ser desaprovechadas por el gobierno radical, que ordenó la publicación de la nota de despedida por la prensa. En todo caso, al menos desde mediados de Noviembre el gobierno sabía que el Delegado terminaba su misión, pues éste comunicó a la Cancillería la decisión de la Santa Sede de nombrar nuevo Delegado a Monseñor Pedro Gasparri, advirtiendo al mismo tiempo, que en caso de retardar éste su venida al Ecuador se nombraría un Encargado de Negocios Interino, como efectivamente se hizo en la persona de Monseñor Juan Bautista Guidi, Auditor de la Nunciatura en España. Vid. MACCHI-MRE.E, Lima, 13.XI.1897, AMRE.E/B-53.

«Era mi propósito presentar personalmente a Vuestra Eminencia Reverendísima la relación de mi gestión en el Ecuador, Perú y Bolivia en el momento de la despedida benignamente dispuesta por el Santo Padre. Pero, en vista de la urgencia que me hace Vuestra Eminencia Reverendísima en su venerada del 14 de Febrero pasado N° 42355, me he apresurado a redactarla de memoria, sin tener presentes los apuntes que tenía y que se encuentran con todos mis papeles en un baúl expedido por la vía del estrecho y que aun no he recibido»<sup>3</sup>.

Ambos informes están divididos en dos secciones, llamadas por su autor *Parte diplomática* y *Parte religiosa*. La parte relativa al Ecuador comprende 11 folios manuscritos y la del Perú 24.

Especial importancia reviste la documentación diplomática de la Santa Sede en este período, caracterizado por la lucha entre la Iglesia y el Estado por conseguir el favor de la sociedad. Mientras el Estado —y al hablar de Estado es obligado hablar de los políticos concretos en sus diversos matices: desde los conservadores extremos a los liberales radicales— utiliza en su favor la institución patronal y los más o menos presentes resabios de regalismo, la Iglesia buscará en lo posible, aunque con escepticismo respecto a sus reales efectos, las relaciones concordadas.

Y esto que apuntamos en el caso de la Iglesia es así por la dicotomía presente en muchos países americanos entre lo que Pazos llama “mundo legal” y “mundo real”: «Juzgar solo por la legislación —acota el autor— confunde sobre la situación real —también políticamente— de la Iglesia. No es infrecuente que, al hablar de un país, los documentos reservados escritos por eclesiásticos lamenten su mala legislación, aunque afirmando al tiempo que poco tiene que ver con la realidad»<sup>4</sup>. En cualquier caso, siempre está latente el riesgo de que gobiernos menos conciliadores o la necesidad de obtener de la Iglesia un beneficio inmediato, pusieran en movimiento la maquinaria legislativa opresora: «De ahí el cuidado diplomático por

<sup>3</sup> MACCHI-RAMPOLLA, Petrópolis, 14.III.1898. AAEISS.P, Fas. 82, f. 17 r-v.

<sup>4</sup> A.M. PAZOS, *La Iglesia en la América del IV Centenario*, Col. Mapfre 1492 (Madrid 1992) p. 66. En México, por ejemplo, la legislación contraria a la Iglesia prácticamente no se aplica, dejándola desarrollarse con libertad. En 1887 —precisa el autor— se informaba a la Secretaría de Estado desde el Uruguay que la «...ley de Conventos y su reglamentación, aun cuando no había sido derogada ni modificada substancialmente en sentido favorable a la justicia, casi podía decirse que había quedado sin efecto». *Ibidem*.

concordar, aunque fuese solo como punto de referencia, para evitar la arbitrariedad»<sup>5</sup>.

Por lo que respecta a los católicos —también a los políticos y parte del clero— en relación con los cambios ideológicos producidos por la consolidación de los principios liberales en la segunda mitad del XIX, su mentalidad no dejó de ser permeable a las tendencias de su siglo: lejos de formar un frente único se dividieron en sectores de diversos matices: desde los conservadores extremos que cristalizaron en un catolicismo autoritario, cuyos objetivos inmediatos consistían en querer conservar o recobrar para la Iglesia el prestigio y los privilegios de que había venido gozando en Estados oficialmente católicos, hasta los católicos liberales o progresistas que propugnaban un entendimiento con las nuevas ideas, considerando que esto era no solo posible, sino imprescindible<sup>6</sup>.

La situación entre los diversos países americanos en relación con la Santa Sede y en definitiva con las Iglesias locales no es igual: Pazos habla de países distanciados, países concordados y países cordiales: estos van desde los que muestran óptimos niveles de colaboración —al menos durante algún período de su historia— como el caso del Ecuador en la época de García Moreno<sup>7</sup>, hasta aquellos

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Teodoro López identifica un tercer sector: los cristianos sociales. «Estos (...) se aplicaban, con un fuerte realismo, a dar respuestas cristianas a los difíciles problemas que se presentaban en la vida social, sobre todo cuando los nuevos planteamientos de la vida política comenzaron a incidir en el campo limítrofe de la economía, dando origen a lo que pronto se dio en llamar “la cuestión social”, que demostraba, de modo especialmente patético, las graves paradojas y ambigüedades del progreso»: T. LOPEZ, *León XIII y la cuestión social (1891-1903)*, «Anuario de Historia de la Iglesia», VI, Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra (1997) p. 31. Vid. ROSA MARIA MARTINEZ DE CODES, *La Iglesia Católica en la América Independiente. Siglo XIX*, Col. Mapfre 1492 (Madrid 1992).

<sup>7</sup> La historia de las relaciones Iglesia-Estado en el Ecuador de García Moreno, amerita en muchos casos una revisión profunda: es verdad que el mandatario deseó vivamente la armonía y la colaboración recíproca, pero las peculiaridades de su carácter lo llevaron en muchas ocasiones a pretender imponer su criterio personal, sin querer tener en cuenta las razones de la Iglesia para obrar en otro sentido, provocando conflictos innecesarios. Mucho de la historia posterior, que se refleja en el presente informe, es sin duda consecuencia de una política religiosa mal enfocada en aquel período. Vid. J. LARREA, *La Iglesia y el Estado en el Ecuador*, Casa de la Cultura Ecuatoriana (Quito 1988); W. KING, *La Iglesia ecuatoriana y las relaciones con el estado durante el gobierno de García Moreno*, «Boletín de la Academia. Nacional de Historia» (125) 162-186; (126) 120-133; (127-128) 67-78; (129-130) 185-214.

donde se manifiesta una persecución violenta como el caso mexicano entre 1854 y 1876, o una opresión declarada como en la Venezuela de Guzmán Blanco entre 1870 y 1888<sup>8</sup>.

La valoración hecha por la diplomacia pontificia de las relaciones Iglesia-Estado, hacia 1894 no era alentadora:

«... muchos gobiernos no mantienen relaciones oficiales con la Santa Sede, que han sido interrumpidas por convulsiones políticas, como México, Costa Rica, Chile, la República de Honduras o por malquerencia de los gobernantes como Argentina, Uruguay, Guatemala o Paraguay. Con otros se conservan nominalmente relaciones óptimas (aunque un tanto anormales) ya que, como es sabido un solo Delegado Apostólico está acreditado ante los Gobiernos de Ecuador, Perú y Bolivia y otro ante los de Haití, Santo Domingo y Venezuela. Únicamente Colombia y Brasil gozan de un representante exclusivo»<sup>9</sup>.

Colombia reguló con la Santa Sede la materia eclesiástica, mediante el Concordato de 1887 y la Convención de 1892. El Ecuador lo había hecho con el Concordato de 1861, la posterior Nueva Versión estipulada durante el Gobierno de Veintemilla y la Convención adicional sobre diezmos firmada durante la administración de Antonio Flores.

El Ecuador podía clasificarse entonces entre los países con óptimas relaciones. El Perú por su parte entra en el bloque de aquellos que según la Santa Sede mantenían relaciones *aparentemente óptimas*: en verdad, no puede hablarse de una colaboración excepcionalmente eficaz entre las dos potestades, pero sí de una buena armonía de formas: Estado oficialmente católico e Iglesia legalmente privilegiada. En 1875 la Santa Sede había concedido al Presidente del

<sup>8</sup> Las relaciones con Bolivia hacia los noventa «bien pueden considerarse amistosas». Haití, Santo Domingo y Venezuela pueden entrar, según los períodos en el apartado de países con relaciones formalmente correctas, aunque Venezuela es un país límite en este aspecto. Chile rompió relaciones diplomáticas en 1883 y los intentos de restablecerlas no dieron resultados. Argentina, Uruguay y Paraguay pertenecen al grupo de países en los que las relaciones diplomáticas se habían roto «por malquerencia de los gobernantes». Brasil tenía una situación atípica: separación entre Iglesia y Estado, pero representación diplomática del más alto nivel. Porfirio Díaz, en México dejaba actuar a la Iglesia, haciendo caso omiso de las leyes de reforma, aunque sin modificarlas ni suspenderlas legalmente, lo que hacía depender la cordialidad de las relaciones de la tolerancia del poder. Sobre el caso venezolano vid. J. RODRIGUEZ-ITURBE, *Iglesia y Estado en Venezuela (1824-1964)*, (Caracas 1968).

<sup>9</sup> AAEESS. América, Fas. 6, pos. 61, f. 222, citado por A.M. PAZOS, *o. c.*, p. 67.

Perú el derecho de patronato, concesión efectuada para «evitar que el Estado tomara por su cuenta más de lo que se concedía, pero en correspondencia, por parte del Estado se reconocen los privilegios de la religión católica, con un sabor un tanto rancio. No se ve realmente una estrecha colaboración entre un Estado generoso y una Iglesia dinámica, sino el mantenimiento un tanto esclerotizado de las viejas fórmulas de mutua alianza»<sup>10</sup>.

«... los hombres [que habían gobernado] tras la guerra con Bolivia — dice un documento diplomático — habían sido casi siempre hostiles a la Iglesia, aunque hubiesen deseado mantener con ella relaciones diplomáticas oficiales. Los actuales gobernantes — se dice en 1894 — no pueden ser considerados sinceros amigos de la religión sino todo lo contrario»<sup>11</sup>.

Las relaciones entre la Santa Sede y el Perú, se mantuvieron durante el último decenio del siglo en ese tono formalmente correcto, en el que coexistía el valor civil del matrimonio canónico —obligatorio hasta 1897 incluso para los no católicos— con la prohibición para la Iglesia de recibir legados. No obstante ser considerado por algunos autores —Mecham<sup>12</sup>, por ejemplo— como uno de los enclaves de la potencia clerical, la visión de la Santa Sede respecto al Perú, es totalmente diversa: para las Congregaciones romanas, la legislación peruana en materia eclesiástica hacia el fin de siglo, contenía disposiciones absolutamente contrarias a los intereses de la Iglesia, manteniendo al mismo tiempo las leyes dictadas a principios de siglo: la de desamortización de 1829, la de beneficencia nacional de 1833, la de redención de censos de 1855 y la de abolición de diezmos decretada por la Constitución de 1856.

<sup>10</sup> A.M. PAZOS, *o. c.*, p. 69. La Santa Sede y el Perú no firmaron un Concordato formal durante el siglo XIX. Pío IX mediante la Bula *Praeclara inter beneficia* concedió el derecho de patronato al Presidente del Perú, derecho ejercido por el Congreso desde la independencia y aceptado tácitamente por Roma. A más de ese derecho, el Estado peruano se arrogó el derecho de aprobar la convocación de concilios y de conceder o negar el pase a los documentos pontificios. Cfr. R.M. MARTINEZ DE CODES, *o. c.*, p. 232.

<sup>11</sup> AAEES.P, Fas. 6, pos. 61, f. 179, citado por A.M. Pazos, *o. c.*, p. 70.

<sup>12</sup> J.L. MECHAM, *Church and State in Latin America. A History of Politico-Ecclesiastical Relations*, The University of North Carolina Press, (Chapel Hill 1966). Vid. J. KLAIBER, *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*, Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima 1988).

La Constitución peruana de 1860, que mantuvo su vigencia durante 60 años, conservó la legislación anterior relativa a bienes y fueros eclesiásticos, a cambio —y fue fruto de un acuerdo entre conservadores y liberales— se afirmaba el principio de protección oficial a la Iglesia y se regulaba el ejercicio del derecho de Patronato: a partir de entonces, los conflictos entre ambas potestades fueron relativamente de poca entidad.

En la práctica, la situación peruana era la de un país regalista, en la que como apuntábamos, la concesión del patronato tuvo por objeto ponerle límites y evitar abusos, aunque en la práctica no lo logró: «La esperanza de la diplomacia pontificia estaba centrada a fines de siglo en la negociación de un Concordato que regulara más equitativamente la relación entre los dos poderes»<sup>13</sup>. Como veremos en el Informe del Delegado Apostólico esta iniciativa no parecía ser vista con buenos ojos por el propio episcopado peruano.

Los Informes que ahora presentamos son entonces reflejo de estas situaciones del todo particulares. Es preciso tener presente que la situación de la Iglesia en el Ecuador, hacia la mitad de la Misión Macchi, se deterioró violentamente con el advenimiento de los radicales al poder tras la revolución de 1895<sup>14</sup>.

## II. La Misión Macchi en el Ecuador a través del Informe

### 1. Parte Diplomática

Se inició la misión en Junio de 1889, y tuvo como objeto principal lograr un acuerdo entre el episcopado y el gobierno del entonces Presidente Antonio Flores Jijón, en la cuestión relativa a la conversión del diezmo por una renta eclesiástica nueva y distinta. Mac-

<sup>13</sup> A.M. PAZOS, *o. c.*, p. 70.

<sup>14</sup> Un estudio sobre el tema, enfocado particularmente desde la óptica de los nombramientos episcopales puede encontrarse en S. CASTILLO-ILLINGWORTH, *La Iglesia y la Revolución liberal*, Colección histórica del Banco Central del Ecuador XXV (Quito 1995). Dos obras generales sobre el período, pero con diverso enfoque político, W. LOOR, *Eloy Alfaro*, Editora Moderna (Quito 1947); E. AYALA, *Historia de la Revolución Liberal Ecuatoriana*, Corporación Editora Nacional (Quito 1994).

chi recuerda en el informe las dificultades que hubo que vencer — principalmente por parte del episcopado— para lograr la conversión<sup>15</sup>.

En efecto, desde la época en que se negoció el Concordato garciano, la cuestión de la conversión del diezmo venía siendo objeto de acaloradas discusiones, sin que fuera posible un acuerdo: el episcopado sostenía que la conversión perjudicaría a la Iglesia, tanto por el desconcierto que cualquier otro sistema produciría en los contribuyentes, principalmente en las zonas rurales, cuanto porque el proyecto pretendía convertir el diezmo en un impuesto sobre el valor de la tierra, lo que suponía una serie de ajustes para el cobro que lo haría lento y difícil, en perjuicio para la Iglesia; por lo demás, y esto está en el fondo de todas las razones, la experiencia de años de conflictos por este tema, hacían desconfiar seriamente a la Iglesia de que el sistema de caja común con el gobierno le produjera algún beneficio.

Ya en 1888, esto es un año antes de que Macchi inicie su gestión en el Ecuador, Antonio Flores había declarado su firme propósito de ejecutar la ley de 1884, por la cual se resolvía la conversión del diezmo. Durante su gestión diplomática en el Vaticano, Flores había conseguido convencer a eclesiásticos prominentes de la necesidad de la conversión, aunque la Secretaría de Estado se resistía a obrar contra el parecer unánime y expreso del Episcopado.

En su informe, Macchi puntualiza que el Presidente lo hizo «como cosa de necesidad pública y de ventaja incluso para la Iglesia, teniendo en cuenta los vejámenes que los recaudadores del Gobierno cometían contra los infelices indios y la odiosidad grande que recaía casi exclusivamente sobre la Iglesia, mientras que esta no recibía sino la tercera parte del producto y el Gobierno, por condescen-

<sup>15</sup> Una nota dirigida por Antonio Flores, entonces Ministro del Ecuador ante la Santa Sede, en Enero de 1888, al Ministro de Relaciones Exteriores, muestra ya claramente la absoluta divergencia de opiniones entre el Gobierno y el Episcopado en orden a la sustitución del diezmo; en ella Flores señala que el Arzobispo, opuesto a toda sustitución insiste ante la Santa Sede porque la contribución se conserve como está e incluso que se devuelva íntegra a la Iglesia, es decir, que el Estado renuncie a las dos terceras partes que se le habían concedido. D. 478, A. FLORES-MRE.E, París, 27.I.1888, AMRE.E/C-42, p. 23. Vid. C.M. LARREA, *Antonio Flores Jijón, su vida y sus obras*, Corporación de Estudios y Publicaciones (Quito 1974).

dencia pontificia retenía las otras dos en favor de los establecimientos de caridad»<sup>16</sup>.

La decisión del Presidente de llevar adelante la conversión produjo una fuerte fricción entre este y el Arzobispo de Quito monseñor Ignacio Ordóñez y con él, el partido conservador, que a más del resentimiento en el plano personal entre los dos protagonistas<sup>17</sup>, produjo la fractura del partido y la formación del partido Progresista<sup>18</sup>.

En esta tesitura llegó a Quito el Delegado Apostólico para presidir la reunión del episcopado y de los representantes de los Cabildos eclesiásticos con el objeto de llegar a un acuerdo, antes de comenzar a tratar el asunto de la conversión de modo oficial con el gobierno.

«La larga duración de las conferencias y los verbales de las discusiones de los que está en posesión la Eminentísima Secretaría de Estado de-

<sup>16</sup> Macchi toca en su informe un punto importantísimo y que echa por tierra un tópico repetido por muchos autores: la Iglesia no cobraba el diezmo directamente; quienes lo cobraban eran recaudadores del gobierno, quienes a su vez remataban el producto del diezmo, de forma tal que los rematadores, que por así decirlo adelantaban el producto de la recaudación, eran en realidad quienes iban parcela por parcela exigiendo — con frecuencia abusivamente — el pago a los contribuyentes, con la lógica consigna de obtener ganancia entre el precio del remate y la recaudación efectiva. Los recaudadores del gobierno a su vez, dividían el producto del diezmo de forma curiosa: por lo general no establecían los porcentajes de los partícipes — dos terceras partes para el Estado y una para la Iglesia — del monto de los remates, sino del total eventual de la recaudación; tomaban para el gobierno el total de las dos terceras partes y dejaban el saldo, si acaso quedaba algo, para la Iglesia, otorgándole papeles de crédito — sin respaldo alguno — por la diferencia. Sobre el tema puede consultarse J. TOBAR-DONOSO, *El Indio en el Ecuador independiente*, Ediciones PUCE (Quito 1992).

<sup>17</sup> Conservamos una serie de copias de cartas y documentos que ponen de manifiesto los extremos a los que llegó la tensión entre las dos autoridades, cuyos originales los encontramos en los Archivos de la Santa Sede y en la Curia Arzobispal de Quito. La polémica entre el Arzobispo y el Presidente tuvo su causa inmediata en el deseo de Flores de que el Ecuador participara en la Exposición Universal de París de 1889, que coincidía con el centenario de la Revolución Francesa. Un largo y documentado relato de los acontecimientos, en L. ROBALINO-DAVILA, *Diez años de civilismo. Orígenes del Ecuador de Hoy*. Vol. VI, Ed. Cajica (Puebla 1968)

<sup>18</sup> El partido Progresista en el Ecuador agrupó tanto a liberales como conservadores moderados, constituyéndose así en su momento como una alternativa a los tradicionales partidos liberal y conservador. Un amplio estudio sobre el Progresismo en el Ecuador en L. ROBALINO-DAVILA, *Diez años ..., o. c.*

muestran cuan tenaz fue la resistencia del clero a toda idea de conversión o sustitución, y cuanto costó convencerlo de presentar al Gobierno por manos del suscrito un *Memorándum* que contuviese un proyecto más o menos satisfactorio. El rechazo del Gobierno a la modalidad acordada, y el que el clero a su vez opuso a la contrapropuesta gubernativa manifiestan también el grave peligro que corrió la negociación, la cual luego de varias otras vicisitudes surtió buen efecto mediante un tercer proyecto elaborado directamente entre la Delegación y el Ministerio, y que modificado luego en Roma recibió la forma definitiva de Convención adicional al Concordato»<sup>19</sup>.

En 1898, cuando escribe el informe, el propio Delegado tendrá que admitir que «el reciente triunfo del radicalismo y el abatimiento en que ha caído el clero son causa de la sensible disminución que se lamenta en el actual producto de la tasa del 3‰ substitutiva del diezmo»<sup>20</sup>, situación que sin embargo no era nueva, pues un poco antes dice que «este Convenio que en seguida dio lugar a algunos ligeros desacuerdos a causa de interpretaciones arbitrarias y restrictivas hechas por el Gobierno, no ha sido hasta ahora cumplido por éste en la interesantísima parte relativa a la formación de los catastros rurales»<sup>21</sup>. Las previsiones del episcopado se cumplieron a la letra: la conversión perjudicó a la Iglesia, que si antes malvivía con el producto del diezmo, constantemente amenazado por la insaciable rapiña de los gobiernos de turno y las arcas fiscales vacías, a partir de la conversión, quedó a merced de lo que este buenamente quería darle<sup>22</sup>.

La concordia entre el Presidente y el Arzobispo, lograda por la Delegación tras la suscripción del *Convenio adicional*, fue más de apariencias que sincera, «porque permaneció siempre una extrema susceptibilidad en ambos, la cual a cada momento y en especial en los últimos momentos del régimen del Señor Flores generaba mutuas sospechas y exageraba a los ojos del uno los mínimos actos y

<sup>19</sup> IM.E, f. 20.

<sup>20</sup> IM.E, f. 20 v.

<sup>21</sup> IM.E, f. 20 r.

<sup>22</sup> La formación de catastros de las propiedades rurales era indispensable para establecer el monto que cada contribuyente debía pagar: su formación no solo beneficiaba a la Iglesia, sino también y quizá en mayor medida al Estado, que podría cobrar los impuestos según avalúos actualizados.

palabras del otro, haciendo necesaria de continuo la mediación del Delegado Apostólico»<sup>23</sup>.

Fue este un momento crucial y de gran trascendencia para el futuro político del país: Ordóñez temía que la práctica separación de la Iglesia y el Estado que proponía Flores y con él el Progresismo, aceleraría el triunfo del liberalismo radical y con él duros ataques a la Iglesia y a la religión<sup>24</sup>: quizá por eso prestó un decidido y abierto apoyo al partido conservador, sin dudar siquiera en favorecer una alianza de éste con los liberales, para derrotar en las elecciones al candidato de los progresistas, don Luis Cordero<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> IM.E, f. 20 v. Antonio Flores era Ministro Plenipotenciario del Ecuador ante la Santa Sede cuando fue elegido Presidente de la República. Gozaba de la simpatía y de la confianza de León XIII, a quién incluso consultó sobre la conveniencia de aceptar la elección recaída en su persona y de quién recibió aliento y estímulo para ejercer la primera magistratura; su valimiento en la Secretaría de Estado era enorme, en una época en que la Sede Apostólica se veía acosada por todas partes por la ofensiva liberal. Desde el punto de vista de una política global, es comprensible que la Santa Sede se inclinara por favorecer a Flores. Cfr. J. VILLALBA, *Epistolario diplomático del Presidente Gabriel García Moreno*, Ediciones PUCE (Quito 1976) donde se publica el Diario de Flores durante su misión en la Santa Sede.

<sup>24</sup> En algunas cartas de Flores que hemos consultado en el Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores hemos encontrado quizá la clave de su idea de lo que deberían ser las relaciones Iglesia-Estado, y en cuyo estudio nos parece que se debe profundizar para alcanzar una mejor comprensión de la política del Progresismo en este aspecto concreto. Su larga permanencia en los Estados Unidos le permitió observar el modo en que allí se desarrollaban esas relaciones y lo propone como modelo e ideal que debe conseguirse en los países americanos, como una forma de evitar las continuas injerencias de una potestad en los asuntos de la otra. La idea es sugerente, pero es evidente que la realidad norteamericana no puede trasplantarse sin más a países con una realidad religiosa y humana distinta. Respecto a la acusación de que su política aceleraría el triunfo del liberalismo radical, Flores contesta al Arzobispo: «sí el radicalismo toma alas en el Ecuador y aun triunfa algún día, creo en mi alma y conciencia que los auxiliares más eficaces serán la parte del clero que, desobedeciendo la orden de la Santa Sede (de observar una actitud pasiva respecto de la asistencia del Ecuador a la Exposición) y queriendo borrar al Ecuador del catálogo de los pueblos libres, emprende una cruzada contra la República», cit. por L. ROBALINO-DAVILA, *o. c.*, p. 254.

<sup>25</sup> A petición del Presidente Flores, quién tenía a la vista la ofensiva desplegada por el Arzobispo, el clero y los conservadores para obtener el triunfo del candidato de este partido, en las elecciones presidenciales, la Santa Sede prohibió formal y expresamente al clero ecuatoriano que interviniera en la contienda electoral favoreciendo a cualquier candidato. Este acto de autoridad desconcertó al Arzobispo, que veía en esa intervención el único modo de salvar a la Iglesia de la persecución liberal, y ensombreció los últimos años de su vida. De hecho, el Arzobispo y la Santa Sede apreciaban los acontecimientos de manera distinta:

Las consecuencias de esa alianza y la pasión política hicieron el resto: «La bondad de ánimo del Sr. Cordero, hombre religioso y pacífico, contribuyó a mitigar pero no a destruir la antipatía que le profesaban los conservadores *poncistas*, los cuales a pesar de todo, permanecieron siempre opositores suyos. (...) Los conservadores *poncistas* no satisfechos con haberse unido a los liberales y radicales para gritar el *crucifige* al Sr. Cordero, intentaron la primera insubordinación en Quito sobornando un cuartel de soldados; movimiento que fracasó, pero que poco después, continuado por los radicales de Guayaquil, dio a estos el triunfo final y exclusivo. Con la caída del Sr. Cordero, desapareció el partido conservador progresista y con lo acaecido al Dr. Ponce ahora totalmente desacreditado, se eclipsó del todo también el otro, más adicto a la Curia, de manera que hay sí, conservadores y católicos en el Ecuador, pero no un partido católico o simplemente conservador, organizado»<sup>26</sup>.

Otra cuestión de la que hubo de ocuparse la Delegación Apostólica fue de la redención de los *censo*s eclesiásticos, antiguo gravamen que pesaba sobre numerosas propiedades, en razón de fundaciones pías, y que el gobierno de Flores se empeñó en erradicar, como parte de su plan económico. La redención de los censos suponía convertir el gravamen en dinero efectivo, que debía ser invertido, para emplear la renta en el cumplimiento de la voluntad de quién había hecho la fundación piadosa. El procedimiento no dejó de suscitar conflictos entre la autoridad religiosa y la civil, especialmente a la hora de fijar el porcentaje en el que debía redimirse el censo: la Iglesia proponía el 25% del gravamen y el Estado proponía el 10%. En cualquier caso la cuestión planteaba colateralmente problemas de conciencia pues al

aquel veía el problema únicamente desde la óptica local, ésta desde su posición privilegiada y, a la vista de la experiencia europea, era más consciente del cambio profundo que se estaba operando en el mundo entero al influjo de las ideas liberales, cambio que era imposible detener, pero que era necesario encauzar. En su informe sobre la situación política del Ecuador, escrito en 1898, el Encargado de Negocios de la Santa Sede, que sustituyó temporalmente a Macchi, señala que: «con la muerte de Monseñor Ordóñez que estaba íntimamente unido al partido conservador intransigente, y por lo tanto poco favorable al nuevo Presidente Cordero, cesó toda discordia entre el Gobierno y la Curia arzobispal de Quito». S. CASTILLO-ILLINGWORTH, *Los Informes de Monseñor Juan Bautista Guidi, Encargado de Negocios de la Santa Sede*, «Boletín de la Academia Nacional de Historia», Vol. LXXIV (1991) 189-243.

<sup>26</sup> IM.E, f. 21 r.

disminuir el valor del capital, disminuía lógicamente la renta y con eso el dinero disponible para cumplir la manda respectiva.

Trata a continuación de los incidentes producidos en 1894, por la cuestión de la ratificación del Tratado Herrera-García, que procuró poner fin a la antigua cuestión de límites entre el Ecuador y el Perú, y que dieron ocasión a una intervención de la Delegación Apostólica, poco conocida, pero de trascendencia: «El imprevisto conflicto que en los primeros meses de 1894 surgió entre el Ecuador y el Perú con motivo de recíprocos insultos a las respectivas banderas, ofreció ocasión oportuna al infrascrito de ofrecer a las partes, la augusta mediación del Santo Padre, y de gestionar en su nombre la paz, la cual en realidad se restableció, previa reparaciones mutuas efectuadas el 2 de Marzo del mismo año»<sup>27</sup>.

Por lo que respecta a las misiones orientales, durante la Misión Macchi se verificó la creación de la misión de Zamora y se revisaron y fijaron los linderos de los territorios de misión confiados a los dominicos y jesuitas por una parte y a franciscanos y salesianos por otra<sup>28</sup>. Desgraciadamente, uno de los problemas fundamentales de las misiones, era la crónica falta de fondos para realizar sus actividades. El Delegado señala que obtuvo del Gobierno la adjudicación para ese fin de la tasa sobre la venta de pólvora, y que insistió cuanto pudo para que el clero secular y regular pagara puntualmente la contribución que a favor de las misiones les impuso el Concilio Provincial Quitense.

<sup>27</sup> IM.E, f. 21 v. En el Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores se conserva la documentación relativa a esta intervención pontificia, poco conocida, en relación con las cuestiones surgidas entre el Ecuador y el Perú en 1894. En la actualidad tenemos ya preparado el material para su publicación. Sobre la cuestión limítrofe ecuatoriano-peruana Vid. J. TOBAR-DONOSO, A. LUNA-TOBAR, *Derecho Territorial Ecuatoriano*, Ministerio de Relaciones Exteriores (Quito 1994); J. PEREZ-CONCHA, *Ensayo histórico crítico de las relaciones diplomáticas del Ecuador con los Estados limítrofes*, Ediciones Banco central del Ecuador (Guayaquil 1979).

<sup>28</sup> Poco después de asumir el poder, el Presidente Flores se dirigió a León XIII, pidiendo la división de los territorios orientales en cuatro zonas de misión. La solicitud tropezó con la oposición de la Legación peruana ante la santa Sede, que sostenía que estando comprendidos en los territorios de las misiones que pretendía el Ecuador, zonas en litigio sometidas entonces al arbitraje de la Reina Regente de España, debía esperarse el laudo antes de resolver. El Ecuador propuso entonces que la Santa Sede erigiera los Vicariatos incluyendo en los documentos pertinentes la cláusula «sin perjuicio de terceros con mejor derecho» a lo que también se negó el Perú. Los documentos en AMRE.E/N-51 y C-38.

«Pero la mencionada tasa resultó en la práctica una verdadera insignificancia. Así, un poco por falta de medios suficientes y un poco por la infidelidad de los indios y por las calumnias de los mercaderes blancos, que el Gobierno acostumbó acoger siempre, y hacer objeto de observaciones y represalias a los Misioneros; los Jesuitas debieron recientemente retirarse del todo del Napo, y poco después también los Franciscanos de Zamora, en donde se temía de un día a otro el asalto de los indios, sin esperanza de eficaz apoyo por parte del Gobierno...»<sup>29</sup>.

En 1891, Macchi trasladó su residencia a Lima, otra de las sedes de su Misión, y desde allí continuó atendiendo los asuntos del Ecuador. La caída del *progresista* Cordero y el advenimiento de los radicales al poder los vivió pues desde lejos, pero en cualquier caso, en comunicación frecuente con los Obispos ecuatorianos que lo mantenían informado de lo que acontecía.

La circunstancia de que las primeras Delegaciones Apostólicas vinieran acreditadas ante varios Gobiernos —generalmente Ecuador, Perú y Bolivia— ciertamente dificultó la labor de los Delegados que necesariamente debían buscar y confiar en sus informantes, para poder formarse un juicio cierto y claro sobre los acontecimientos y las personas. Al parecer la razón aducida por la Secretaría de Estado para mantener esta modalidad en algunas de sus representaciones diplomáticas, era puramente económica: luego de la pérdida de la autonomía del Papa, al consumarse la unidad italiana con la invasión de Roma, las rentas de la Santa Sede quedaron considerablemente mermadas, al punto de serle imposible mantener legaciones independientes en cada país. De hecho, muy pocas veces estas legaciones tenían más personal que el Delegado Apostólico; el secretario era por lo general un sacerdote o religioso del lugar que convenía en prestar ese servicio a la Delegación<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> IM.E, f. 22 r. Un aspecto necesario para conocer la realidad del trabajo de los misioneros en el Oriente, es este que el Delegado apunta brevemente en su informe: la contraposición de intereses entre los religiosos que procuraban el mejoramiento material y moral de los pobladores de las regiones orientales y el de los comerciantes a quienes ese mejoramiento perjudicaba. Hay testimonios muy dignos de crédito de la acción, muchas veces destructora, de quienes se dedicaban a los negocios en las selvas orientales. Véase entre otros muchos relatos al respecto F. MIRANDA, *Las religiosas del Buen Pastor en el Ecuador*, «Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana» 1 (1974) 97-156.

<sup>30</sup> En 1892 la Legación del Ecuador ante la Santa Sede informó a la Cancillería que estaba resuelta la creación de una Delegación Apostólica exclusiva para el Ecuador, al fren-

Producida la revolución liberal, «la acción del Delegado Apostólico se limitó a procurar alejar cualquier peligro de rompimiento, aconsejando la necesaria calma al clero, y a reclamar de parte del Gobierno la debida medida hacia este o aquel Prelado o sacerdote que hubiera cometido alguna imprudencia. No dejó además de hacer las debidas representaciones por algún acto contrario a la libertad e intereses de la Iglesia y de protestar enérgicamente cada vez que el abuso o la violencia de la autoridad civil aparecía evidente, como aquella cruel expulsión de los PP. Salesianos de Quito, en las sangrientas y sacrílegas escenas de Riobamba y Manabí y en la expulsión ordenada contra el Obispo Mons. Andrade»<sup>31</sup>.

## 2. Parte Religiosa

El análisis de la situación eclesiástica del Ecuador, no puede prescindir del recuerdo doloroso de la suspensión de la jurisdicción de los Obispos de Cuenca y de Guayaquil, en razón del «carácter violento y humillante» del uno, y de las «insensatas imprudencias»<sup>32</sup> del otro. Pese a la imposibilidad en que se encuentra la Santa Sede para nombrar nuevos Obispos para esas diócesis, al negarse los suspendidos a presentar sus renunciaciones, no deja de observar el Delegado que «Al presente las dos diócesis están gobernadas por excelentes Administradores Apostólicos»<sup>33</sup>.

te de la cual habría un Delegado Apostólico con rango de Ministro Plenipotenciario. La Delegación se habría en el convencimiento de que el gobierno del Ecuador contribuiría con una subvención a su sostenimiento. El proyecto no se llevó a la práctica porque el Congreso negó la asignación presupuestaria correspondiente. Vid. AMRE.E/C-47. En 1901, el entonces Delegado Apostólico Monseñor Gasparri hacía especial énfasis en la inconveniencia de mantener Delegaciones ante varios países, sugiriendo que en caso de no existir fondos suficientes para sostener una en cada país, se mantengan dos Delegaciones, una para Ecuador y Perú y otra para Bolivia y Chile, o que al menos se ampliase la duración del cargo de tres a seis años, exigiendo a los Delegados a residir en cada sede un tiempo más o menos igual.

<sup>31</sup> IM.E, f. 22 r-v. En el Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores se encuentran en efecto varias comunicaciones de protesta por los atropellos cometidos por la autoridad civil en materia religiosa Vid. AMRE.E/B 53. Por lo que se refiere al sacrilegio de Riobamba, Vid. J. BENITEZ, *Testigos del 4 de Mayo de 1897*, Fundación Mariana de Jesús (Quito 1997); S. CASTILLO-ILLINGWORTH, *Documentos para la historia del sacrilegio de Riobamba*, «Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana» 17 (1997), 305 ss.; S. CASTILLO-ILLINGWORTH, *La Iglesia y la Revolución Liberal*, Ediciones Banco Central del Ecuador (Quito 1995).

<sup>32</sup> IM.E, f. 22 v.

<sup>33</sup> IM.E, f. 22 v. No hay todavía un estudio completo de las causas de la suspensión

Por lo que hace a los religiosos, observa el Delegado que, salvo los jesuitas y los misioneros franciscanos españoles, las antiguas Ordenes «no han llegado nunca en el Ecuador al ideal de una verdadera reforma»<sup>34</sup>. La obra reformadora de los padres italianos, respecto a los dominicos dio escasos frutos, pues si bien se restableció la vida común, «en cuanto al espíritu, el resultado no ha correspondido a los esfuerzos de aquellos»<sup>35</sup>. La reforma intentada en la Orden de San Agustín por religiosos italianos y españoles no dio resultado positivo apreciable. En cuanto a los Mercedarios, aprovecharon menos, pues «estuvieron siempre solos, es decir sin ningún elemento europeo»<sup>36</sup>.

de los Obispos de Cuenca y Guayaquil, aunque hay abundante material para ello; de pasada tocamos el asunto en nuestra obra sobre la Iglesia y la Revolución Liberal antes citada. Al respecto puede consultarse algunos datos en L. ARIAS, *Diccionario biográfico del clero secular guayaquilense* (Guayaquil 1970) y en R. PAZMIÑO, *Historia eclesiástica de Guayaquil* (Guayaquil 1997).

<sup>34</sup> IM.E, f. 23 r.

<sup>35</sup> IM.E, f. 23 r. Cfr. J. M. VARGAS, *Historia de la provincia dominicana en el Ecuador s.XIX*, (Quito 1982).

<sup>36</sup> IM.E, f. 23 r. Sería interesante estudiar en detalle las causas de la relajación de los religiosos, partiendo de la fijación conceptual del término *relajación* que muchas veces ha sido entendido exclusivamente en su acepción vulgar. La relajación no consiste en otra cosa que en un progresivo aflojar la observancia exacta de las Reglas y Constituciones de una Orden o Congregación religiosa. Esa relajación puede tener y de hecho tiene varias causas que la explican: imposibilidad de reunir los elementos que constituyen la esencia de la vida común, por ejemplo. Una comunidad a la que se la priva de sus rentas o que es incapaz de organizar su economía interna por una u otra razón, no podrá observar la vida común en la forma prescrita por sus leyes: los miembros de ella deberán salir del convento a buscar comida, ropa o medicinas y eso ya es una seria relajación de su forma específica de vida, que a su vez lleva progresivamente a aflojar en otros aspectos más específicos; otra razón puede ser la dificultad de vivir en la práctica aquello que es el objeto de su instituto, viéndose obligados a buscar actividades distintas o a ocuparse de ministerios que no les son propios; en este sentido, el problema de la relajación es menor en las modernas congregaciones con un instituto perfectamente definido: educación, asistencia sanitaria y social, etc. y con mecanismos internos de defensa frente a requerimientos p.e. de la autoridad diocesana, que en las antiguas Ordenes. Si los religiosos deben descuidar las prácticas de piedad previstas, por atender otros asuntos circunstanciales o permanentes, la vida de piedad personal y la vida común se relajarán y cada vez será más costoso volver a ellas. Un problema capital en este tema, es el constituido por la diversa idiosincrasia de los europeos y los americanos, que dio origen a no pocas dificultades. En cualquier caso, solo apuntamos el tema, que en verdad merece un estudio más prolijo y científico. Sobre las causas de la relajación y de las discrepancias habidas entre los religiosos extranjeros y nacionales tanto en la época colonial como en la republicana, puede consultarse J.M. VARGAS, *Historia de la Provincia Dominicana, cit.*

En la parte final de su Informe destaca Macchi que las reformas legislativas que está imponiendo el Gobierno liberal, unidas a la ausencia de varios Obispos —los de Manabí, Riobamba y Loja, lo que se sumaba a la situación anormal del gobierno diocesano de Guayaquil y Cuenca— y a la falta de un periodismo católico organizado, resienten las condiciones religiosas del pueblo, aunque por lo demás: «la fe está bastante enraizada y el protestantismo no hará muchos prosélitos. La parte dañada se inclinará más a la masonería, la cual podrá ciertamente dar muchas molestias al clero y a los fieles. Un buen síntoma es que, en la misma ciudad de Guayaquil, no obstante el nuevo orden de cosas (...) el culto católico y aun las procesiones públicas son respetadas y amadas por el pueblo»<sup>37</sup>.

La falta de organización y de unos objetivos comunes por parte de los católicos, es vista por el Delegado como una de las causas del avance liberal, y aconseja para norma de sus superiores: «sería de desear que los católicos, sin hacerse muchas ilusiones, pensaran de una buena vez, organizarse en sociedades y círculos para así entrar en acción, primero con la prensa y con las escuelas y luego con las elecciones políticas y administrativas»<sup>38</sup>. En cualquier caso, «mientras puedan sostenerse los Padres jesuitas con sus colegios de Quito y Riobamba, los Redentoristas con sus Misiones, los Salesianos con la casa de Cuenca y los Hermanos Cristianos con las escuelas abiertas y sostenidas por este o aquel Obispo, los daños que se produzcan no serán ni muchos, ni enormes»<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> I.M.E., f. 23 v.

<sup>38</sup> I.M.E., f. 24 r. La falta de una efectiva acción de los católicos, quizá pueda explicarse por la exclusividad y protagonismo que en ella pretendió tener el partido conservador, sobre todo en el último tercio del siglo XIX: es seguro que muchos buenos y sinceros católicos no quisieran ser identificados con las ideas, modos y procedimientos de esa agrupación política y por eso se abstuvieran de actuar. Por otro lado las propias divisiones internas del partido conservador paralizaron una acción conjunta en este campo, que por lo demás no es exclusiva de las agrupaciones políticas. En cualquier caso no eran ajenos los políticos conservadores a la preocupación por una falta de acción decidida de los católicos, frente al avance de las ideas liberales, como aparece claramente de los epistolarios por ejemplo de Juan León Mera, Camilo Ponce, y del progresista Antonio Flores, todos ellos connotados políticos del XIX y en los que estamos trabajando actualmente. Vid. O. HURTADO, *El poder político en el Ecuador*, Editorial Planeta, (Quito 1997) 11ª ed.

<sup>39</sup> Nuevamente nos encontramos aquí con el dato que apuntábamos en nota anterior: las Congregaciones modernas, con un fin específico y una organización más dinámica, se adecuan mejor a las necesidades concretas de la Iglesia del fin de siglo. La misma idea está latente en la parte del informe relativa al Perú.

Esta exhortación, concluye el informe: «ha sido ya hecha por el suscrito a los Obispos, pero se ignoran los motivos de tanta inseguridad y retardo en poner mano en una obra tan necesaria y urgente. Tanto entre las Señoras como entre los Señores hay excelentes elementos de los que conviene aprovechar. Solo en Guayaquil se sabe que se ha constituido últimamente la Unión Católica mixta de Señoras y Señores»<sup>40</sup>.

### III. La Misión Macchi en el Perú

#### 1. Parte Diplomática

A diferencia de lo que sucedía en el Ecuador, donde la suscripción del Concordato, bien que mal, había creado un clima de relativa confianza, normalidad y de seguridad jurídica en las relaciones con la Santa Sede, la continua invocación del derecho patronal, por parte del gobierno de Perú, producía fricciones con los agentes diplomáticos pontificios.

Si bien es cierto que luego de remitir desde Quito a Lima —en 1889— la carta de la Secretaría de Estado con la que se lo acreditaba como Delegado Apostólico ante ese gobierno, Macchi obtuvo el establecimiento de la correspondencia oficial con el gobierno del General Cáceres, entonces Presidente de la República, al ir allí en 1891 con el objeto de abrir la Delegación<sup>41</sup>, siendo Presidente el Coronel Morales Bermúdez, «hombre de carácter pacífico pero ignorante de todo aquello que no fuese la milicia», se encontró «frente a un Ministro extremadamente regalista, el Dr. Alberto Elmore (...) el cual, al solicitarle la audiencia pública para la presentación de las Credenciales, opuso la pretensión de querer revisar los Breves de facultades apostólicas para conceder el *exequatur* para el libre ejercicio de ellas, y más aún, que la Delegación para comunicarse con los Obispos y el Clero usara como intermediario a la Cancillería,

<sup>40</sup> Se creó en efecto, bajo el impulso del Canónigo José María de Santistevan En Guayaquil existía también — y este año ha cumplido 120 de fecunda y abnegada labor — la Sociedad de Beneficencia de Señoras, fundada por iniciativa del futuro Obispo el jesuita Roberto María del Pozo.

<sup>41</sup> Comunica a la Cancillería ecuatoriana el traslado de residencia con nota de 4 de Enero de 1891. Vid. AMRE.E/B-53.

diciendo que todo el Gabinete, presidido por el Señor Mariano N. Valcárcel opinaba del mismo modo»<sup>42</sup>.

De nada sirvió que el Delegado le hiciera reflexionar sobre lo irrazonable e injusto de exigir al representante del Papa más de lo que la costumbre y la praxis establecía para los diplomáticos en general. El Canciller Elmore argumentaba que siendo la misión de los representantes pontificios diplomática y eclesiástica a la vez, el gobierno de la Nación —en virtud del patronato— tenía derecho a saber también que facultades tenía el Delegado para el desempeño de su actividad eclesiástica<sup>43</sup>.

Difícil era la posición del Delegado ante tamaña intromisión, pues se daba cuenta que la negativa pura y simple de presentar los Breves traería consigo la devolución de sus pasaportes y su salida del país; la aceptación sin más de las pretensiones gubernativas suponía el reconocimiento expreso del derecho del gobierno peruano a proceder de esa manera, con mengua de la libertad e independencia de la Sede Apostólica.

Habiendo llegado a su conocimiento que la exigencia del gobierno peruano provenía del temor de que se procediera con algún obispo de Perú del mismo modo que había tenido que hacerse con los obispos de Cuenca y Guayaquil, «de los cuales el segundo había fijado su residencia en Lima y llenaba la prensa de lamentos y protestas», creyó el Delegado que el único camino posible para salir del impase era mantenerse en la firme negativa de presentar los Breves, «pero al mismo tiempo asegurar al Gobierno que salva siempre la independencia y supremacía espiritual del Papa, en la práctica no adoptaría ninguna medida tocante a la disciplina externa de la Iglesia y sus relaciones con el Estado sin previo acuerdo con el mismo de modo de obtener incluso el oportuno apoyo»<sup>44</sup>.

El Canciller se contentó con la declaración y señaló día y hora para la audiencia de presentación de credenciales. No pareció oportuna a la Secretaría de Estado «la referida promesa — la juzgó inco-

<sup>42</sup> IM.P, f. 24 v.

<sup>43</sup> Iguales pretensiones tuvo el gobierno del Ecuador hasta la suscripción del Concordato de 1862. En cualquier caso, como seguramente ocurría también en el Perú, la mayor o menor aplicación de los pretendidos derechos patronales, venía determinada por el talante más o menos conciliador del gobierno de turno.

<sup>44</sup> IM.P, f. 25 r.

rrecta — y obligó al infrascrito a declararla como tal al Señor Ministro, lo que fue hecho con el sucesor del Señor Elmore el cual se había ya retirado del Ministerio»<sup>45</sup>.

En verdad, la promesa hecha en circunstancias excepcionales por Monseñor Macchi, era contraria a la práctica de la Santa Sede en sus relaciones con los países que pretendían sostener el patronato, porque suponía una limitación a la jurisdicción universal e inmediata del Romano Pontífice, que podía ser alegada como precedente, no sólo por el Perú, sino por cualquiera de los otros países interesados. En concreto, durante el largo *iter* que supuso en el Ecuador la provisión de sedes episcopales, durante la revolución liberal, si bien la Santa Sede se mostró siempre dispuesta a conocer la opinión del gobierno respecto a los candidatos, no quiso nunca admitir ese *previo acuerdo* formal del que habla Macchi.

La otra cuestión espinosa que tuvo que afrontar el Delegado Apostólico al inicio de su misión peruana fue la relativa al decanato del Cuerpo Diplomático, función que tradicionalmente y por derecho corresponde en algunos casos al representante pontificio, y que el Cuerpo Diplomático acreditado en el Perú planteó de la siguiente forma: 1° Si al Delegado de Su Santidad en el Perú compete de derecho la presidencia del Cuerpo Diplomático, y si 2° en caso negativo, convenía cedérsela *por cortesía*<sup>46</sup>.

Dice Macchi en su informe que la cuestión fue planteada por el Ministro de Chile —en posesión de la función de Decano por cerca de dos años— apoyado por las Legaciones de Italia y Venezuela<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> IM.P, f. 25 r. No eran infrecuentes las invocaciones del gobierno al derecho de patronato ejercido sobre la Iglesia en el Perú: ese mismo año, el Ministro de Cultos, en la Memoria presentada al Congreso denunciaba que la Delegación Apostólica usurpaba la jurisdicción de los Ordinarios, con motivo de los nombramientos de Visitadores Apostólicos hechos para algunos Monasterios, así como algunas medidas tomadas con determinados conventos.

<sup>46</sup> El asunto no era nuevo, pues ya en 1878 durante la misión de Mons. Mario Moceni, el Cuerpo diplomático planteó la cuestión del decanato, argumentando entonces que habiendo perdido el Pontífice la soberanía temporal había dejado de gozar del derecho de legación. También se planteaba entonces la posibilidad de reconocer al Delegado Apostólico el decanato como mera cortesía. Vid. AMRE.E/C-31.

<sup>47</sup> «Los malos principios y la ambición personal del Ministro chileno Sr. Alamos González (33 de la masonería de su país), en posesión del decanato por casi dos años; las maniobras de la Legación italiana aliada con el Ministro venezolano, General Gandolfi, otro francmasón y la ausencia de los titulares de las Legaciones de España, Francia y Ecu-

En la sesión del Cuerpo, en la que se resolvió el asunto, se negó la primera cuestión y se aceptó la segunda por mayoría de un solo voto. El Delegado hace notar que estaban ausentes de Lima los titulares de las Legaciones de España, Francia y Ecuador, mientras que participaron en la reunión los representantes de Naciones *protestantes o paganas*, como Inglaterra, Estados Unidos y China.

No quiso el Delegado plantear una protesta oficial «porque en tal caso habría sido transmitida a los respectivos Gobiernos con el evidente peligro de que estos confirmasen y sancionasen tal resolución y se crease así una norma general para todas estas Repúblicas», limitándose a declarar al Ministro de Chile y a los demás colegas «que la Delegación consideraba el punto como indiscutible y que no reconocía en sus colegas el derecho de deliberar sobre las prerrogativas que correspondían a la Santa Sede y mucho menos sin oír al Representante del Papa; y que finalmente ocuparía su puesto cuando lo considerara oportuno y que lo ocuparía no como una concesión sino como propio»<sup>48</sup>. No gustó tampoco a la Secretaría de Estado el modo de proceder del Delegado, a quién ordenó que ocupara *de hecho* la Presidencia del Cuerpo<sup>49</sup>.

Por así como la presencia de los Jefes de Misión de las naciones protestantes o paganas, como Inglaterra, Estados Unidos y China, hizo que se pusiera sobre el tapete con toda su crudeza, los siguientes puntos: ...». IM.P, f. 26 r.

<sup>48</sup> IM.P, f. 26 r-v.

<sup>49</sup> La cuestión del Decanato volvió a surgir durante la Misión de Monseñor Gasparri, cuando este, valiéndose del Ministro de España, hizo saber al Cuerpo Diplomático en Lima, que si el decanato le era transmitido por simple cortesía personal, él lo asumiría en fuerza de su derecho. En la nota en que se le invitó a asumir el decanato, el Cuerpo señalaba que se le transmitía: «De acuerdo con los antecedentes del caso», autorizándolo al mismo tiempo, el Decano en funciones, a declarar: «que esa frase es general y no restrictiva a los antecedentes de Lima»: P. GASPARRI, *Informe de fin de Misión*, Lima, 20 .V.1901. AAE-ESS.P, Posición 492-496, fasc. 100. El futuro cardenal Gasparri, Secretario de Estado de Benedicto XV y de Pío XI, desempeñó su única misión diplomática en el exterior precisamente como Delegado Apostólico ante los Gobiernos de Ecuador, Perú y Bolivia, entre 1899 y 1901, luego de la cual fue nombrado Secretario de la S. Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, cardenal y Secretario de Estado. No se ha hecho aún un estudio completo de la misión americana de Gasparri, no obstante la abundancia de material existente en los archivos de la Santa Sede. Sobre la figura de Gasparri, G. FORCHIELLI, *Il Cardinale Pietro Gasparri*, (Macerata 1934); G. DE LUCA, *La figura del Card. Pietro Gasparri en Il Cardinale Pietro Gasparri*, Pontificia Universidad Lateranense (Roma 1960); G. SPADOLINI, *Il Cardinale Gasparri e la questione Romana*, Ed. Le Monier (Florencia 1973); S. CASTILLO-ILLINGWORTH, *La misión diplomática de Mons. Pedro Gasparri en el Ecuador. Las Conferencias de Santa Elena (1901)*, «Ius Ecclesiae», vol. IX, 2, (1997) 509-544.

La cuestión del Concordato peruano, estaba pendiente al menos desde 1860, cuando la Constitución promulgada en ese año ordenó que se proceda a su negociación y firma: los sucesivos Gobiernos poco se interesaron por llegar a ese acuerdo que habría puesto fin a tantas cuestiones de forma y procedimiento que se suscitaban a cada paso. Al instalarse en Lima, en 1891, Macchi obtuvo del episcopado peruano que dirigiera un Memorandum al Presidente de la República exhortándolo a iniciar las oportunas gestiones. Se logró así que el Ministerio encargara a Monseñor Tovar hacer un estudio a propósito, al que Macchi unió un proyecto, elaborado previa autorización de la Secretaría de Estado, sin que se llegara a resultados concretos.

«No puede negarse — dice a propósito — que la política interna y externa del Perú absorbe totalmente la atención de sus Gobernantes no permitiéndoles ocuparse seriamente en una cuestión como esta. Pero las dificultades mayores que han paralizado siempre la buena voluntad de este o aquel Ministro son de una parte la obligación que la Constitución impone al Gobierno de acudir previamente por instrucciones al Parlamento (cuya mayoría es siempre liberal) y por otra la poca o ninguna influencia que el Gobierno tiene sobre las Cámaras»<sup>50</sup>.

Sería interesante comprobar que tampoco el episcopado peruano miraba con mucho entusiasmo el Concordato: los muchos años de vida del sistema patronal quizá lo habían acostumbrado a él, y — como sucedió con buena parte del clero en el Ecuador — mirase con desconfianza y temor un sistema nuevo, que en definitiva significaba soltar amarras respecto a un Estado protector. El patronato, institución de vigencia multisecular, marcó fuertemente a la Iglesia americana del XIX, impidiéndole —por inercia— desarrollar con formas nuevas una labor evangelizadora incisiva y realmente activa, conten-

<sup>50</sup> IM.P, f. 27 r. Este tema del Concordato, también fue abordado por Gasparri en su informa de fin de misión, escrito en mayo de 1901, puntualizando que no obstante haber encontrado algunas respuestas favorables, por lo general la propuesta era acogida con frialdad. Sin dejar de advertir las dificultades constitucionales y de oportunidad política que anota Macchi, señala esta otra que evidentemente tiene fundamento: «La razón es evidente: la Santa Sede por medio de la Constitución *Romanus Pontifex* de 1873, ha hecho ya al Perú todas las concesiones posibles; por tanto, los políticos, salvo unos pocos que tienen sentimientos profundamente católicos, no sienten la necesidad de un Concordato»: P. GASPARRI, *Informe ...*, cit.

tándose en muchos casos con mantener y recoger los frutos de la primera evangelización. Junto a esto, los fuertes nacionalismos característicos de las jóvenes Repúblicas americanas, a los que no eran ajenos ni el clero ni los obispos, hacían ver con recelo un sistema en el que la Santa Sede podía eventualmente adquirir un mayor control sobre las Iglesias locales y una relación más inmediata y directa con los gobiernos.

Una de las cuestiones que a la época de la Misión Macchi, mantenían trabadas las relaciones entre la Iglesia y el Estado, fue las ya largas vacantes de las diócesis del Cuzco y Ayacucho, motivadas por la imposibilidad moral de la Santa Sede de nombrar a los eclesiásticos *presentados* por el Gobierno: «La circunstancia de que en el Perú la elección del *presentado* es hecha por las Cámaras y se entiende casi como irrevocable<sup>51</sup>, y la obstinación por otra parte de los dos candidatos, que a pesar de conocer la negativa pontificia, no se resuelven a renunciar la presentación, han complicado grandemente la cuestión y sirven de escudo al Gobierno para no hacer nada»<sup>52</sup>. Para salir al menos provisionalmente del estancamiento, la Delegación planteó la solución de nombrar Vicarios Capitulares Obispos, a lo cual accedieron los respectivos Cabildos eclesiásticos, pero se negó el Gobierno insistiendo en sus presentaciones: «Al fin, la muerte quitó de en medio a Frías y el suscrito para acabar a un tiempo con el Ministerio y con Gamboa, dirigió al Gobierno un largo Memorándum que reproducido en los diarios y difundido mediante un folletito separado<sup>53</sup>, obligó a Gamboa a renunciar e indujo al Ministerio y a las Cámaras a hacer dos nuevas presentaciones, que llegaron a buen puerto»<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Al margen del documento original, se observan en este punto dos gruesos signos de admiración, puestos sin duda por la Secretaría de Estado.

<sup>52</sup> IM:P, f. 27 v.

<sup>53</sup> Muy amigo fue Macchi de estas publicaciones: cuando el incidente del *pase* de los Breves de facultades, escribió y publicó un opúsculo titulado *Autoridad del Papa frente a las leyes Indo-Peruanas*; cuando la cuestión del Decanato, escribió — según confiesa — «un folleto anónimo, para poner en claro el derecho del Representante del Papa, refutando el voto doctrinal del Ministro de Venezuela». También escribió, con seudónimo, «un librito histórico-apologético en defensa de las Ordenes antiguas, rebatiendo los muchos errores pronunciados por quienes intervinieron en el debate», refiriéndose a un proyecto de ley presentado y discutido con vivacidad en el Congreso peruano, para la supresión de algunas casas religiosas.

<sup>54</sup> IM:P, f. 27 v. El derecho de presentación fruto del patronato legítimamente concedido no anula el derecho nativo del Pontífice a calificar la idoneidad canónica del candi-

En el caso peruano, la ley que regulaba la presentación de candidatos exigía que el presidente de la República presentara —sin intervención de los Obispos— dos ternas; la una compuesta de sacerdotes de la diócesis a proveerse y la otra de extradocesanos. La dificultad de encontrar seis candidatos idóneos, obligaba en muchas ocasiones a incluir en las ternas candidatos que no reunían un mínimo de condiciones de idoneidad.

La preocupación del gobierno por erradicar los desórdenes provocados al interior de algunas Ordenes religiosas, llevó a la Cancillería del Perú a convocar al Delegado Apostólico a unas conferencias, en las cuales se discutió un proyecto en virtud del cual el gobierno pediría a la Santa Sede la supresión de aquellas Ordenes en el Perú y su sustitución por congregaciones modernas que se dedicaran a la enseñanza y a la caridad<sup>55</sup>. Las negociaciones se interrumpieron, definitivamente, cuando se trató el tema de los bienes de los conventos suprimidos: el Delegado insistía que debían ser entregados a los Obispos y Cabildos diocesanos, por ser bienes eclesiásticos, mientras que el gobierno los pretendía para sí: «de modo que el clero regular debía perder todo y el secular no ganar nada ni en cantidad ni en independencia, aprovechándose solamente el Gobierno»<sup>56</sup>.

También se preocupó el gobierno de la situación de las parroquias, sugiriendo a la Delegación que la Santa Sede suspendiese en el Perú, por un tiempo, la colación de parroquias en propiedad, como mandaba el Concilio de Trento, y esto, para dar tiempo a la mejor formación del clero, de modo que vaya a las parroquias con más

dato. De hecho, el proceso *de vita et moribus* sólo puede formularse por mandato expreso del Papa dado después de la presentación. En 1901, Gasparri toca también este asunto en su informe y sugiere que se aproveche la autorización que la Constitución da al Presidente, para dictar un reglamento a la ley, y conseguir así al menos que se establezca la intervención de la autoridad eclesiástica en la formación de la terna: «es ciertamente más fácil obtener del Gobierno ese reglamento, que del Congreso una modificación radical de la ley actual»: P. GASPARRI, *Informe...*, cit.

<sup>55</sup> En este punto del informe aparecen al márgen del documento otros dos signos de admiración fuertemente trazados: en verdad, no debe haber dejado de sorprender a la Secretaría de Estado, que el Delegado Apostólico se prestase a semejante discusión con el Gobierno, sobre asuntos de estricta disciplina eclesiástica, en los que la Santa Sede no tolera nunca la injerencia del poder civil. IM.P, f. 28 r.

<sup>56</sup> IM.P, f. 28 r.

años y experiencia. El Arzobispo de Trujillo ya había solicitado lo mismo a Roma. Estando de acuerdo en línea de principio con la medida, «porque en verdad las condiciones morales de los párrocos en propiedad en el Perú no podrían ser, generalmente hablando, más tristes», informaba a la Santa Sede que debía ponerse en práctica *sub modo*, «porque los Obispos (del Perú) suelen abusar de los interinos, transfiriéndolos continuamente de un lado a otro, a su capricho, gravándolos con pensiones extraordinarias (...) que se llaman *cuartas, vigésimos y trigésimos*, sin contar la tasa de cada nuevo título (...) dando lugar a mil quejas de parte de los trasladados y de la misma población»<sup>57</sup>. Pendiente el asunto de resolución en Roma, el Ministerio convino en esperar.

En el capítulo de mediaciones, el Delegado refiere la ofrecida al Ecuador y Perú con ocasión de los disturbios suscitados por la suscripción del Tratado Herrera-García, a la que ya nos hemos referido; la ofrecida en nombre del Cuerpo Diplomático durante la revolución capitaneada por Piérola «y más especialmente en las memorables jornadas del 17 y 18 de marzo», cuando obtuvo la paz definitiva «mediante la renuncia del Presidente General Cáceres y la formación de un Gobierno provisorio que se formó en su misma casa la noche del 19»<sup>58</sup>. Intervino también en el conflicto entre Perú y Bolivia «por violación de límites y abusos cometidos por soldados peruanos, gozando el infrascrito de excelentes relaciones personales (...) tanto con miembros del Gobierno provisorio peruano cuanto con el Presidente de la otra República, creyó oportuno intervenir (...) y proponer un arbitraje, que en efecto fue admitido y deferido al Brasil a propuesta de Bolivia»<sup>59</sup>.

No logró detener o al menos atemperar el proyecto de matrimonio civil para los no católicos, y para los matrimonios mixtos, en los casos en que la Iglesia niega la dispensa: envió un Memorándum al respecto al Ministro de Relaciones Exteriores, no obstante lo cual el proyecto se convirtió en ley<sup>60</sup>. La ley concedía el matrimonio civil

<sup>57</sup> IM.P, f. 28 v.

<sup>58</sup> IM.P, f. 29 r.

<sup>59</sup> IM.P, f. 29 r.

<sup>60</sup> La ley fue promovida conjuntamente por los gobiernos de Estados Unidos, Inglaterra y Alemania, con el pretexto de proteger a sus súbditos. Cuando Monseñor Pedro Gasparri, Delegado Apostólico en el Ecuador se tropezó años más tarde con la misma preten-

por una parte «a los que no profesan la religión católica», frase esta no sin razón considerada equívoca por Monseñor Gasparri, cuando poco después se hizo cargo de la Delegación Apostólica y se encontró con la ley vigente, y por otra a aquellos a quienes se les había negado la dispensa del impedimento de mixta religión. Gasparri obtendrá en su momento, del Presidente Piérola, un reglamento que reducía el amplio sentido de la frase, no sin advertir a la Secretaría de Estado que en cualquier momento el ala liberal del Congreso podía obtener la derogación del reglamento mediante una interpretación del artículo: «en este caso —apuntaba el entonces Delegado— el Perú tendría la más monstruosa ley de matrimonio civil que exista sobre la tierra»<sup>61</sup>.

Otro terreno en el que el Estado peruano como patrono se creyó en el derecho de intervenir, fue el de la reubicación del tribunal eclesiástico de apelación de Lima, radicado entonces en Ayacucho. Invitó al Delegado Apostólico a suscribir un protocolo en virtud del cual el tribunal se trasladaba a Arequipa: el protocolo se redactó y firmó en Julio de 1897, cuidándose el Delegado de hacerlo usando la cláusula *ad referendum*. Las Cámaras legislativas lo aprobaron y ratificaron sin observaciones, pero «cuando la Santa Sede tuvo conocimiento del referido protocolo, entendió ser la traslación proyectada de su exclusiva competencia, motivo por el cual todo ha quedado en la situación anterior»<sup>62</sup>.

sión, refiriéndose a la ley peruana dirá: «si hay una ley pésima es precisamente porque los católicos quisieron oponerse a todo». En el informe de fin de misión, advierte: «en mi humilde modo de ver esta batalla fue mal combatida. Conocidas las disposiciones del Congreso, el mismo Gobierno, tras insinuación privada del Delegado Apostólico, debió presentar (...) un proyecto de ley de matrimonio civil no solo para los infieles (...) sino también para aquellos que fueron bautizados fuera de la religión católica, a la cual nunca se han convertido. (...) He dicho que esta ley es mala ya sea porque en la primera parte del artículo primero concede la forma civil a los que no profesan la religión católica, frase equívoca que puede comprender incluso a los apóstatas, sea porque en la segunda parte concede la forma civil en el matrimonio mixto, si la Iglesia ha negado la dispensa». P. GASPARRI, *Informe...*, cit. Vid. S. CASTILLO-ILLINGWORTH, *La misión diplomática de Mons. Pedro Gasparri, o. c.*

<sup>61</sup> P. GASPARRI, *Informe...*, cit.

<sup>62</sup> IM.P, f. 29 v. La situación de las relaciones Iglesia-Estado en el Perú, debía ser muy singular para que el Delegado Apostólico se prestara sin autorización e instrucciones precisas al respecto, a tratar de un asunto, a todas luces, de exclusiva competencia de la Santa Sede. La traslación del tribunal no se realizó sino durante la misión de Mons. Gasparri, entre 1899 y 1901. Vid. P. GASPARRI, *Informe...*, cit.

Quedó en suspenso la pretensión peruana de que se crearan nuevos Vicariatos Apostólicos en el Oriente<sup>63</sup>.

## 2. *Parte Religiosa*

No era al parecer fácil la situación del episcopado peruano a la época de la Misión Macchi: «De los ocho obispos con que cuenta el Perú, cuatro, esto es el del Cuzco, el neo electo de Arequipa y los de Ayacucho y Huanuco, demuestran espíritu y celo pastoral y se esfuerzan por remediar los gravísimos males que la desidia de sus predecesores o las largas vacantes de las sedes ha producido en sus respectivas diócesis. Pero los otros cuatro (...) deprovistos de verdadera piedad, dejan mucho, pero mucho que desear»<sup>64</sup>. Los defectos que nota el Delegado son, el carácter atrabiliario de alguno, unido a la ignorancia y a la avaricia; la disipación e inercia de otro; la falta de seriedad en el trato de los asuntos —reconociendo no obstante su buena voluntad— de un tercero<sup>65</sup>.

El análisis de las razones que encuentra el Delegado para ese estado de cosas, es sumamente interesante, pues nos pone de frente a un problema bastante común en el episcopado y clero americano del XIX, y al que no era ajena la Santa Sede. León XIII, desde el ini-

<sup>63</sup> La creación de circunscripciones eclesiásticas en el Oriente amazónico o la readeacuación de los límites de los ya existentes, ha sido históricamente importante, tanto para el Ecuador como para el Perú, pues constituye una forma de presencia activa de ambos países en zonas limítrofes hasta hacer poco en litigio, al tiempo que determinaba lo que la Santa Sede entendía ser parte de uno u otro país. En la historia de límites de ambos Estados es sumamente interesante el proceso de evolución de las circunscripciones eclesiásticas, capítulo que al menos por lo que se refiere al Ecuador no ha sido suficientemente estudiado.

<sup>64</sup> IM.P, f. 30 r.

<sup>65</sup> En general, la peculiar situación derivada del patronato dificultaba la elección de buenos obispos, pero debe tenerse en cuenta que, aun cuando se consiguieran candidatos valiosos, la actuación de estos estaba bastante condicionada tanto por razones políticas como eclesiásticas. Entre las segundas, quizá la principal era la resistencia de un clero, acostumbrado a la protección del poder civil, contra la legítima autoridad eclesiástica; esta razón se unía muchas veces a la real dificultad de encontrar entre el clero local individuos idóneos para el episcopado. No es poco frecuente encontrar en los informes diplomáticos de la época opiniones negativas de los Delegados Apostólicos respecto a la persona y actuación de algunos obispos. En el Ecuador, el Concordato garciano no daba absoluta libertad al Presidente de la República a la hora de presentar a los candidatos al episcopado: este debía de escoger de entre una terna que le presentaban los obispos. En Bolivia, el Presidente escogía el candidato de una terna preparada por el Senado.

cio de su pontificado se preocupó por conocer exactamente la situación de las Iglesias americanas y pidió a los representantes pontificios, trámite la Secretaría de Estado, informes minuciosos y detallados del estado de las Iglesias confiadas a su solicitud, así como sugerencias de solución<sup>66</sup>. Pero oigamos al Delegado Macchi:

«Las ideas regalistas tanto en el clero como en el Gobierno van cada día perdiendo terreno; pero la Iglesia no se levanta aún de la postración en la cual la mantuvieron las malas leyes y el Cesarismo de tantos obispos elegidos más por méritos políticos que por virtud y obras religiosas. Se añade a todo esto la circunstancia de no haber tenido el Perú desde hace 50 años hasta ahora sino Metropolitanos decrépitos y poco celosos. De aquí el ningún progreso de los Seminarios, los cuales (salvo un no largo período respecto al de Lima) no tienen suficientes estudios filosóficos y teológicos y más aún de disciplina y espíritu eclesiástico; de modo que de ellos salen sacerdotes improvisados, sin amor ni a los estudios ni a la virtud. Consecuencia natural de ellos es el fácil abandono del clero joven a la corrupción, especialmente en las parroquias diseminadas a gran distancia de la capital de las diócesis y de otros centros»<sup>67</sup>.

No es el del Perú un caso aislado; la sujeción de la Iglesia al gobierno civil a través del patronato, le impidió en buena parte desarrollarse debidamente, y esto es evidente, en todos los países donde pervivió la institución patronal y el regalismo; con la circunstancia adicional —que a nuestro juicio la diferencia del período hispánico— de la aparición del ingrediente político, que naturalmente trajo consigo la instauración de la democracia en los países independientes. Para los gobiernos de turno, la Iglesia constituía un elemento esencial para la conservación del poder, y así, los métodos para mantenerla uncida al carro de sus intereses, iban desde la presión, burdamente ejercida mediante amenazas, para conseguir la elección de obispos afectos, pasando por la incautación más o menos elegante de las rentas eclesiásticas, hasta la actitud de aparente indiferencia

<sup>66</sup> Vid. A.M. PAZOS, *o. c.* Esta obra es singularmente sugestiva por la documentación de primera mano que utiliza, proveniente de los archivos de la Santa Sede y por proporcionar una visión de conjunto, que bien puede servir como punto de arranque de posteriores trabajos relativos a cada país. La Santa Sede por su parte, convocó, precisamente para estudiar la situación y aportar soluciones, al Concilio Plenario Latinoamericano que se reunió en Roma en 1899. Vid. D.R. PICCARDO, *El Concilio Plenario Latinoamericano*, Tesis doctoral *pro manuscripto* (Pamplona 1990).

<sup>67</sup> IM.P, f. 30 v.

frente a una legislación abiertamente represiva, dejando hacer a la jerarquía, buscando quizá que ésta no reaccionara frente a sus posibles abusos de poder. Es preciso hacer un gran esfuerzo de comprensión y análisis, para entender la real situación de la Iglesia en la América del XIX y las consecuencias que de ella se derivan respecto a la acción pastoral y la problemática de las personas<sup>68</sup>. También sobre este punto informará más tarde Gasparri a la Santa Sede, recomendando entonces absoluta inflexibilidad al negarse a aceptar candidatos que no reúnan las condiciones mínimas requeridas: «si la Santa Sede —advierte— después de haber comenzado a resistir, ha cedido luego *pro bono pacis* el obispo ha resultado siempre una plaga de Egipto»<sup>69</sup>.

El estado deplorable de buena parte de los seminarios y, en algunos casos, del clero más joven, es también comprensible, a la luz de las relaciones Iglesia-Estado. En el Perú, todas las diócesis, excepto Chachapoyas, tenían seminarios: los de Puno y Huanúco se habían abierto en el siglo XIX: «pero el tono general era de estancamiento y, a veces, de mala gestión. El de Lima, en 1893 había tenido que hacer frente a una deuda de 25.000 escudos (...). El de Trujillo debía aun obras urgentes realizadas en 1888, ya que había desviado fondos hacia otros gastos ajenos al centro»<sup>70</sup>.

Sin rentas suficientes —porque los gobiernos se apropiaban de la mayor parte de las rentas eclesiásticas— era imposible formar un

<sup>68</sup> En todo caso, la acción de reforma emprendida por León XIII y el impulso del Concilio Plenario Latinoamericano, sí dejaron sentir su acción renovadora a fines del XIX y primeras décadas del XX, especialmente con un nuevo episcopado más eficaz y más numeroso; circunstancia está última muy digna de tomarse en cuenta, cuando uno de los problemas más frecuentemente abordados por los informes de la diplomacia pontificia y por los propios obispos era el de la inmensidad de las diócesis americanas y la dificultad de gobernarlas. Desde esta óptica, la situación del Ecuador es un tanto atípica, pues coincidió la reforma con la revolución radical que la obstaculizó, y retrasó de hecho los decretos del Concilio, se publicaron aquí muy tarde.

<sup>69</sup> P. GASPARRI, *Informe...*, cit.

<sup>70</sup> A.M. PAZOS, *o. c.*, p. 330. En el Ecuador, pese a las facilidades de la legislación concordataria y oficial, la situación de los seminarios no era especialmente alentadora: de siete diócesis existentes, cinco tenían seminario, pero no abundancia de vocaciones; en 1891 el seminario mayor de Quito tenía solo 35 alumnos y 3 ordenados; el de Guayaquil, 3 alumnos y 2 ordenados, el de Cuenca 23 alumnos, el de Loja 28 y 6 ordenados y el de Portoviejo 16 alumnos y 3 ordenados. Los sacerdotes ordenados no alcanzaban, salvo en el caso de Cuenca, a suplir a los sacerdotes difuntos.

profesorado verdaderamente eficiente, toda vez que era imprescindible formarlos en el extranjero. Un profesorado mediocre produce resultados mediocres. A eso se suma la escasez de vocaciones, sobre todo proveniente de clases más instruidas: la deficiencia de formación inicial repercutía directamente en el resultado final. Pocas vocaciones dan como resultado, a su vez, la necesidad de acortar la formación intelectual a lo mínimo, para poder cubrir las plazas vacantes: añádase a eso que los sacerdotes menos experimentados eran naturalmente enviados a parroquias que presentaran menos problemas, que habitualmente eran las rurales: falta de formación, espíritu poco fortalecido, soledad en el campo...<sup>71</sup>.

No eran ajenos a esta situación los obispos: la larga sujeción al gobierno civil, en muchos casos había amortiguado su sensibilidad al respecto. El regalismo, ejercido con firmeza por los gobiernos civiles, quizá les hacía mirar con cierta desconfianza a los representantes pontificios. De algún modo operaba inconscientemente el regalismo al revés: el gobierno no dejaba obrar libremente a los obispos; los obispos se encastillaban en sus derechos y prerrogativas para no dejar obrar a los Delegados Apostólicos, en los que, con no poca frecuencia, veían a un extranjero que intervenía en cosas que le eran ajenas<sup>72</sup>. Algo así sucedió con el Arzobispo de Lima:

«Para proveer a tantas necesidades, el suscrito en 1891 propuso a los obispos reunidos en Lima (...) un Congreso semejante a aquellos que

<sup>71</sup> El Informe de Monseñor Juan Bautista Guidi, Encargado de Negocios Interino de la Santa Sede en el Ecuador, redactado en 1899, coincide plenamente en este punto con la apreciación de Monseñor Macchi, resaltando la circunstancia de que, desde que se había confiado el seminario de Quito a los Lazaristas, la situación tanto de formación como de disciplina, había mejorado notablemente: en los otros seminarios del Ecuador —cuando no habían tenido que cerrarse— la situación dejaba bastante que desear. El informe Guidi consta de dos partes muy extensas, una relativa a la situación política del Ecuador y otra a la situación religiosa. El primero lo publicamos en el Boletín de la Academia Nacional de Historia, 157-158 (Quito 1991), pp. 189-242. De la parte religiosa hemos hecho la traducción y transcripción que tenemos lista para la publicación.

<sup>72</sup> Duro fue, por ejemplo, el enfrentamiento del Arzobispo de Quito, Monseñor Ordóñez, con el propio Macchi por cuestiones de jurisdicción y del que curiosamente Macchi no habla en su informe. González Suárez en varias ocasiones se quejaba amargamente de los Delegados Apostólicos con los que le tocó tratar ya como Obispo de Ibarra, ya como Arzobispo de Quito, al tiempo en que los Delegados se quejaban de la desconfianza del Arzobispo. Cfr. S. CASTILLO-ILLINGWORTH, *González Suárez y la Santa Sede*, ponencia presentada en el II Congreso Ecuatoriano de Historia/98, *pro manuscripto* (Quito 1998).

con tanta frecuencia se realizan en Europa. Incluso se llegó a reunirlos de hecho en el Palacio Arzobispal; les manifestó la necesidad y utilidad de tales reuniones y les presentó una nota de puntos para que los discutieran; pero el astuto Arzobispo, que único entre todos se había mostrado refractario a la idea, prometió ocuparse; pero luego dejó a los sufragáneos todo el tiempo (50 y más días) para aburrirse en Lima, y cuando por fin reclamaron su libertad para volver a sus diócesis, los llamó *únicamente* para que firmasen el Memorándum sobre el Concordato (entregado también por el suscrito) y un documento dirigido al Santo Padre, redactado por Monseñor Puirredón (...) que contenía algunas protestas de reverencia y respeto, aunque omitía estudiadamente las palabras *obediencia y sumisión*. A esto respondió el Santo Padre con un magnífico Breve en el cual recuerda de modo delicado a los obispos los males de la Iglesia peruana y los exhorta a remediarlos. Este breve no tuvo otra publicidad y circulación que la que le procuró la Delegación por medio de los diarios, luego de haber visto que el Arzobispo lo había dado de lado y se había negado incluso a dar las debidas gracias al Papa según es costumbre y la propuesta que le hizo el óptimo Monseñor Huerta de venerada memoria»<sup>73</sup>.

Aparte de la quizá exagerada machaconería con que Macchi resalta sus actuaciones, es evidente que hay una cierta tirantez entre el Arzobispo y el Delegado y al mismo tiempo una falta de decisión del resto del episcopado frente al modo de conducir los asuntos por parte del Metropolitano. En cualquier caso, el Arzobispo de Lima estaba para entonces gravemente enfermo, al punto de que Macchi advierte la proximidad de un nuevo conflicto con el poder civil, cuando éste, de acuerdo con el Arzobispo, pretenda presentar para la sucesión a un sujeto —el gobernador de la Arquidiócesis— que a su juicio carece de la idoneidad canónica para el cargo: «Es grandísima la expectativa de los católicos y de la parte sana del clero; como es así mismo vivísimo el deseo de todos los buenos de tener de una vez un Arzobispo digno de Lima y tal como reclaman las necesidades de esa Iglesia. Por eso todos aspiran a ver favorecido a Monseñor Tovar, de cuya conducta, doctrina y experiencia en los asuntos no hay quién no haga elogios. (...) El suscrito considera un deber de conciencia el declarar que la elección de aquel (*el Canónigo Obín*)

<sup>73</sup> I.M.P., f. 31 r.

sería una nueva desgracia para la ya tan desafortunada Iglesia peruana y los buenos sufrirían inmensamente»<sup>74</sup>.

La solución que ofrece para capear el temporal es enérgica: «es por tanto humilde opinión del suscrito que en caso de hacerse tal presentación una *negativa firme* del Santo Padre dada con tiempo al actual Presidente Señor Piérola y al mismo interesado, produciría inmediatamente la renuncia por parte de ellos, porque ni el Presidente personalmente es entusiasta de aquel (iudo lo contrario!) ni este es tan fuerte o audaz como para resistir un *non possumus* papal. Es un iluso y nada más. Pero de ningún modo conviene dejar pasar el mes de Julio de 1899, cuando termina el período del Señor Piérola, sin que el conflicto esté solucionado»<sup>75</sup>.

Por lo que se refiere a los religiosos, no deja de advertir el Delegado lo que ya hacíamos notar antes: «la Iglesia en el Perú ha recibido un poco de nuevo vigor gracias a la entrada de Congregaciones modernas como las de los Redentoristas, dedicadas a las misiones en el campo, la de los Padres de Picpus y del Espíritu Santo que se dedican a la enseñanza, y de los Salesianos de Don Bosco dedicados a la formación de obreros: son Congregaciones traídas por la Providencia, incluso contra la voluntad de quien debía llamarlas y protegerlas. El bien que hacen es incalculable».<sup>76</sup> En 1897, el Congreso peruano dictó una ley que favorecía el desarrollo de escuelas elementales confiadas a los salesianos y a los Hermanos Cristianos<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> IM.P, f. 31 v-32 r. El Delegado hace notar que el candidato ha sido ya rechazado por la Santa Sede, cuando le fue presentado para Auxiliar de Lima, no obstante lo cual, el Arzobispo lo ha nombrado Gobernador de la Arquidiócesis.

<sup>75</sup> IM.P, f. 32 r. El asunto lo solucionó el nuevo Delegado Monseñor Gasparri, quién antes de desembarcar en el Callao se enteró de que en efecto el Canónigo Obín había sido presentado por el Presidente Piérola al Congreso, para la sede de Lima. Inmediatamente hizo saber a este, por medio de su hermano Carlos Piérola, que la Santa Sede no podría aceptar la presentación de Obín si se le hacía. Simultáneamente conferenció con Obín para pedirle *pro bono pacis* que renunciara él mismo a la candidatura: «No obtuve nada del canónigo Obín —dice en su informe—, pero lo obtuve todo del Presidente, y así fue elegido Monseñor Tovar». P. GASPARRI, *Informe...*, cit.

<sup>76</sup> IM.P, f. 32 v.

<sup>77</sup> El fin del siglo XIX es testigo de una ágil y vigorosa implantación de Congregaciones nuevas en toda América: no obstante la actual discusión historiográfica respecto a si esa implantación tuvo un tinte social o elitista, y los pocos datos aportados para la dilucidación de la cuestión, a simple vista parece que a fines del XIX son los religiosos los que vuelven por los indios, completamente abandonados por los gobiernos democráticos y republica-

Respecto a los jesuitas, apunta que «no obstante ser apenas tolerados» mantienen colegios en Lima y Arequipa.

Las Ordenes antiguas parecían en vías de reforma: los agustinos habían recibido un contingente de religiosos españoles, lo que unido a «la disminución de los ancianos» ofrecía buenas perspectivas, aun cuando no había sido posible aun reabrir el noviciado. «La de Santo Domingo, gracias a los esfuerzos hechos y a los padecimientos del P. Nardini, está en plena vida común y los religiosos se ocupan de la enseñanza en el Colegio abierto por Nardini en una parte del claustro. Desgraciadamente el espíritu de la mayor parte de los religiosos no puede decirse todavía formado como se debe»<sup>78</sup>.

En los mercedarios acusa la falta «de un Provincial de prestigio y enérgico», que fomente la virtud y el estudio. Para los camilos, popularmente conocidos en estas tierras como *Padres de la Buena Muerte*, la Delegación, de acuerdo con el General, se ha visto en el caso de nombrar directamente un Prefecto, «pero el personal, todo antiguo y de malos antecedentes es tal que mueve a compasión. Sin un poco de elemento europeo no será nunca posible lograr algo de bien»<sup>79</sup>.

nos; también parece que son los primeros en establecer talleres e institutos para la enseñanza y capacitación técnico-laboral y agrícola. Cfr. J. TOBAR-DONOSO, *El Indio en el Ecuador independiente*, cit.

<sup>78</sup> I.M.P., f. 33 r.

<sup>79</sup> I.M.P., f. 33 r. El constante recurso al elemento europeo, como fermento de reforma, que tantas veces ha sido mal interpretado por los historiadores americanos, tiene a nuestro juicio una explicación bastante convincente: las antiguas Ordenes religiosas son todas de origen europeo: allí se fundaron, dieron sus primeros pasos en la vivencia del carisma que les dio vida, se fueron desarrollando con vigor y personalidad propia, no exenta por supuesto de épocas de esplendor y de decadencia; vinieron a América, en el fragor de la conquista, e inmediatamente se vieron sumergidas en la ingente, abrumadora y urgente tarea evangelizadora, sin tiempo de arraigar, de formar con tiempo a las vocaciones que abrazaban un modo de vida absolutamente desconocido y nuevo, y que al mismo tiempo eran necesarias en vista del enorme campo que tenían por delante. En estas circunstancias y otras que sobrevinieron después de la independencia, es explicable que quienes tenían a su cargo el gobierno de las distintas casas fueran dispensando de muchas de las obligaciones y costumbres de las propias reglas: tiempo de estudios, rigor de los mismos, trabajos y ministerios distintos de los previstos por las Reglas, etc. Solo quienes hubieran recibido y vivido el espíritu del Fundador en toda su amplitud y riqueza, podían enseñarlo a vivir a los demás; con la dificultad adicional que suponía erradicar la práctica plurisecular de vicios contrarios al espíritu primitivo. El problema seguía vivo, cuando Gasparri, casi dos años después, llega a proponer a la Santa Sede, que se de un ultimátum a los religiosos: o reforma o supresión.

«Puede decirse —se refiere a una de las ramas de Franciscanos— *multiplicavi gentem et non magnificavi laetitiam*». Y esto porque a su juicio durante el gobierno del Padre Gago admitieron «oves et boves»: nuevamente falló quizá el criterio de selección, ante la urgencia del trabajo<sup>80</sup>. En cambio anota que:

«Los misioneros Franciscanos Descalzos son los que llevan con los Redentoristas *onus diei et aestus* y son estimados y venerados por el pueblo hasta el entusiasmo. Son en verdad en su mayor parte celosos e infatigables»<sup>81</sup>.

Los monasterios femeninos sufrían en buena parte por la falta de un firme gobierno episcopal, sujetos como estaban a la jurisdicción de los Ordinarios. Poco podía hacer la Delegación, tanto porque esa sujeción canónica le impedía intervenir, cuanto «porque el Arzobispo se mostró siempre al respecto celosísimo hasta el ridículo», a pesar de lo cual redactó una “instrucción general” para poner coto a los desórdenes más frecuentes —especialmente relativos a la elección de superiores y administración de rentas— «a fin de que por una parte y por otra, no se ignorase y no se omitiese lo que el derecho sabiamente prescribe»<sup>82</sup>.

De los 13 conventos de clausura que tenía Lima a fines del siglo XIX, cuatro se habían fundado el XVI, cinco el XVII y cuatro el XVIII; el más moderno había sido erigido en 1726. De entre todos, el más necesitado de reforma y también el más rico, al decir del Delegado Apostólico, era el de la Concepción. En una nota diplomática, Macchi apuntaba que el principal inconveniente de todos los monasterios peruanos, era un cierto bienestar económico:

«... la presencia de siervas seculares en grandísimo número: por ejemplo, el de la Encarnación tenía 29, además de las 11 conversas, para 27 religiosas de coro; el de las Nazarenas, 27 para 27 religiosas; el de San-

<sup>80</sup> Sobre los franciscanos en el Perú, apunta Pazos: «Destacarían los franciscanos, muy arraigados en la costa y en la sierra: la mejor prueba, mantenida secularmente, es la difusión de la tercera orden entre los indios. De todos modos, en Perú, el esfuerzo de renovación es menor (...) en parte por no necesitarlo, en parte por la inercia de la tradición propia de la Iglesia peruana», *o. c.*, p. 371.

<sup>81</sup> IM.P, f. 33 v.

<sup>82</sup> IM.P, f. 34 r. No menciona el Delegado la situación de las congregaciones religiosas femeninas modernas, que vinieron a América en gran cantidad y que se ocuparon con gran eficacia de muchas labores educativas y de asistencia social.

ta Rosa, 30 para 22; el de las Descalzas, 20 y 7 conversas para 24 religiosas; el de Santa Clara, 24 más 9 conversas para 17. Estas siervas no recibían paga, sino solamente la comida y a veces el vestido (...) entraban de ordinario espontáneamente, aceptando la clausura, pero eso no quitaba que saliesen a veces para cumplir servicios»<sup>83</sup>.

Respecto a la acción social de los laicos, la Delegación deja constancia de su preocupación por fomentar las Asociaciones Católicas y la fundación de periódicos católicos como *El Bien Social* y *El amigo del Clero*. También animó la reunión del Congreso Católico, efectuado en Lima en Noviembre de 1896: «obras todas estas que Dios se ha dignado bendecir y que están destinadas a producir un gran bien»<sup>84</sup>.

Termina el Informe de la Misión Macchi en el Perú, haciendo un breve análisis de la condición religiosa del pueblo peruano, que «al menos en cuanto a la fe y al culto son más que satisfactorias»<sup>85</sup>.

«En la parte menos civilizada, como es el altiplano habitado por indios y mestizos, no obstante el absoluto descuido de los párrocos, la fe y la adhesión a la Religión y cosas de la Iglesia permanecen siempre firmes; pero allí las costumbres son muy relajadas. En general, tanto los hombres como las mujeres prefieren el concubinato (amancebamiento) al matrimonio: los primeros por no pagar los derechos, las segundas porque están seguras de ser mejor tratadas por un /.../ que teme la separación, que por un marido que puede obligarlas a la unión incluso maltratándolas. Solamente con ocasión de las misiones o en peligro de muerte, y mediante la condonación o reducción de los derechos parroquiales, se resuelven a casarse. Un dato que permite conocer la corrup-

<sup>83</sup> ASV. Nunciatura Perú, G. Macchi, N° 38, Fas. 38, f. 189v-190, citado por A.M. PAZOS, *o. c.*, p. 375. Cada criada estaba al servicio de una monja, «y se consideraba más sierva de la monja que del monasterio: de ahí las rivalidades y litigios entre sierva y sierva, que después se extendían a las respectivas amas».

<sup>84</sup> I.M.P., f. 34 r.

<sup>85</sup> Es muy complejo en América el estudio de la religiosidad y de su real profundidad, pues está fuertemente matizado por variadísimos elementos que van desde las enormes distancias y diferencias geográficas, hasta las marcadas diferencias estamentales o sociales y las variaciones étnicas. La gradación social de la vivencia católica, por ejemplo, invierte sus valores respecto a Europa: en América, cuanto más popular, más católico; es más frecuente que las elites intelectuales, políticas y económicas se aparten del catolicismo en el XIX al hacerse librepensadores, liberales radicales o masones. Respecto a la moral es posible afirmar que la moralidad popular estaba muy lejos de los niveles mínimos exigidos por la Iglesia, y esto porque religión y moral no son sinónimos.

ción de esos pueblos es el de las *frecuentísimas* dispensas que se piden incluso con nombres y apellidos, para el impedimento de afinidad ilícita en 1° grado en línea lateral o recta. Por lo demás la ignorancia es de tal modo crasa, que degenera en verdadera superstición. Pero toda la culpa es del clero. En muchos casos sería preferible las misiones periódicas a la presencia de Párrocos que literalmente no se ocupan de otra cosa que en negociar y extorsionar dinero de los fieles para mantener a las propias concubinas y a sus hijos»<sup>86</sup>.

Aparte de la exageración evidente que supone acusar a todo el clero rural de concubinario y extorsionador, lo que en buena lógica es inadmisibile, es también evidente que la situación religiosa en el campo adolecía de graves fallas achacables, como he señalado antes a diversos y puntuales factores organizativos, de medios y posibilidades, que en buena medida encuentran su vértice en la dependencia y sujeción de la Iglesia a la organización estatal; desde esta óptica nos parece que las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XIX están viciadas por la falta de un elemento esencial en la comprensión del ser mismo de cada una de las dos entidades: la independencia y autonomía de cada una en su propia esfera de acción y al mismo tiempo, la necesaria y útil colaboración que debía existir entre las dos para el logro de objetivos comunes. Esos vicios en el conocimiento mutuo tienen raíces muy antiguas, al punto de que, paradójicamente, con frecuencia será la propia jerarquía eclesiástica local, la que preferirá continuar en el mismo estado de cosas, antes que afrontar los riesgos de situaciones nuevas. El Estado por su parte prefiere llevar a cuestas a la Iglesia, antes que experimentar lo que podría ser una Iglesia con vida propia y autónoma.

«También en la ciudad — concluye el Informe — el culto y la frecuente asistencia a las iglesias, se mantiene notablemente. En las mujeres y especialmente en las señoras de la buena sociedad la piedad es grande. Es muy de notarse la moralidad, casi sin excepción, en la aristocracia femenina. De los hombres, la mayoría no falta al precepto de la Santa Misa, pero solo una ínfima parte cumple el precepto de la confesión y comunión anual. Sin embargo, en caso de grave enfermedad reciben todos con placer los Santos Sacramentos. (...) Los protestantes hacen muchos esfuerzos para propagar sus doctrinas, abrir templos y fundar escuelas *inglesas* (así llamadas); pero no se sabe que hagan prosélitos.

<sup>86</sup> IM.P, f. 34 v.

La masonería en estos últimos años, bajo la dirección del dentista Christiam Dam, con el objeto de hacer propaganda, quiso fundar un periódico titulado "*El libre pensamiento*"; pero habiéndose convertido este pronto en un libelo, sistemáticamente infamatorio, impío y obsceno, ha provocado el efecto contrario, es decir la discordia al interior y mayor descrédito fuera»<sup>87</sup>.

Dr. J. Santiago Castillo Illingworth  
Individuo de Número de las Academias Ecuatorianas  
de la Historia y de Historia Eclesiástica  
Apartado 17.21.1334  
E.mail: scastilloj@netscape.net  
Quito-Ecuador

<sup>87</sup> IM.P, f. 35 r.

**Pagina bianca**

## “MISTERIO” EN 1CO 1-4 DESPLIEGUE (CON)TEXTUAL DE UNA METAFORA

Carlos JÓDAR-ESTRELLA

---

**Sumario:** 1. ¿Por qué se usa *μυστήριον* en 1Co 1-4? 1.1 Esquema argumentativo de 1Co 1-4. 1.2 Relación de *μυστήριον* con *σοφία* y lugar en la argumentación - 2. *Individuación de los elementos significativos del misterio.* 2.1 Desarrollo en el texto del contenido de *μυστήριον*. 2.2. La connotación dependiente del trasfondo bíblico (Dn 2) - 3. *Conclusiones.*

---

En la Encíclica *Fides et ratio*, Juan Pablo II pone en primer plano una confianza optimista en las posibilidades de la razón humana en relación al conocimiento de Dios, considerando que esta concepción optimista es una de las características de una epistemología de tradición cristiana<sup>1</sup>. Esto no es obstáculo para que en la encíclica se subraye desde el principio que, en el adentrarse en el conocimiento de Dios y de su acción, la razón filosófico-teológica encuentra que su objeto es refractario a un sometimiento incondicionado a las exigencias de la razón que se le acerca. Es más, el objeto de estudio impone sus condiciones irrenunciables. Dicho de otro modo, en el discurso sobre Dios, la razón se encuentra una y otra vez ante algo que, al menos en parte, le excede: ante el misterio<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «La relación íntima entre la sabiduría teológica y el saber filosófico es una de las riquezas más originales de la tradición cristiana en la profundización de la verdad revelada» (JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio*, 14.IX.1998, 105).

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 13-15.

Posibilidades y limitaciones se encuentran en un equilibrio que resulta difícil de describir teóricamente. Por un lado, el subrayado del obrar de la razón podría llevar a la banalización de la automanifestación de Dios, que dejaría de ser respuesta satisfactoria y excedente a una serie de anhelos connaturales a la persona humana. Por otro lado, la defensa de la dimensión misteriosa de la revelación, tendría como extremo el rechazo de la posibilidad misma del pensar teológico.

Uno de los pasajes más relevantes del Nuevo Testamento respecto a la tensión apenas descrita es *1Co* 1-4. Se ha dicho que en el inicio de *1Co* se contiene un «tratado sucinto de gnoseología teológica... que puede ser llamado con razón la Carta Magna del lenguaje de la trascendencia»<sup>3</sup>. Pero dicho tratado no resulta fácil, pues el tono polémico con que en él se habla de la “sabiduría del mundo” (cfr. p.e. *1Co* 1,27), parece moverse cerca del límite más allá del cual todo discurso teológico pasa a ser vano. Incluso algunos intérpretes llegan a decir que en *1Co* 1-4 la teología queda en entredicho. Así, por ejemplo, para Peter Lampe, Pablo, en su discurso sobre la sabiduría, no se enfrenta a la ciencia humana en general, sino específicamente a la teología<sup>4</sup>. Para este autor, se puede concluir que, según *1Co* 1-4, el ser absoluto de Dios es refractario a cualquier discurso con pretensiones de absoluto, por lo que el teólogo está obligado a modificar continuamente sus postulados<sup>5</sup>. Lampe, en controversia con la idea de Schlier sobre la posibilidad de encontrar en el Nuevo

<sup>3</sup> G. TANZELLA-NITTI, *La teologia, discorso su Dio e annuncio del mistero*, «Annales Theologici» 10 (1996), 506s.

<sup>4</sup> «Not every human knowledge about any given topic—physics or medicine, for instance—is under debate in our text (at least not primarily). Paul has something more specific in mind: “The world did not know God through wisdom” (1:21). Paul aims specifically at the human wisdom about God as “wisdom of the world,” at “theo-logy” as “wisdom of the world”» (P. LAMPE, *Theological Wisdom and the “Word About the Cross”*. *The Rhetorical Scheme in I Corinthians 1-4*, «Interpretation» 44 (1990), 120).

<sup>5</sup> «... precisely because God is absolute, the human speech about God cannot be. According to the text, any human theology is moved into a constant crisis by its own subject for discussion—by God. This subject in its power (*dynamis*, 1:18, 24) constantly withdraws itself from human theology, putting up resistance against domestication. Trembling (2:3) would be the correct attitude of the theologian. The theologian does not possess absolute dogmas but is ready for constant revision and discussion, being aware that he or she may repeatedly have to start from scratch and that even thirty volumes of dogmatics do not permit one to know anything definitive» (P. LAMPE, *Theological Wisdom*, *op. cit.*, 122).

Testamento el fundamento de la dogmática en forma de aserciones<sup>6</sup>, lleva la afirmación anterior hasta el final, cuando llega a decir que la misma “palabra de la cruz” (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ, *1Co* 1,18), que en el discurso de Pablo es presentada como piedra de toque con la que todo debe ser juzgado, tiene también un valor relativo<sup>7</sup>.

Como se puede ver, se oscila entre una valoración bastante positiva de la aportación de este texto al lenguaje sobre la trascendencia y un juicio que apunta, al menos como tendencia, a un modelo relativista. Constatamos que detrás de ese movimiento pendular se encuentra el énfasis dado a unos elementos u otros en la lectura del texto y esta constatación nos empuja de nuevo a la lectura, para contemplar cómo son administrados los subrayados conceptuales en *1Co* 1-4. En lo que se refiere a la cuestión planteada, el texto pivota sobre el término *μυστήριον* (*1Co* 2,1.7) desde la perspectiva de la distribución del texto —se encuentra en un lugar central—, lo cual debe tener también repercusiones desde el punto de vista argumentativo. Por tanto, proponemos en estas páginas una descripción del uso de *μυστήριον* en *1Co* 1-4, para la que nos servimos de la teoría de los enunciados metafóricos, pues, como se tratará de mostrar a continuación, este tratamiento metodológico se presenta especialmente pertinente para la tarea propuesta<sup>8</sup>. La presentación se estructurará en dos puntos principales:

1. Intentar establecer qué razones puede haber para el uso del vocablo *μυστήριον* en *1Co* 1-4.

2. Individuar en el texto los elementos significativos de este término.

<sup>6</sup> Vid. H. SCHLIER, *Kérygma e sophia. Il fondamento neotestamentario del dogma*, en *Il tempo della Chiesa. Saggi esegetici*, Bologna 1981, 330-372.

<sup>7</sup> «1:26-2:5 do not represent the word of the cross as irrefutable revelation which the Corinthians could only “swallow” or decline. Rather, Paul steps down from the level of fundamental theological propositions (1:18:25) to the level of the every day life of the church, searching there for *empirical* traces of the power exercised by the word about the cross. In place of (Schlier’s) revelatory *axioms*, Paul presents an *empirical* attempt!» (P. LAMPE, *Theological Wisdom, op. cit.*, 126).

<sup>8</sup> Nos mantendremos en los límites estrictos del texto de *1Co* 1-4. Para una exposición clara y bien articulada del uso de *μυστήριον* en el *corpus paulinum* vid. R. PENNA, *Il “mysterion” paolino. Traiettorie e costituzione* (Supplementi alla Rivista Biblica 10), Brescia 1978.

## 1. ¿Por qué se usa μυστήριον en 1Co 1-4?

Μυστήριον aparece tres veces en 1Co 1-4: 2,1,7; 4,1. De estos tres versículos interesan los dos primeros, que son los que ocupan el centro del texto, mientras que el tercero, en el que la palabra va en plural, no está directamente relacionado con la línea principal de la argumentación. Una mirada superficial a esos lugares, lleva a poner en relación el término μυστήριον con el de εὐαγγέλιον, porque en 1Co 2,1 se llama μυστήριον a lo que Pablo anunció (καταγγέλλω) a los corintios<sup>9</sup>.

Si se toma en su sentido etimológico, el término εὐαγγέλιον, en cuanto que "buena noticia", subrayaría el aspecto de comunicación de la realidad cristiana, pero no es probable que este sentido etimológico permanezca vivo en el epistolario paulino. Por el contrario, εὐαγγέλιον es usado de manera especializada para designar el mensaje cristiano<sup>10</sup>. En el nivel denotativo εὐαγγέλιον es siempre el Evangelio y no una buena noticia cualquiera. Sólo en el nivel connotativo podría ser funcional la idea de "buena noticia". Sin embargo, la especificidad del término εὐαγγέλιον no impide que, en un determinado texto, la descripción de su contenido se haga subrayando ciertos aspectos. Así, en 1Co 1-4, el contenido del Evangelio se describe con un subrayado especial de la Cruz de Cristo<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> El verbo καταγγέλλω dentro del Nuevo Testamento aparece sólo en *Hcb* y en el *corpus paulinum*. Se usa casi exclusivamente para expresar el anuncio del mensaje cristiano, como demuestran los complementos directos utilizados con este verbo: ὁ Χριστός Ἰησοῦς (*Hcb* 17,3); Χριστός (*Flp* 1,17.18; *Col* 1,28); ἐν τῷ Ἰησοῦ ἡ ἀνάστασις ἢ ἐκ νεκρῶν (*Hcb* 4,2); ἄφεσις ἁμαρτιῶν (*Hcb* 13,38); ὁ θάνατος τοῦ κυρίου (*1Co* 11,26); ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (*Hcb* 13,5; 17,13); ὁδὸς σωτηρίας (*Hcb* 16,17); ὁ ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε (*Hcb* 17,23); εὐαγγέλιον (*1Co* 9,14); φῶς (*Hcb* 26,23); ἔθνη (*Hcb* 16,21); son los paganos los que llaman "costumbres" a lo que predicán Pablo y Silas); ξένα δαιμονία (*Hcb* 17,18; también aquí son los paganos quienes hablan, aunque luego se dice explícitamente ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο). Sólo hay una excepción, *Rm* 1,8, que es una alabanza de Pablo a sus destinatarios (ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ).

<sup>10</sup> G. FRIEDRICH, «εὐαγγέλιον», en G. Kittel (ed.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart 1935, 726.

<sup>11</sup> En 1Co 1-4 aparece sólo dos veces el lexema ΕΥΑΓΓΕΛΙ- (1,17 y 4,15). En la primera de ellas se encuentra el subrayado al que hacemos referencia: οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστός βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι, οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ. A continuación, se perfila el uso que Pablo hace de la Cruz en la argumentación: ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ es la "locura" opuesta a la sabiduría humana (1,18);

El término *μυστήριον* tiene en griego helenístico un uso preferentemente religioso<sup>12</sup>, pero su sentido no es unívoco. En el Nuevo Testamento no es usado de manera tan específica como *εὐαγγέλιον* y, como consecuencia, recibe el tratamiento de un genérico nombre común, referido a realidades distintas<sup>13</sup>.

La dicho hasta ahora permite fijar dos puntos de partida:

- a) *Εὐαγγέλιον* es el término elegido para designar el mensaje cristiano, por tratarse de una realidad que carecía de nombre. Es, por tanto, una catacrexis, es decir, una metáfora lexicalizada<sup>14</sup>.
- b) En *1Co* 1-4 se usa también *μυστήριον* para designar el mensaje cristiano, pero no de un modo directamente designativo como sucede con *εὐαγγέλιον*. Por el contrario, su empleo da lugar a una “metáfora de invención”<sup>15</sup>, una metáfora aún viva con la que Pablo intenta decir acerca del mensaje cristiano algo más de lo que puede llegar a decir con la designación mediante la palabra *εὐαγγέλιον*.

El enfocar la cuestión desde el punto vista de los enunciados metafóricos<sup>16</sup> permite precisar las condiciones en las que se puede desenvolver este estudio y las tareas que habrá que emprender:

(i) Como tarea previa, está la búsqueda de los límites del texto para poder, a continuación, poner de manifiesto cuál es el nivel discursivo que gobierna el conjunto. Esto es exigible en el estudio del funcionamiento de cualquier término (apartados 1.1 y 1.2).

Cristo crucificado es lo que Pablo predica —*κερύσσω*— (1,23) y lo único que piensa que sabe —*οἶδα*— (2,2).

<sup>12</sup> G. BORNKAMM, «*μυστήριον*», en G. Kittel (ed.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, Stuttgart 1942, 817.

<sup>13</sup> De las 28 veces que aparece esta palabra en el NT, 6 va indeterminada. De las restantes ocurrencias, 15 va acompañada de un genitivo para precisar su sentido: *τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* (*Mt* 13,11); *τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* (*Mc* 4,11; *Lc* 8,10); *τοῦ θεοῦ* (*1Co* 2,1; *Col* 2,2; *Apc* 10,7); *τοῦ θελήματος αὐτοῦ* (*Ef* 1,9); *τοῦ Χριστοῦ* (*Ef* 3,4; *Col* 4,3); *τοῦ εὐαγγελίου* (*Ef* 6,19); *τῆς ἀνομίας* (*2Tes* 2,7); *τῆς πίστεως* (*1Tim* 3,9); *τῆς εὐσεβείας* (*1Tim* 3,16); *τῶν ἀστέρων* (*Apc* 1,20); *τῆς γυναικός* (*Apc* 17,7). 3 veces va con el demostrativo οὗτος (*Rm* 11,25; *Ef* 5,32; *Col* 1,27) y una aparece con *πᾶς* (*1Co* 13,2). Dos veces el sentido es fijado por un participio (*Ef* 3,9; *Col* 1,26). Y sólo una vez (*Ef* 3,3) aparece determinado sin más precisiones. La situación en LXX es semejante.

<sup>14</sup> B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Milano 1997, 148s.

<sup>15</sup> B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, op. cit., 85-87; P. RICCEUR, *La metáfora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione* (Di fronte e attraverso 69), Milano 1981, 163s.

<sup>16</sup> Vid. U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Milano 1990, 142-161.

(ii) En el uso metafórico de un término, no todo su contenido es operativo: algunos semas son puestos de relieve, mientras que otros son “narcotizados”<sup>17</sup>. Por lo tanto, otra tarea será la búsqueda de los semas activos del vocablo *μυστήριον* en el texto paulino (apartado 2.1).

(iii) En un enunciado metafórico las connotaciones codificadas pasan a un primer plano<sup>18</sup>, mientras que en un enunciado no metafórico —incluida la catacresis— es la denotación la que mantiene la preponderancia. Como se dio a entender más arriba, los rasgos connotativos de *εὐαγγέλιον* puede generar conexiones por evocación o semas contextuales, pero siempre en segundo plano respecto a la designación del mensaje cristiano. En cambio, cuando Pablo dice “os anuncié el *misterio* de Dios”, el texto pide que entren en juego los aspectos connotativos que el lector tiene codificados para el término *μυστήριον*. Esto lleva a fijar como tarea la definición de las connotaciones de *μυστήριον* en *1Co* 1-4 (apartados 2.1 y 2.2).

### 1.1. Esquema argumentativo de *1Co* 1-4

De acuerdo con lo dicho hasta ahora, el primer paso ha de ser la descripción del texto como unidad. Si se acepta el modelo retórico para *1Co* 1-4<sup>19</sup>, el esquema argumentativo del texto se puede encontrar localizando, por un lado, la *propositio* (o *propositiones*), es decir, lo que Pablo pretende demostrar y, por otro, la *peroratio*, o sea, lo que Pablo considera demostrado<sup>20</sup>.

La estructura de *1Co* 1-4 responde bastante bien a un modelo retórico. No es sin embargo perfecto, porque el final de la unidad es difícil de integrar en el esquema (la *peroratio* se podría identificar con 3,18-23). Además, el inicio de *1Co* (1,1-9) no entra en el modelo, sino que forma parte del marco epistolar que vale para toda la carta. Estos dos hechos

<sup>17</sup> U. ECO, *I limiti*, op. cit., 148.

<sup>18</sup> U. ECO, *I limiti*, op. cit., 148.

<sup>19</sup> Vid. M. BÜNKER, *Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief* (Göttinger Theologische Arbeiten 28), Göttingen 1984; P. LAMPE, *Theological Wisdom*, op. cit.; W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, I (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 7/1), Neukirchen-Vluyn 1991: 77-81 y 127-133.

<sup>20</sup> J.-N. ALETTI, *Sagesse et mystère chez Paul. Réflexions sur le rapprochement de deux champs lexicographiques*, en J. Troublot (ed.) *La sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament* (Lectio Divina 160), Paris 1995, 361, nota 1.

recuerdan que el modelo retórico es un modo de explicar de manera no intuitiva, lo que el redactor pudo hacer de manera intuitiva<sup>21</sup>. Al margen de los conocimientos que un autor pueda tener de la retórica clásica, el modelo retórico clásico no hace más que meter el discurso persuasivo común dentro de un esquema<sup>22</sup>. Además, dado que la retórica paulina se presenta con un carácter marcadamente original<sup>23</sup>, el texto exige de alguna manera que su originalidad sea respetada. Como consecuencia de esto, aun aceptando el modelo retórico, vale la pena sugerir algunos matices. El más importante es que la delimitación topológica del texto y la linealidad del lenguaje hacen que el inicio epistolar no pueda ser simplemente excluido de la interpretación de la unidad siguiente: el lector ha de pasar por ahí para llegar al discurso de 1,10-4,21. No parece legítimo truncar un análisis del contenido, para respetar un esquema formal preconcebido. Si *1Co* 1,1-9 no puede ser integrado en la lectura a través del esquema retórico, lo podrá ser, por ejemplo, desde la perspectiva del despliegue progresivo de la información (la *progresión temática*<sup>24</sup>).

Siguiendo la aparición en el texto de la *propositio* y las *subpropositiones*, se puede llegar al siguiente esquema de la argumentación:

#### PROPOSITIO

1,17 Evangelizar no puede fundamentarse en un discurso erudito (οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου), pues esto vanificaría (κενωθῆ) la cruz de Cristo.

SUBPROPOSITIO (primera parte de la *probatio*)

1,18 La “palabra de la cruz” (ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ) es locura para los que se pierden y fuerza de Dios para los que se salvan.

SUBPROPOSITIONES (segunda parte de la *probatio*)

2,6a [A pesar de lo dicho hasta ese punto], lo predicado por Pablo se puede calificar de sabiduría (σοφία ἐν τοῖς τελείοις).

2,10a Es el Espíritu el que revela.

<sup>21</sup> U. ECO, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi* (Studi Bompiani 22), Milano 1979, 21.

<sup>22</sup> P. RICEUR, *La metáfora viva*, op. cit., 10.

<sup>23</sup> J.-N. ALETTI, *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode*, en «New Testament Studies» 38 (1992), 391-394; J.-N. ALETTI, *Paul et la rhétorique. État de la question et propositions*, en J. Schlosser (ed.) *Paul de Tarse. Paul* (Lectio Divina 165), Paris 1996, 50.

<sup>24</sup> Vid. F. DANEŠ, *Zur linguistischen Analyse der Textstruktur*, en W.V. Dressler (ed.) *Textlinguistik (Wege der Forschung 427)*, Darmstadt 1978, 185-192; D. MAINGUENEAU, *Éléments de linguistique pour le texte littéraire*, Paris 21990, 144-150.

SUBPROPOSITIO (tercera parte de la *probatio*)

- 3,5 Los apóstoles reciben un don de Dios para servir (διόκονοι) a la Iglesia en pro de la fe.

La *peroratio* se encuentra en 3,18-23. En ella se dan las características de búsqueda de moción de los afectos (comienza con un imperativo y acaba en clímax) y recapitulación esperables en el final de un discurso<sup>25</sup>. No es, sin embargo el final absoluto de la unidad, pues el cambio de tema no se produce hasta 5,1. *1Co* 4 se puede considerar como una expansión de la *peroratio*, con especial relación con el aspecto eclesiológico de la argumentación. Esa expansión puede tomarse como un ejemplo de la libertad con la que Pablo utiliza el modelo retórico.

En la *peroratio* es posible señalar tres elementos, que pueden funcionar como recapitulación de cada una de las tres partes de la *probatio*:

- a) Es necesario hacerse necio para ser sabio.
- b) La sabiduría de este mundo es necedad ante Dios, por lo que no tiene sentido gloriarse.
- c) Esquema eclesiológico: los apóstoles y los fieles (“todo vuestro, vosotros de Cristo y Cristo de Dios”).

En relación con el tema de este trabajo, se puede concluir que: (1) el misterio no se encuentra explícitamente en la línea principal de la argumentación del texto; (2) el término fundamental de *1Co* 1-4 es, sin duda, σοφία (la palabra aparece 16 veces en esos capítulos, o sea, más de la mitad de las veces que aparece en el *corpus paulinum*). Por tanto, para responder a la pregunta del apartado habrá que ver cómo se relaciona μυστήριον con σοφία, y en qué lugar de la argumentación aparece.

### 1.2. Relación de μυστήριον con σοφία y lugar en la argumentación

Μυστήριον se encuentra en la argumentación estrechamente ligado con σοφία. En primer lugar, en 2,1 el término μυστήριον aparece con una relación negativa con la sabiduría: el μυστήριον no fue anunciado usando el peso de la sabiduría (οὐ καθ' ὑπεροχὴν... σοφίας). Luego, en 2,7, la relación es positiva, pues se utiliza

<sup>25</sup> B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, op. cit., 104s.

μυστήριον para calificar el mensaje cristiano en su aspecto de sabiduría.

En cuanto a su lugar en la argumentación, el término μυστήριον se encuentra en el paso de la que podemos llamar parte crítica (1,18-25: inversión de valores en Cristo) a la parte propedéutica (2,6-3,4: sólo el Espíritu puede hacer comprender los caminos divinos). Éste es el punto en el que Pablo se dispone a decir que el Evangelio es también sabiduría, lo cual supone una cierta ruptura en el proceso polémico que el texto ha desarrollado en relación con la sabiduría. Concretamente, μυστήριον en 2,1 encabeza la última prueba de una serie dirigida a demostrar que la sabiduría humana no es la base del mensaje cristiano (es una prueba construida sobre la experiencia de la predicación de Pablo a los corintios). La siguiente aparición de μυστήριον en 2,7 se da ya dentro de la argumentación del Evangelio como sabiduría. El proceso es así:

- i. 2,1: uso de μυστήριον (τοῦ θεοῦ) para designar el Evangelio.
- ii. 2,6: aplicación de σοφία al Evangelio.
- iii. 2,7: calificación de σοφία con el sintagma ἐν μυστηρίῳ.

La relación entre 2,7 y 2,6 es a través de una adversativa (ἀλλά) que sirve para atenuar el efecto de la concesión de aplicar σοφία a la predicación. Y ἐν μυστηρίῳ tiene, precisamente, función de adjetivo<sup>26</sup> de esa σοφία que se pretende matizar: lo que anunciamos es sabiduría (2,6), *pero* sabiduría “en misterio”, escondida, etc. (2,7).

En conclusión, ¿por qué se usa el vocablo μυστήριον en la segunda parte de la argumentación?:

a) Ante todo, y enlazando con lo dicho al inicio del trabajo, no parece aventurado suponer que, al ser εὐαγγέλιον un término designativo rígido para señalar una realidad concreta, el uso de un término distinto (μυστήριον) es una manera de poder operar más libremente con el contenido de εὐαγγέλιον.

b) Si la entrada del vocablo μυστήριον se produce precisamente en relación al momento álgido de la argumentación en el que Pablo da el paso de afirmar que el Evangelio es también sabiduría, muy probablemente esa sabiduría que Pablo admite aplicar al Evangelio, se distingue de aquella otra sabiduría a la que critica, precisa-

<sup>26</sup> J.-N. ALETTI, *Sagesse*, op. cit., 371.380.

mente en su relación con el misterio. Es decir, se puede hablar del Evangelio como sabiduría, si es desde la perspectiva del misterio.

## 2. Individuación de los elementos significativos del misterio

Ya ha sido indicado que al enfocar la cuestión del contenido de *μυστήριον* en *1Co* 1-4 desde el punto de vista de los enunciados metafóricos, los elementos connotativos serán primordiales. Pero no las connotaciones que surgen en un lector actual, sino las connotaciones codificadas en el contexto histórico de funcionamiento del texto<sup>27</sup>. Por lo tanto, la búsqueda de la connotación llama en causa el trasfondo del texto. *1Co* 1-4 tiene un doble trasfondo: griego y bíblico<sup>28</sup>. El trasfondo bíblico, como se verá más adelante, es claro. El trasfondo griego también es reconocible, aunque se encuentran dos dificultades para trabajar con él. En primer lugar, mientras que para la investigación del trasfondo bíblico tenemos un *corpus* textual bien definido (la Biblia), no sucede lo mismo para el pensamiento griego. En segundo lugar, mientras que hay enlaces textuales evidentes entre el texto de *1Co* 1-4 y el Antiguo Testamento, no son tan evidentes los vínculos con cualquier otra obra literaria.

Afortunadamente, el mismo texto paulino viene en ayuda del lector poniendo en evidencia qué elementos contextuales quiere resaltar en el uso de *μυστήριον*. En efecto, Pablo se mueve con cierta prudencia al usar *μυστήριον*, y una de las manifestaciones de esta prudencia es que explicita en el propio texto lo que él quiere decir al usar dicha palabra. Como se verá a continuación, esto lo hace, no directamente, sino determinando el tipo de sabiduría de la que quiere hablar.

### 2.1. Desarrollo en el texto del contenido de *μυστήριον*

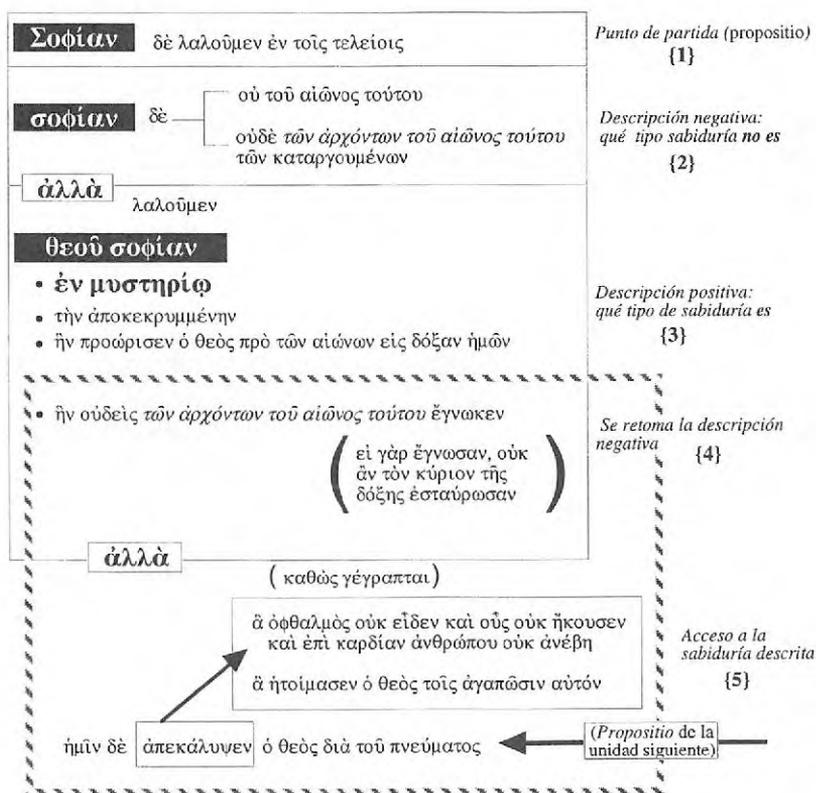
La palabra “misterio” evoca algo cuya causa es desconocida, o bien, cuya difusión, por algún motivo, debe ser restringida (por ejemplo, tratar de evitar que se trivialice un conocimiento que se considera de orden superior, pensar que haga falta una preparación previa para valorarlo, que se quiera prevenir el peligro de rechazo,

<sup>27</sup> U. ECO, *I limiti*, op. cit., 148.

<sup>28</sup> J.-N. ALETTI, *Sagesse*, op.cit., 358-363.

etc.). Según esta segunda evocación, un misterio en cuanto que conocido sólo por algunos, puede dar lugar a que los iniciados se consideren por encima de los que no participan en el conocimiento del misterio<sup>29</sup>.

¿Son éstos los rasgos connotativos que quiere el autor de *1Co* hacer presente a sus lectores? El texto da la respuesta. En *1Co* 2,7, cuando Pablo se aviene a usar σοφία en relación con el Evangelio, precisa dicho término envolviéndolo de sintagmas con función de adjetivo. El segmento textual que tomamos en consideración es *1Co* 2,6-10, cuya estructura es la siguiente:



<sup>29</sup> Esta idea parece subyacer en *1Co* 13,2: καὶ ἐὰν ἔχω προφητεῖαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεταστᾶναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι.

La progresión temática (es decir, las modalidades de la transición de la información conocida o *tema*, a la nueva información o *rema*) de este texto es:

{1} *Lo que Pablo habla, puede ser calificado de "sabiduría".*

Este enunciado remático tiene en cuenta que el texto ha establecido en precedencia como temática una concepción negativa de la sabiduría. El contraste queda textualmente señalado por la partícula δέ y la confirmación explícita de la oposición en el enunciado siguiente.

{2} *Esa sabiduría es distinta de la que ha sido descalificada en precedencia.*

El rema de {1} es ahora tema (según el modelo de la progresión lineal, en donde el rema de un enunciado pasa a ser el tema del siguiente enunciado). La conexión textual entre {1} y {2} se contruye mediante la recurrencia del término σοφία. Dicha recurrencia sirve también para señalar cuál es el concepto sobre el que gira la construcción adversativa con δέ.

{3} *Características de esa sabiduría peculiar.*

El tercer enunciado también está en relación adversativa con lo precedente (ἀλλά). Después de la definición negativa de {2}, comienza la definición positiva, que se opera asignando a σοφία una serie de sintagmas en función adjetiva. Todos esos sintagmas van detrás de la palabra σοφία, salvo uno, θεοῦ, que la precede. Esto equivale a un subrayado de dicho genitivo y proporciona una información muy relevante: la sabiduría de la que Pablo habla, es la sabiduría divina. Se trata por tanto, no del conocimiento que los hombres pueden tener de las cosas divinas y humanas y de sus causas<sup>30</sup>, sino de cómo Dios mismo conoce la realidad. Por un lado, esto no es una novedad absoluta, ya que el contraste entre la sabiduría de Dios y la sabiduría humana y la idea de la participación de los hombres en la primera tienen raíces veterotestamentarias y se encuentran en el epistolario paulino<sup>31</sup>. Por otro lado, si se busca qué se entiende

<sup>30</sup> Esta definición se encuentra tanto en textos judeoelenísticos, como en los clásicos grecolatines. Cfr. 4Mc 1,16; CICERON, *Tusculanae* IV,26,57; *De officiis* II,2,5.

<sup>31</sup> J.-N. ALETTI, *Sagesse, op.cit.*, 359s.

por “sabiduría de Dios” en *1Co* 1-4, se encuentra una respuesta explícita en *1Co* 1,23s:

«[23] nosotros predicamos a *Cristo crucificado*: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; [24] mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y *sabiduría de Dios* (θεοῦ σοφία)».

Pablo presenta, por tanto, a Cristo crucificado como manifestación de la sabiduría de Dios, para “algunos” (οἱ κλητοί en 1,23, οἱ τέλειοι en 2,6).

La alusión a la sabiduría divina como alternativa a la sabiduría humana fuerza el conflicto: ¿cómo se puede presentar la sabiduría divina como recambio de la sabiduría humana?; ¿pueden acaso los hombres ser sabios como Dios es sabio? Estas preguntas son respondidas en parte por los adjetivos que siguen, pues dichos adjetivos precisan la sabiduría divina, no en sí misma, sino, precisamente, en su relación con los hombres. Veámoslos uno a uno.

- Ἐν μυστηρίῳ. Hay quien traduce este sintagma por “misteriosa” y, en efecto, es posible que Pablo usara este circunloquio para evitar adjetivos que pudieran hacer pensar en las religiones místicas. Sin embargo, conviene tener presente que el término μυστήριον ha sido usado en el texto pocos versículos antes (2,1). Por ello, a la hora de buscar un referente para esta palabra en 2,7, lo lógico es pensar en una conexión con la aparición precedente del mismo. La sabiduría de la que habla Pablo es, efectivamente, “misteriosa”, pero en relación con el misterio que les anunció a los de Corinto. En último término, como se vio más arriba, la θεοῦ σοφία se presenta como “misteriosa” en relación con aquel λόγος τοῦ σταυροῦ que puso ante sus interlocutores en 1,18.

- Τὴν ἀποκεκρυμμένην. En *Ef* 3,9 y *Col* 1,26 se encuentran expresiones parecidas, pero mientras que allí el participio se aplica directamente a μυστήριον, en *1Co* 2,7 se aplica a σοφία. Esto puede ser prueba de una cierta reticencia a hacer ver demasiado el término μυστήριον en *1Co*, mientras que en *Col-Ef*, dicha reticencia es menor<sup>32</sup>. En cualquier caso, el uso de este adjetivo en *1Co* 2,7 activa el sema “escondido” de μυστήριον: la “sabiduría de Dios en misterio” es una “sabiduría escondida”. La expresión podría enten-

<sup>32</sup> J.-N. ALETTI, *Sagesse, op.cit.*, 357.368s.

derse en dos sentidos: (1) la sabiduría de Dios no se ha manifestado a los hombres; o (2) la manifestación *ad homines* de la sabiduría de Dios no es inmediatamente reconocible. La primera de estas dos interpretaciones se debe matizar a la luz del adjetivo siguiente (en este sentido, *Col* 1,26 es mucho más claro: aunque el misterio no se manifestó durante un tiempo,  $\nu\acute{\nu}\nu\ \delta\epsilon\ \epsilon\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{\omega}\theta\eta\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\delta\epsilon$ ). La segunda interpretación puede conectarse con *1Co* 1,18, es decir, la Cruz se presenta como necedad a los ojos del mundo y, por tanto, la sabiduría divina no sería reconocible por haber tomado la forma de su contrario: la necedad<sup>33</sup>.

•  $\text{Ἦν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν}$ . En primer lugar, con este calificativo, la sabiduría que encabeza el argumento recibe un punto de referencia temporal ( $\text{πρὸ τῶν αἰώνων}$ ). En segundo lugar, se indica su finalidad ( $\text{εἰς δόξαν ἡμῶν}$ ). Estos dos elementos son esenciales en la comprensión de la expresión  $\text{θεοῦ σοφία}$ . No puede tratarse aquí de la sabiduría de Dios en sí misma, sino en cuanto que reflejada en los hombres, comunicada de alguna manera. Dicha comunicación, aunque prevista por Dios desde la eternidad, se actúa en el presente de la carta ( $\text{ἡμῶν}$ ). Por tanto, cuando Pablo “habla” ( $\text{λαλοῦμεν}$ ) hace participar a sus oyentes en la percepción que Dios mismo tiene de Sí mismo y de la realidad creada. Llegados a este punto, los conflictos que surgen son bastantes: si esto es verdad, ¿cómo es posible que el hombre conozca la realidad como la conoce Dios? Además, ¿no será esto un motivo aún mayor de engrandecimiento, de lo que ya lo es la sabiduría humana (*1Co* 1,26-31)? Estas cuestiones son afrontadas a continuación.

#### {4} *Retorno a la definición negativa.*

La expresión marcada con {4} mantiene el esquema sintáctico de los adjetivos que determinan  $\text{θεοῦ σοφία}$ , pero en cuanto al contenido supone una ruptura. No sigue ya con la definición positiva, sino que se retoma la negativa con términos similares a los vistos en {2}. En este sentido, es un enunciado temático y no remático, pues no da nueva información sino que repite algo ya conocido (2,6 *ad finem*). Pero la repetición es significativa. En este caso, la expresión

<sup>33</sup> J.-N. ALETTI, *Sagesse, op.cit.*, 360.

ἦν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν, no se refiere a la naturaleza de la sabiduría que se define, sino a la competencia para conocer la θεοῦ σοφία ἐν μυστηρίῳ.

Este calificativo establece dos categorías en relación con el conocimiento del misterio: los que no lo conocen (οἱ ἀρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου) y los que sí, porque ha sido destinado para ellos (εἰς δόξαν ἡμῶν). En el ámbito connotativo del concepto de misterio, esta contraposición confirma el carácter “elitista” que se supone al conocimiento de un misterio, lo cual agrava en cierta medida el problema del engrèvement antes señalado. Precisamente, el hecho de dejar abierto este problema, es un indicio de que este enunciado es una zona de intersección entre {3} y {5}: por un lado, el enunciado {4} es el último adjetivo de la cadena que se encuentra en {3} y, por otro, abre el tema de la competencia para el conocimiento del misterio, que es precisado en {5} que, por su parte, hace de *propositio* de la unidad siguiente (2,10-16).

Otro elemento interesante es que lo que los ἀρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου no fueron capaces de hacer, no es ser sabios, sino *conocer* (ἔγνωκεν) la “sabiduría de Dios en misterio”. Por tanto, esa sabiduría no es algo para *adquirir*, como lo es la sabiduría humana, sino para *conocer*. Se confirma que Pablo ha dado un giro a la argumentación, pasando de hablar sobre la sabiduría humana, a hablar de la *coherencia* de la sabiduría de Dios, tal y como se manifiesta, no sin dificultades, a los hombres. La argumentación se desplaza de las condiciones del conocimiento (la sabiduría), al objeto (el misterio de la sabiduría divina).

En el interior de este enunciado aparece una expresión que es un comentario al margen: εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἔσταύρωσαν. Aunque evidentemente tiene una posición parentética en la argumentación, ofrece elementos bastante importantes. Primero de todo, vuelve a poner en primer plano la Cruz de Cristo, que es el punto de referencia del misterio en 1Co 1-4. Además, esta expresión se encuentra en línea con la paradoja que Pablo busca desde el inicio de su discurso sobre la sabiduría. El razonamiento es lineal: si los gobernantes hubieran conocido el misterio, no hubieran crucificado al Señor..., ¡pero si no hubieran crucificado al Señor, no se hubiera manifestado el misterio! El uso que Pablo hace del lenguaje paradójico se muestra como una manera de poder ha-

blar del misterio, después de haber puesto en entredicho la argumentación lógica propia de la sabiduría humana (2,1).

{5} *La vía del conocimiento de la θεοῦ σοφία ἐν μυστηρίῳ*

Por último, encontramos una cita construida sobre *Is* 64,3 (ni ojo vio ni oído oyó...), que constituye lo único que podría considerarse una prueba dentro de *1Co* 2,6-10a: hasta este punto, en la unidad estudiada se suceden las afirmaciones, pero ninguna es demostrada. Con esta cita, Pablo subraya la imposibilidad de un conocimiento natural de la “sabiduría de Dios en misterio”, en cuanto que su conocimiento depende de la revelación por el Espíritu.

En el texto hay un problema sintáctico: en el v. 9 se encuentra un acusativo (o nominativo) plural neutro al que es difícil encontrar función, mientras que en el v. 10 se encuentra un verbo transitivo (ἀπεκάλυψε) sin complemento directo. Lo lógico sería que la cita del v. 9 sea el complemento directo del verbo del v. 10. Sin embargo, las ediciones suelen meter un punto y aparte entre ambos versículos. Es interesante señalar que la *Einheitsübersetzung* en su segunda edición corrige esta separación colocando la cita como complemento directo de ἀπεκάλυψε. Hay, además, un problema textual entre γάρ, que está bien atestiguado (P<sup>46</sup> B 6. 365. 1175. 1739), y δέ (S A C D F G Ψ 33. 1881 M<sup>l</sup> latt sy), que es lo que las ediciones más recientes prefieren. En cualquier caso, es evidente que sobre el v. 10 pivotan las unidades posterior y precedente: introduce el tema del Espíritu, que es desarrollado inmediatamente y, a falta de un complemento directo explícito, asume lo anterior (especialmente la “sabiduría de Dios en misterio”).

El rema de este enunciado es que la “sabiduría de Dios en misterio” es revelada por la acción del Espíritu. De esta manera se determina cuál es el camino para el conocimiento de la manifestación de la sabiduría de Dios. El rasgo “elitismo” del misterio es resaltado y no “narcotizado” como cabría, en cierto sentido, esperar. Sin embargo, el elitismo aparece modalizado. El misterio, en efecto, es elitista, no está al alcance de todos, pero no porque no se quiera difundir —al contrario, el objetivo último es que todos lo conozcan—, sino porque la competencia para conocerlo es un don gratuito de Dios, del que los hombres no pueden disponer a voluntad. Es más, ni siquiera los cristianos, como demuestra el problema de Corinto, tienen garantizado este don. Lo que sí está “narcotizado” en el uso metafórico de μυστήριον, es la idea de que aquél que conoce un

misterio, se jacta por ello. Por el contrario, al tratarse de una donación gratuita de Dios, queda excluida la jactancia (cfr. *1Co* 1,26-31; la cita de Jr 9,22-23 y, sobre todo, *1Co* 4,7: «¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿a qué gloriarte como si no lo hubieras recibido?»).

Aparece de nuevo la paradoja al aplicar al Evangelio la idea de difusión restringida del misterio: sólo el lenguaje paradójico puede permitir la idea de un “mensaje restringido al que se quiere dar la máxima difusión”.

En resumen, en el texto el contenido del misterio es desarrollado en las siguientes líneas:

- En el misterio se manifiesta la sabiduría de Dios.
- El misterio, aunque ha sido delimitado por Dios desde toda la eternidad, se manifiesta en la historia.

- El rasgo de engrimamiento del misterio es rechazado (“narcotizado”) explícitamente por el texto. El de elitismo es respetado, pero modalizado: no todos llegan a conocer la “sabiduría de Dios en misterio”, porque es una donación gratuita del Espíritu. Entre estos dos elementos existe un contraste fuerte, permitido por el lenguaje paradójico: Pablo puede decir a los corintios que “la vida, la muerte, el presente, el futuro” es suyo (3,23) y, a la vez, decirles que no tienen motivos de orgullo (4,7).

- El hablar de misterio le sirve a Pablo para llevar la argumentación al terreno que desea. La cuestión clave no es adquirir la sabiduría (humana), sino ser capaces de (re)conocer la sabiduría de Dios que se manifiesta en el misterio.

- Los rasgos del misterio que se han puesto en evidencia, son coherentes con el hecho de que el misterio en *1Co* 1-4 es eminentemente cristológico, focalizado en el evento de la Cruz.

- La realidad del misterio influye también en el tipo lenguaje que se puede usar. Las dos modalidades más notables son la acumulación de adversativas y el lenguaje paradójico. La acumulación de adversativas revela una cierta dificultad para expresar de modo positivo lo que se quiere decir, teniendo que recurrir a continuas matizaciones (“*a* pero *b*, *b* pero *c*, *c* pero *d*...”). El lenguaje paradójico permite a Pablo no cerrar los argumentos de manera que el lector pueda dominarlos, lo cual equivaldría a invalidar el misterio (1,17).

- El presentar la sabiduría como revelada no es contradictorio,

en cuanto que lo que se revela no es la sabiduría humana, sino la sabiduría —se podría decir la lógica o la coherencia— de Dios. La sabiduría de Dios es revelada en cuanto que la “locura” divina (1,23) manifiesta su coherencia al creyente por obra del Espíritu. En este sentido puede ser revelada y, en segunda instancia, ser también fuente y punto de partida de una sabiduría humana, que es comunicación de la misma sabiduría divina.

## 2.2. La connotación dependiente del trasfondo bíblico (Dn 2)

En el ámbito de la polémica contra la sabiduría, sería contradictorio que la argumentación de Pablo en este texto se basase en silogismos filosóficos. De hecho, las dos fuentes principales de argumentos en *1Co* 1-4, son la Escritura y la experiencia de los cristianos. Las citas bíblicas en *1Co* 1-4 son numerosas, pero el argumento tratado invita a estudiar un pasaje —*Dn* 2 LXX— que no es nunca citado explícitamente, pero que es el texto veterotestamentario donde más claramente se desarrolla la relación entre sabiduría y misterio<sup>34</sup>.

Aunque *Dn* 2 no es nunca citado en *1Co* 1-4, hay sin embargo una serie de elementos del texto paulino que delinear una conexión textual con *Dn* 2:

- la oposición entre sabiduría de Dios y sabiduría del mundo (*Dn* 2,27 y *1Co* 2,6);
- el origen divino de la verdadera sabiduría (*Dn* 2,21 y *1Co* 2,7);
- los destinatarios de la sabiduría no son elegidos entre los poderosos (*Dn* 2,30 y *1Co* 2,8);
- unión de sabiduría y poder como propiedades divinas comunicables a los hombres (*Dn* 2,20.23 y *1Co* 1,18);
- también se puede encontrar una alusión en la enumeración de materiales en orden decreciente de nobleza en *1Co* 3,12 (*Dn* 2,32-33).

La referencia a *Dn* 2 sirve para validar en cierta manera las conclusiones del apartado precedente, así como para precisar más algunos elementos.

En primer lugar, en *Dn* 2 el misterio designa el objeto y la sabi-

<sup>34</sup> Vid. J.-N. ALETTI, *Sagesse*, *op.cit.*, 369.

duría las condiciones del conocimiento<sup>35</sup>. En *1Co* 1-4, sin embargo, el misterio es el lugar donde la sabiduría de Dios se manifiesta, porque, como ya ha sido dicho, en la argumentación paulina hay un desplazamiento de la sabiduría humana a la sabiduría divina. No obstante, la idea de que la verdadera sabiduría lleva al conocimiento del misterio, subyace en el texto de *1Co* 1-4, pues la sabiduría en Pablo sigue siendo un objetivo deseable, aunque el camino propuesto no es el esperado: «Si alguno entre vosotros se cree sabio según este mundo, hágase necio, para llegar a ser sabio» (3,18).

En segundo lugar, *Dn* 2 y *1Co* 1-4 describen dos situaciones distintas. La conexión de ambos textos invita también a poner en conexión las dos situaciones. Los personajes de *Dn* 2 ocupan tres posiciones respecto al misterio:

	SUEÑO	INTERPRETACION
<i>Sabios</i>	no conocen	no conocen
<i>Rey</i>	sí conoce	no conoce
<i>Daniel</i>	sí conoce	sí conoce

En *1Co* 1-4 aparecen igualmente tres situaciones ante la sabiduría de Dios manifestada en el misterio. Algunos no la conocen ni la entienden e, incluso, piensan que es necedad (1,18.23). Otros encuentran en el misterio la fuerza y la sabiduría de Dios (1,18.24). Existen, por fin, un tercer grupo: el de los que se han quedado a mitad de camino, pues —como el rey de *Dn* 2— llegan a un conocimiento incompleto del misterio que no hace sino crearles problemas. A este grupo pertenecen los corintios. La comparación de *Dn* 2,28 y *1Co* 1,4-5 resulta en este sentido muy iluminadora. En el primer texto, Daniel reconoce que “el Dios que está en el cielo que revela los misterios” ha hecho saber al rey lo que habría de suceder. En el segundo, Pablo da gracias a Dios porque los corintios han sido “enriquecidos con toda palabra y todo conocimiento” (*1Co* 1,5). Es decir, aquellos para los que el misterio supone un problema (Nabucodonosor no conoce el sentido de su sueño, los corintios encuentran en el apostolado un motivo de querellas), lo han recibido como don de Dios, pero no han sido capaces de asimilarlo. Ese “quedarse

<sup>35</sup> *Dn* 2,30; vid. J.-N. ALETTI, *Sagesse*, *op.cit.*, 370.

a mitad de camino” es expresado muy gráficamente por Pablo mediante las metáforas de la inmadurez de *1Co* 3,1-3.

### 3. Conclusiones

(1) Evangelio y misterio en *1Co* 1-4 se identifican, en cuanto que se trata de dos ámbitos terminológicos que son usados para referirse a una misma realidad. Pero dicha referencia no se hace de manera unívoca desde los dos ámbitos. Al inicio del trabajo se dijo que el término εὐαγγέλιον es una catacrexis para designar el mensaje cristiano, que en *1Co* 1-4 aparece con una acentuación muy marcada de la Cruz. Evangelizar es proclamar a Cristo crucificado —insistimos, no es exclusivo pero va subrayado— y, como consecuencia, obliga a rechazar una retórica brillante, a renunciar al dominio conceptual de lo que se trata y quedarse en el nivel paradójico. De esta manera, el Evangelio se presenta en la primera parte de la argumentación con toda su dimensión escandalosa como opuesto a la sabiduría humana. En la segunda parte de la argumentación se produce un cambio. La contraposición entre sabiduría y Evangelio ya no es tan neta, es más, Pablo acepta usar el término σοφία al hablar del Evangelio y, precisamente a partir de ese punto, aparece el término μυστήριον. Es un caso bastante claro de *correctio* retórica, que encuentra su realización textual en la acumulación de oraciones adversativas en *1Co* 2,6-10<sup>36</sup>. Con este procedimiento, el Evangelio, sin perder su dimensión de escándalo, en cuanto misterio, es mostrado también como coherente.

(2) La coherencia que muestra el mensaje cristiano como misterio, no es inmediatamente reconocible. Hemos visto cómo la connotación de difusión restringida del misterio convive paradójicamente en el texto con el deseo de que el Evangelio alcance la máxima difusión. La fuerza del Evangelio no viene de su capacidad de convencer, sino del poder del Espíritu que revela el misterio y de la aceptación libre por parte de los hombres. El destino universal del Evangelio pasa por el filtro de que sólo es acogido por el que cree. Pero el alcance del misterio no acaba ahí, porque, como demuestra el problema de Corinto, ni aun después de aceptado se tiene garan-

<sup>36</sup> B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, op. cit., 242s.

tizada su comprensión. La lógica de Dios manifestada en el misterio, trae consigo una inversión de valores, que no es una inversión de papeles: el pobre, el ignorante, no se hace poderoso o sabio al recibir por el Espíritu la revelación de la “sabiduría de Dios en misterio”, sino que mantendrá esa comunicación reveladora del Espíritu a condición de continuar siendo pobre, ignorante, despreciado según el mundo.

(3) Basándose en el punto anterior, ¿habría que conceder a P. Lampe que en *1Co* 1-4 se limita drásticamente la posibilidad de una teología? Hay, al menos, dos razones que hacen inadecuada una respuesta positiva. En primer lugar, resulta un tanto anacrónico aplicar a la argumentación paulina un concepto de sabiduría que incluya una división sectorial de los saberes (recuérdese la definición generalizada en esa época: «sapientia autem est, ut a ueteribus philosophis definitum est, rerum diuinarum et humanarum causarumque quibus eae res continentur, scientia») <sup>37</sup>. Habrá que esperar por lo menos quince siglos para llegar a la ruptura conceptual de la unidad de la realidad ante el hombre que intenta conocerla. Y, en segundo lugar y sobre todo, ¡el mismo discurso de *1Co* 1-4 es lo que se podría llamar un discurso teológico!

No obstante, las conclusiones de este autor, resaltan un aspecto importante de *1Co* 1-4: el Evangelio como misterio pone rigurosas condiciones a un discurso sobre Dios, a una teología. El lenguaje paradójico usado por Pablo es una exigencia del mismo objeto de su exposición. La conciencia de esta exigencia es la que dará origen más adelante al lenguaje de la analogía en la tradición latina o a la teología apofática de la tradición oriental. Aparece como esencial en un discurso sobre Dios, respetar el hecho de que la centralidad del hombre en el lenguaje de la Revelación no es centralidad hermenéutica, sino soteriológica <sup>38</sup>. En el momento en el que esa centralidad se hace hermenéutica, se corre el riesgo de hacer vano el misterio de Cristo crucificado (*1Co* 1,17), porque la palabra de Dios trasciende nuestro horizonte antropológico. Pero esto último conlleva que la palabra de Dios tiene en cuenta ese mismo horizonte y en él se basa para llegar más allá de cualquier expectativa. Es obvio que si la Re-

<sup>37</sup> CICERON, *De officiis*, II,2,5.

<sup>38</sup> Vid. G. TANZELLA-NITTI, *La teologia*, op. cit., 513.

velación no usase categoría humanas, sería ininteligible. Como consecuencia de ello, a la vez que transmite contenidos, ofrece un posible lenguaje para profundizar en esos mismos contenidos. En este sentido, el texto de *ICo* 1-4 es un ejemplo eminente de lo que se podría llamar la función metalingüística de la Palabra de Dios.

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

# LICEITÀ DELL'USO DEI PARAMETRI DELLA MORTE CEREBRALE PER L'ACCERTAMENTO DELLA MORTE DELLA PERSONA

Ignacio CARRASCO DE PAULA

---

**Sommario:** I. Aspetti morali della definizione di morte e della determinazione del momento del decesso - II. Una prima valutazione morale - III. Alcune conseguenze concernenti la legittimità dell'accertamento del decesso mediante i parametri della morte cerebrale; 1. Sulla validità del criterio della morte cerebrale. 2. Sulla liceità dell'uso dei parametri della morte cerebrale ritenuti problematici in sede teoretica.

---

Trent'anni dopo l'introduzione del concetto<sup>1</sup>, il dibattito filosofico e scientifico fra i sostenitori e i detrattori della «morte cerebrale» come definizione della morte della persona sembra arenato, in una fase di stallo per nulla promettente. In questi ultimi tempi le posizioni non solo si mantengono pressoché immutate, ma ormai si ha l'impressione di scarsa disponibilità ad ascoltare le ragioni della controparte<sup>2</sup>. Tuttavia è evidente che il prolungamento indefinito di

<sup>1</sup> *Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death: A definition of irreversible coma*, *Jama* 205 (1968) 337-340. Questo documento ha avuto un ruolo di primo piano nel bene e nel male. Infatti ad esso risalgono molte imprecisioni che ancora oggi rendono difficile il dialogo fra filosofi e scienziati.

<sup>2</sup> Il problema nasce forse dalla discordanza fra le concezioni antropologiche di base. Tuttavia complica notevolmente le cose la mancanza di univocità terminologica. Inoltre, bisogna tener conto anche della possibile impreparazione dello stesso personale sanitario. R. D. Truog ha ricordato i clamorosi risultati di una inchiesta pubblicata nel 1989 [S.J. YOUNGNER et al., *Brain Death' and Organ Retrieval: A Cross-Sectional Survey of Knowledge and Concepts among Health Professionals*, *Jama* 261 (1989): 2246]: solo il 35% dei medici e delle infermiere che potevano partecipare in procedure per l'espianto di organi identifi-

questo stato di cose alla lunga non può non creare un'insostenibile atmosfera di smarrimento e d'inquietudine sul piano etico. L'insidia coinvolge soprattutto chi lavora nel campo delle terapie intensive, della rianimazione e dei trapianti, cioè chi di fatto si trova nella situazione di dover verificare il decesso di soggetti le cui funzioni cardiorespiratorie sono vicariate artificialmente. Recentemente, in un breve ed equilibrato articolo, si è fatto eco del problema l'editore del bollettino *Ethics & Medics* del «The National Catholic Bioethics Center» di Boston<sup>3</sup>. È in questa congiuntura che intendo approfondire la riflessione sulla pertinenza etica o sulla liceità morale dell'impiego dei parametri della morte cerebrale per l'accertamento della morte della persona.

Forse non sarà superfluo richiamare l'attenzione sulla prospettiva rigorosamente morale del presente lavoro<sup>4</sup>. Esso si pone al di fuori sia del dibattito filosofico che di quello scientifico<sup>5</sup>. La morale non è competente di fronte ad un'asserzione del tipo «la morte cerebrale è il vero criterio della morte»<sup>6</sup>. Questa infatti non è che una te-

stavano in modo corretto i criteri legali e medici per l'accertamento della morte. Vedi ROBERT D. TRUOG, *Is it Time to Abandon Brain Death?*, in «Hastings Center Report», 27, 1 (1997) 29-37.

<sup>3</sup> E. J. FURTON, *Reflections on the Status of Brain Death*, in «Ethics & Medics» 10 (1999) 2-4. L'autore conclude con queste parole: «Although no definitive judgment has been rendered [da parte del Magistero della Chiesa], one may safely conclude that Catholic physicians may, good conscience, employ brain death criteria in their determination of death».

<sup>4</sup> In confronto con l'ampia bibliografia scientifica e filosofica sulla morte cerebrale, sono invece molto scarsi gli studi e le pubblicazioni teologiche aggiornate. In tempi passati la morale cattolica si era occupata assai dalla morte umana. Lo ha fatto, però, soprattutto dal punto di vista della sua definizione, della sua origine e del suo significato antropologico, così come ha esaminato le conseguenze etiche per quanto riguarda la somministrazione dei sacramenti e la cura dovuta alle spoglie mortali. Invece, non ha prestato particolare attenzione alle procedure usate per la determinazione della condizione di cadavere. Sembra che questo disinteresse sia dovuto a due motivi. Il primo, di tipo metodologico: la morale non si riteneva competente in questo campo. L'altro, l'assenza di abusi da correggere e di leggerezze o imprudenze professionali nelle diagnosi di morte.

<sup>5</sup> Per questi aspetti rimando a due articoli: I. CARRASCO DE PAULA, *The ethical relevance of brain death*, in «Working Group on the Determination of Brain Death and its relationship to human death», Pontificia Accademia Scientiarum, 1992, pp. 197-204; Il *problema filosofico ed epistemologico della morte cerebrale*, in «Medicina e Morale» 1993 5 889-902.

<sup>6</sup> Cfr. PONTIFICIA ACCADEMIA DELLE SCIENZE, *Dichiarazione circa il prolungamento artificiale della vita e la determinazione esatta del momento della morte*, n° 1. Citato dalla *Carta degli operatori sanitari*, n. 129.

si teoretica — e come tale appartenente all'intelletto speculativo — formulata da un gruppo di lavoro riunitosi sotto gli auspici della Pontificia Accademia delle Scienze. La morale invece opera nel campo della prassi, dell'agire, dell'intelletto pratico. Pertanto è compito suo esaminare se, tenendo conto di quanto affermano i periti, sia eticamente giusto — cioè, possa essere applicato lecitamente — il criterio pratico indicato, per esempio, nella *Carta degli operatori sanitari*: «perché una persona sia considerata cadavere è sufficiente l'accertamento della morte cerebrale»<sup>7</sup>.

### **I. Aspetti morali della definizione di morte e della determinazione del momento del decesso**

La morale cattolica intende la morte come la *separazione dell'anima dal corpo*. Si tratta di una definizione filosofica che tiene conto della costituzione corporea e spirituale dell'essere umano, e trova riscontro sia nelle fonti bibliche sia nella tradizione teologica cristiana. Pensare la morte come separazione dell'anima dal corpo significa cogliere che cosa avviene esattamente all'interno della struttura ontologica del morente e, nel contempo, permette di capire la radicale diversità, dal punto di vista metafisico, fra il corpo vivo e il cadavere, con tutte le conseguenze sul piano etico, giuridico, medico, ecc. Inoltre, parlare di separazione o perdita del principio animatore implica concepire la morte come un evento puntuale, una specie di linea magica che divide il tempo più o meno lungo dell'agonia dal tempo della decomposizione, che conduce alla completa distruzione del cadavere. Il decesso avviene nell'istante in cui risulta impossibile la coabitazione fra l'organismo e il suo principio vivificatore, l'anima. Per questo parliamo di *momento* della morte, ben consapevoli però dell'impossibilità — data la natura spirituale dell'anima umana — di cogliere l'attimo preciso nel quale l'anima «abbandona» il corpo<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> *Carta degli operatori sanitari*, n. 87.

<sup>8</sup> La cosiddetta definizione biomedica della morte come «la perdita irreversibile di ogni capacità di integrare e di coordinare le funzioni fisiche e mentali del corpo» presenta lo stesso limite epistemologico: solo quando compaiono i primi segni di decomposizione si può parlare con certezza di assenza totale di integrazione e di coordinazione. Lo stesso si può dire della definizione di morte come perdita della facoltà di agire come un tutto.

Per la diagnosi o determinazione del momento della morte ordinariamente si ricorre ai noti parametri della morte cardiaca<sup>9</sup>, cioè alla cessazione definitiva della funzione cardiorespiratoria. Trascorsi alcuni minuti dopo aver emesso l'ultimo respiro e una volta confermato che il cuore non batte più, si ritiene giustamente che il soggetto sia diventato cadavere. Nei pochi casi in cui questi segni risultano meno chiari, si possono usare accorgimenti strumentali molto semplici, come l'auscultazione del cuore, lo specchietto o la candela accesa, ecc., o, in ambiente ospedaliero, tecniche di routine che richiedono solo un minimo di addestramento professionale come, per esempio, l'elettrocardiogramma o la misurazione della pressione sanguigna.

La teologia morale non ha sollevato riserve sull'uso dei parametri della morte cardiaca per determinare l'avvenuta separazione dell'anima dal corpo. La procedura è considerata adeguata al di là di ogni dubbio ragionevole, rispettosa della dignità del moribondo e conforme alla considerazione che meritano le spoglie mortali di un essere umano. Di conseguenza, si giudica lecita, salvo restando il dovere di osservare con rigore le regole procedurali richieste dal metodo e dal fine perseguito. Questo giudizio appare tanto più sicuro in quanto non sono mancati motivi che potevano destare qualche perplessità. Da una parte, il rischio d'incappare in una morte apparente. Dall'altra, la convinzione che neanche i parametri della morte cardiaca possano indicare con esattezza il momento del decesso. Infatti, approfittando di questa finestra lasciata aperta dalla natura, la morale cattolica ha elaborato la dottrina della validità dell'amministrazione *sub condizione* dei sacramenti anche dopo l'arresto del battito cardiaco.

Viene da chiedersi per quale ragione, in tempi passati, né i casi di morte apparente né la mancanza di certezza assoluta sul momento preciso del decesso, hanno mai alimentato un dibattito critico. Sembra che i motivi siano due:

<sup>9</sup> Vale la pena di rammentare una volta per tutte l'ambiguità di alcune espressioni che purtroppo si usano molto spesso, anche in queste pagine: morte cardiaca, morte cerebrale, ecc. La morte è una realtà unica, possono essere diverse solo le procedure per la determinazione del decesso avvenuto. Risulta pure improprio parlare di morte di un organo (rene, cuore, ecc.) o di un membro (braccio, piede, ecc.): la morte si predica solo dei soggetti o totalità viventi.

1. Il ricorso ai parametri della morte cardiaca non è stato frutto di una brillante e persuasiva deduzione del tipo: *il cuore è un organo indispensabile per la vita, pertanto quando muore il cuore tutto l'uomo cessa di esistere*. Al contrario, l'accettazione dell'arresto della funzione cardiorespiratoria come segno inequivocabile di defunzione è il risultato di un processo induttivo che parte da un'esperienza nota a tutti e che può essere facilmente oggetto di verifica: una volta fermatosi in modo irreversibile il cuore e il respiro, in poco tempo compaiono i primi segni evidenti di decomposizione dell'organismo.

2. Benché l'esperienza confermi, al di là di ogni ragionevole dubbio, che l'apnea protratta e l'arresto del battito cardiaco sono segni sicuri di morte avvenuta, in pratica l'eventuale utilizzo lecito del cadavere o di una parte di esso, così come la stessa inumazione delle spoglie, avviene solo qualche tempo dopo. In questo modo si concede un margine per ottemperare alcune rispettabili convenzioni familiari e sociali, e nello stesso tempo si garantisce un ulteriore margine di sicurezza.

Questi atteggiamenti *garantisti* sono stati confermati da alcuni fatti accertati in seguito. Oggi tutti siamo consapevoli che l'arresto cardiaco non significa necessariamente morte, poiché le tecniche di rianimazione consentono di rimettere il cuore in moto, sempre che si agisca tempestivamente. Inoltre, il cuore può essere sostituito mediante trapianto o da una macchina. Tutto questo ha fatto vacillare ancora di più l'antica concezione cardiocentrica, tipica della cultura semitica. Contemporaneamente, le conoscenze sulla fisiologia del morire hanno favorito il modello cerebrocentrico ereditato dal mondo greco-romano: la cessazione della funzione cardiorespiratoria, e con essa l'arresto del circolo sanguigno, determina una reazione edematosa nel cervello che porta alla sua totale e irreversibile distruzione. Il cuore si può sostituire, il cervello no.

Tenendo conto di tutto questo, e di quanto ricorderemo in seguito, appare ragionevole che l'attenzione dei rianimatori si sia rivolta verso i «parametri della morte cerebrale». Sfortunatamente, la storia — molto recente — di questo concetto risulta collegata a vicende poco chiare<sup>10</sup>. Inoltre, non si è tenuto conto abbastanza del-

<sup>10</sup> Per esempio, la pretesa di ridurre la morte cerebrale a morte corticale o morte del tronco, o i tentativi di estendere agli embrioni, agli anencefali, ai malati in coma profondo o in stato vegetativo persistente, ecc. la definizione di morte cerebrale.

l'insidia linguistica, permettendo così l'introduzione di una terminologia a effetto, subito dimostratasi inappropriata e maldestra. Inevitabile pertanto — anzi, necessario — che alcuni autori abbiano posto in termini molto critici la questione del rapporto della «morte del cervello» con la «morte della persona»<sup>11</sup>.

Tuttavia, ai fini della nostra analisi morale, riteniamo poco utile soffermarsi ora sulle concezioni distorte e/o su noti e fuorvianti abusi dell'espressione morte cerebrale<sup>12</sup>. D'ora in poi useremo questo termine esclusivamente per designare l'insieme dei parametri usati nei reparti di rianimazione per l'accertamento dello stato di cadavere di un soggetto le cui funzioni vitali sono sostituite artificialmente e, per tanto, non è possibile ricorrere ai parametri della morte cardiaca. Teniamo conto anche del fatto che la diagnosi di morte attraverso segni neurologici ha per ora solo due indicazioni clinicamente valide: 1) per decidere, in sede di rianimazione, sulla sospensione dei trattamenti senza dover ricorrere al principio della non proporzionalità delle cure, e 2) per poter procedere, in sede di trapianti, al prelievo di organi da donatori a cuore battente, il che aumenta notevolmente le probabilità di successo del trapianto stesso<sup>13</sup>.

## II. Una prima valutazione morale

In un congresso di anesthesiologia tenutosi a Roma nel novembre del 1957, il capo anestesista alla clinica chirurgica dell'Università di Innsbruck, sottopose a Pio XII tre quesiti di etica medica che si ponevano sempre più spesso nell'esercizio di una nuova disciplina, la rianimazione. I problemi riguardavano la liceità del ricorso alla respirazione artificiale<sup>14</sup>, la validità dei sacramenti amministrati a malati giudicati clinicamente deceduti e, infine, come e chi doveva determinare il momento della morte. La risposta a que-

<sup>11</sup> Ci sono ragioni fondate contro l'uso dell'espressione *morte cerebrale* come *definizione* equivalente alla morte della persona: il tutto non può essere definito dalla parte.

<sup>12</sup> A questo proposito rimando al mio articolo citato prima, *Il problema filosofico ed epistemologico della morte cerebrale*.

<sup>13</sup> L'*interesse* utilitario non muta i termini del quesito etico, solo introduce un indubbio elemento di sospetto.

<sup>14</sup> Il 5 maggio del 1980 la Congregazione per la Dottrina della Fede pubblicò la Dichiarazione *Iura et bona* sull'eutanasia. Nell'ultima parte del documento si riprendono i principi stabiliti da Pio XII sui trattamenti cosiddetti straordinari o non proporzionati.

st'ultimo quesito costituisce ancora oggi l'unico precedente autorevole in materia.

È indispensabile esaminare il discorso di Papa Pacelli nel suo contesto dottrinale e scientifico. La allora neonata specialità della rianimazione era riuscita a raggiungere alcuni successi notevoli, primo fra tutti il ristabilimento della funzione cardiorespiratoria e il suo mantenimento a tempo indefinito con mezzi artificiali, consentendo in questo modo il superamento della fase acuta di alcuni malati vittime di gravi traumatismi cranici, che altrimenti sarebbero irrimediabilmente deceduti. In altri casi però, la mancanza di respiro spontaneo si protraeva nel tempo, e il paziente non usciva dallo stato d'incoscienza né dava alcun segno di ricupero. Si poneva dunque l'interrogativo se fosse opportuno o meno proseguire con la respirazione artificiale, oppure se non si dovesse staccare il respiratore lasciando morire in pace il paziente. Infine, qualche volta le condizioni del malato apparivano tali da far pensare che fosse virtualmente deceduto, anche se il cuore continuava a battere sostenuto dalla rianimazione. Come stabilire allora quando sopraggiungeva davvero la morte? Si tenga conto che, in quegli anni, si riteneva segno decisivo di morte l'arresto della circolazione sanguigna.

Ecco come espone la questione lo stesso Pio XII:

un paziente in stato di incoscienza per paralisi centrale, ma la cui vita — ossia la circolazione sanguigna — si mantiene grazie alla respirazione artificiale, e nel quale dopo parecchi giorni non si registra alcun miglioramento, deve essere considerato morto *de facto* o anche *de iure*? Non bisogna aspettare, per considerarlo morto, che la circolazione sanguigna si arresti nonostante la respirazione artificiale?<sup>15</sup>

Si noti che il testo assume, come parametro decisivo per determinazione della condizione vitale o di cadavere di un soggetto, la presenza / assenza della circolazione del sangue. È ovvio che tale dichiarazione non riflette una positiva presa di posizione da parte del Papa, ma semplicemente si dà per buono il parere comune e pacificamente accettato da tutti i medici rianimatori.

La risposta di Pio XII all'interrogativo appena formulato è articolata in tre parti: 1) questione metodologica: chi ha competenza in

<sup>15</sup> Discorso 24-XI-1957, in AAS 49 (1957) vol. II pp. 1029-1030 (il testo originale è in francese).

materia?, 2) giudizio di merito: quale valore attribuire all'opinione dei periti?, e 3) applicazioni pratiche: cosa fare in caso di dubbio insolubile?

1. In primo luogo, il Papa, pur ricordando che il problema della determinazione della morte *de facto* e *de iure* ha una portata molto vasta che trascende di molto l'interesse strettamente clinico<sup>16</sup>, nondimeno riconosce che «spetta al medico, e in modo particolare all'anestesiologo, dare una definizione chiara e precisa della "morte" e del "momento della morte" di un paziente che spirava in stato d'incoscienza»<sup>17</sup>.

Sembra ovvio che questo compito di *definire* non possa essere inteso in senso filosofico o antropologico ma, come nota la *Carta degli Operatori Sanitari*<sup>18</sup>, in senso *biomedico*. Infatti, subito dopo il Papa chiarisce che «si può riprendere il concetto usuale di separazione completa e definitiva dell'anima dal corpo ma — aggiunge —, in pratica, si terrà conto dell'imprecisione dei termini di "corpo" e di "separazione"»<sup>19</sup>. In altre parole, i concetti filosofici difettano dell'accuratezza richiesta da una procedura diagnostica e pertanto non possono essere usati a tale scopo.

2. Una volta stabilite le competenze, il Papa torna sul quesito principale riproponendolo nei termini precisi usati dai medici rianimatori:

La morte è già intervenuta dopo il grave trauma cranico che ha provocato l'incoscienza profonda e la paralisi respiratoria centrale, le cui conseguenze immediatamente mortali si sono potute tuttavia ritardare per mezzo della respirazione artificiale? Oppure si produce, secondo l'opinione attuale dei medici, solo al momento dell'arresto definitivo della circolazione, verificatosi malgrado la respirazione artificiale prolungata?<sup>20</sup>

Il responso non si fa attendere, e appare più che prevedibile te-

<sup>16</sup> Oltre ai motivi strettamente morali, si accenna alle condizioni per ricevere validamente i sacramenti, agli effetti in materia di eredità, agli interessi e ai processi matrimoniali, alle questioni di vacanza di benefici, ecc.

<sup>17</sup> Discorso 24-XI-1957, in AAS 49 (1957) vol. II p. 1031.

<sup>18</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PASTORALE DEGLI OPERATORI SANITARI, *Carta degli Operatori Sanitari*, Città del Vaticano 1995, n. 129.

<sup>19</sup> Discorso 24-XI-1957, in AAS 49 (1957) vol. II p. 1031.

<sup>20</sup> Discorso 24-XI-1957, in AAS 49 (1957) vol. II p. 1033.

nendo conto della premessa sulle competenze. Infatti, afferma il Papa: «la risposta non può dedursi da alcun principio religioso e morale e, sotto questo aspetto, non è di competenza della Chiesa»<sup>21</sup>. Inoltre, poiché da parte degli esperti viene prospettato un dilemma di natura scientifica — morte in seguito al trauma cranico o morte solo dopo l'arresto della circolazione? — si rimanda alla perizia, all'impegno e alla prudenza professionale dei rianimatori, su cui ricade la responsabilità di trovare una soluzione certa. In qualsiasi caso il Papa evita di pronunciarsi in un senso o nell'altro. Per tanto, conclude, «nell'attesa [che i periti si mettano d'accordo] la questione rimarrà dunque in sospenso»<sup>22</sup>.

3. Tenendo conto della mancanza di un'indicazione clinica assolutamente certa sul momento della morte, è ovvio che, dal punto di vista morale, diventi necessario rivolgersi ai criteri tradizionali adoperati quando si agisce in condizioni di incertezza. Pio XII non intendeva approfondire questo aspetto in modo completo e sistematico. Nel suo discorso infatti accenna solo ad alcuni criteri. Questi però rivestono un'importanza notevole per il nostro studio. Mi permetto di presentarli di seguito, evidenziando in corsivo una possibile formulazione tecnica:

1) *Legittimità e obbligo, per quanto riguarda la determinazione della morte della persona, del ricorso ai principi riflessi per la soluzione pratica del dubbio teoretico.* Dice il Papa: «un buon numero di questi casi saranno oggetto di un dubbio insolubile e devono essere trattati secondo le presunzioni di diritto e di fatto»<sup>23</sup>.

2) *Presunzione a favore della persona vivente.* Infatti, fermo restando il dubbio scientifico dei rianimatori, Pio XII aggiunge: «considerazioni di ordine generale permettono di credere che la vita umana continua fino a quando le sue funzioni vitali — a differenza della semplice vita degli organi — si manifestano spontaneamente o anche con l'aiuto di procedimenti artificiali»<sup>24</sup>.

Il Papa esprime un parere confortato dal buon senso, che non esclude però la possibilità che in futuro possa dimostrarsi non del

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> *Ibidem.*

<sup>23</sup> *Ibidem.*

<sup>24</sup> *Ibidem.*

tutto vero<sup>25</sup>. In qualsiasi caso, la formula adoperata da Pio XII mi sembra un'applicazione di un altro principio più generale, secondo il quale, in presenza di funzioni vitali operanti spontaneamente, debba ritenersi non dimostrato il decesso del soggetto<sup>26</sup>.

3) *La presunzione non ha valore assoluto ma si applica «in pluribus»*<sup>27</sup>. Infatti, afferma Pio XII: «in caso di dubbio insolubile, si può anche ricorrere alle presunzioni di diritto e di fatto. In generale, ci si fermerà a quella della permanenza della vita, poiché si tratta di un diritto fondamentale ricevuto dal Creatore e di cui bisogna provare con certezza la cessazione»<sup>28</sup>.

In altre parole, il diritto a vivere è un diritto inviolabile e inalienabile della persona, e pertanto la soppressione diretta della vita di un innocente è un atto intrinsecamente cattivo<sup>29</sup>. Tuttavia, la presunzione di vita, in un paziente in rianimazione, è solo una congettura, certo solidamente fondata, ma non una certezza assoluta che non ammetta controprova.

### III. Alcune conseguenze concernenti la legittimità dell'accertamento del decesso mediante i parametri della morte cerebrale

Da quanto abbiamo esposto fino adesso, riteniamo che si possano trarre alcune conclusioni per quanto riguarda sia la pertinenza dei parametri della morte cerebrale in rapporto con la morte della persona, sia le condizioni di liceità per l'utilizzo di tali parametri tenendo conto dei dubbi teorici e pratici.

<sup>25</sup> Infatti, oggi si ritiene che, in alcuni casi, in concreto, in presenza della distruzione totale del cervello, il respiratore artificiale *non aiuti ma sostituisca* la funzione cardiorespiratoria.

<sup>26</sup> Questo principio consente di eliminare alcuni malintesi. Nessuna definizione di morte può essere applicata a un bambino anencefalico o un malato in stato vegetativo persistente o in coma profondo, dal momento che questi soggetti respirano spontaneamente.

<sup>27</sup> Cioè nella maggior parte dei casi, ma non necessariamente *semper et pro semper*.

<sup>28</sup> In francese: «en général, on s'arrêtera ...», pertanto ordinariamente, nella maggior parte di casi, di solito, ecc. Discorso 24-XI-1957, in AAS 49 (1957) vol. II pp. 1031.

<sup>29</sup> Vedi enc. *Evangelium vitae*, n. 57.

### *1. Sulla validità del criterio della morte cerebrale*

1. La questione del valore dei segni della morte cerebrale per accertare l'avvenuto decesso di un paziente la cui funzione cardiorespiratoria è sostituita artificialmente, rimane di competenza esclusiva dei medici rianimatori. Data la delicatezza del tema e gli importanti risvolti di natura etica, legale, sociale, ecc., agli esperti si chiede di impegnarsi con il massimo rigore e professionalità per dissipare ogni dubbio ragionevole al riguardo. In particolare, è bene — come esigono gli stessi rianimatori — stabilire e applicare delle regole procedurali per impedire che altri interessi — pur lodevoli, come promuovere e migliorare l'uso terapeutico dei trapianti o garantire un posto in rianimazione ai pazienti che ne hanno bisogno — possano condizionare le ricerche e il perfezionamento delle tecniche in materia di accertamento della morte. È grave l'obbligo di fare il possibile per evitare di considerare morta e trattarla come tale una persona che non lo sia.

2. I parametri della morte cerebrale devono intendersi come una procedura straordinaria da impiegare solo nei casi in cui esiste un'indicazione precisa. In particolare, essi non vanno mai applicati a bambini né a soggetti che possano trovarsi sotto l'effetto di sostanze depressive del sistema nervoso. Tale criterio è stabilito di norma nei protocolli in uso nei reparti di rianimazione.

3. I parametri della morte cerebrale non possono essere né intesi né usati come una definizione alternativa della morte della persona. Pertanto, si deve respingere ogni tentativo di strumentalizzazione ordinata a favorire prassi di eutanasia strisciante, come per esempio la sospensione indiscriminata della nutrizione e dell'idratazione artificiale dei malati in coma profondo o in stato vegetativo persistente, o l'accanimento sui bambini anencefali ridotti alla pura condizione di banca di organi per trapianto.

4. In tutte le procedure che riguardano l'accertamento della morte, come in altri campi della ricerca e della clinica, le critiche ben fondate e documentate, anche contro tesi finora ritenute scientificamente inoppugnabili, vanno esaminate dagli esperti con la massima attenzione e oggettività. Si tratta di un dovere richiesto dal principio della verità e della giustizia. Inoltre, è nell'interesse dei rianimatori corrispondere, con segni chiari e inequivocabili, alla fiducia che la società ha accordato loro in una materia così delicata.

5. Per contro, eventuali critiche fondate esclusivamente su sospetti di mala fede da parte dei medici, o su prevenzioni contro gli operatori in campo di trapianti, o su timori di strumentalizzazioni a favore di forme insidiose di eutanasia, e così via, vanno tenute al margine del dibattito scientifico. Il problema non riguarda le intenzioni, ma la fondatezza e affidabilità dei segni corrispondenti alla distruzione totale del cervello per accertare lo stato di cadavere di un soggetto sottoposto a rianimazione.

2) *Sulla liceità dell'uso dei parametri della morte cerebrale ritenuti problematici in sede teoretica*

Secondo quanto è stato detto finora, sembra che la questione del dubbio scientifico non tocchi solo un aspetto ristretto, un uso fuorviante oppure un possibile abuso di tipo procedurale, bensì l'impiego dei parametri della morte cerebrale in quanto tali. Tra gli esperti, sussistono due posizioni nettamente contrapposte, a favore e contro. In queste condizioni, mi sembrano sufficientemente fondati i seguenti principi di tipo pratico:

1. In primo luogo, il dubbio teorico come tale non impone il dovere di rinunciare all'uso dei parametri della morte cerebrale per l'accertamento della morte alle condizioni più volte ricordate<sup>30</sup>. Esige invece una grande cautela e prudenza, il limitarne l'impiego ai casi veramente indispensabili, ecc. Ritengo che si possa dire, riprendendo l'espressione di Pio XII, che mentre i rianimatori si danno da fare per fugare ogni ragionevole dubbio al riguardo e per dare soddisfazione alle critiche sollevate, per la morale la certezza o meno della tesi «la morte cerebrale è il vero criterio della morte» rimane in sospeso. Pertanto, bisogna lasciare da parte il dubbio teoretico (il *verum*) e tentare di risolvere il dubbio pratico (l'*agere*).

2. In secondo luogo, e per quanto riguarda il dubbio pratico, si deve riconoscere che le due posizioni pro e contro non hanno uguale valore etico. Cioè, l'*auctoritas* ha diverso peso nell'uno e nell'altro caso. Il parere favorevole all'uso dei parametri della morte cerebrale è accettato pacificamente da più di trent'anni, non ha trovato finora opposizione scientifica ben documentata, si è inserito profondamen-

<sup>30</sup> Lo conferma la dottrina di Pio XII. Affermare il contrario sembrerebbe tutiorismo.

te nella prassi medica ed è considerato un criterio deontologicamente valido<sup>31</sup>. Per contro, il parere avverso risulta chiaramente minoritario, e soprattutto, finora, in parte si riduce a osservazioni personali e ragionamenti non sempre ben appoggiati da una documentazione metodologicamente ineccepibile. Tutto questo rende ancora più complicato, per non dire quasi impossibile, un dibattito sereno e ben informato. C'è da augurarsi che questa situazione venga superata al più presto, in modo che gli esperti possano confrontarsi su dati controllabili e verificabili secondo la metodologia scientifica. Nel frattempo, sembra eticamente giustificato concedere maggiore credito alla tesi comune.

3. Poiché il giudizio morale deve raggiungere una certezza pratica, esso dovrà valutare non il concetto di «parametri della morte cerebrale» in genere, bensì il protocollo specifico che viene effettivamente adoperato in un determinato reparto di rianimazione. Infatti, i segni indicativi della distruzione totale del cervello sono molteplici. Una procedura diagnostica non può esaminarli tutti, ma deve scegliere quelli che si ritengono più significativi, o più affidabili, o più facilmente riscontrabili, ecc. Da qui l'esistenza di diversi protocolli in uso nelle differenti scuole scientifiche. Nei luoghi dove esiste una legge sul tema — il che appare auspicabile per molti motivi, alcuni ovvi —, si deve tener conto della normativa vigente<sup>32</sup>.

In ogni caso, le procedure e i parametri da adempiere per la diagnosi della morte di un soggetto sottoposto a rianimazione devono essere sufficienti a garantire quel grado di certezza morale (non certamente metafisica, né fisica) che è condizione indispensabile per la liceità di un'azione. Inoltre, in alcuni casi estremi, forse si potrebbe tener conto del fatto che non è obbligatorio raggiungere una tale certezza direttamente, cioè, partendo dalla moralità intrinseca del-

<sup>31</sup> Inoltre, è stato accolto nella legislazione di moltissimi paesi.

<sup>32</sup> Per esempio, nei soggetti adulti sottoposti a misure di rianimazione, la legge italiana prescrive l'accertamento dei seguenti parametri durante almeno sei ore: 1) stato di incoscienza; 2) assenza di respirazione spontanea dopo la sospensione della ventilazione artificiale fino al raggiungimento di ipercapnia accertata da 60 mmHg con pH ematico minore di 7,40; 3) assenza di riflesso corneale, riflesso fotomotore, riflesso oculocefalico e oculovestibolare, riflesso carenale; 4) assenza di reazioni a stimoli dolorifici portati nel territorio d'innervazione del trigemino; 5) silenzio elettrico cerebrale documentato da elettroencefalogramma piatto; 6) in alcuni casi particolari, assenza di flusso cerebrale preventivamente documentata.

l'azione o dall'autorità del Magistero o dal parere pressoché unanime degli autori sicuri. Infatti, quando ci sono motivi ragionevoli, risulta sufficiente la cosiddetta certezza morale indiretta che, approfittando dello spazio di manovra che lascia l'ambiguità del dubbio, cerca di superarlo ricorrendo a situazioni parallele, a principi riflessi, a prassi comunemente accettate, ecc.<sup>33</sup>.

Nel caso specifico citato (legislazione italiana) ci sembra tuttavia di poter confermare, allo stato attuale del dibattito, la liceità del ricorso ai parametri della morte cerebrale per l'accertamento del decesso di soggetti sottoposti a rianimazione. Ben inteso però che la questione centrale rimane aperta, e con essa il dovere da parte di tutti — ovviamente, in primo luogo per i rianimatori — di lavorare per chiarire ogni dubbio e riserva. Una cosa è non fermare bruscamente una prassi clinica finora ritenuta adeguata e ineccepibile. Un'altra sarebbe patteggiare e consentire passivamente l'indefinito dilungarsi di una situazione poco chiara in una materia tanto delicata per la vita e la dignità della persona umana. Quest'ultimo la morale non lo può permettere.

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

<sup>33</sup> Ovviamente il ricorso alla certezza morale indiretta non può non essere vista come una soluzione provvisoria, da applicare caso per caso.

# SULLA COMUNIONALITÀ SACERDOTALE<sup>1</sup>

Antonio ARANDA

---

**Sommario:** I. Introduzione - II. La questione studiata - III. La connotazione relazionale dell'identità del presbitero - IV. Relazione con Cristo - V. Relazione con la Chiesa - VI. Relazioni con il vescovo e con gli altri presbiteri.

---

## I. Introduzione

Le basi dottrinali sulle quali si fonda la nostra questione sono esposte principalmente, anche se non esclusivamente, nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium* e nel Decreto *Presbyterorum Ordinis* del Concilio Vaticano II. Detti documenti, insieme con gli altri appartenenti al patrimonio ecclesiologico conciliare, sono espressione autentica della consapevolezza che la Chiesa del nostro tempo ha del suo mistero nella sua dimensione teologica, spirituale e pastorale. La dottrina ecclesiologica conciliare è stata sviluppata in tre Assemblee ordinarie del Sinodo dei vescovi: la VII del 1987, dedicata alla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo; la VIII del 1990, incentrata sulla formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali; e la IX del 1994, dedicata alla vita consacrata e alla sua missione nella Chiesa e nel mondo.

<sup>1</sup> Testo di una conferenza presso l'Istituto "Sacrum Ministerium" della Congregazione per il Clero (16 aprile 1999).

In relazione ai tre predetti Sinodi, nei quali la Chiesa ha continuato ad approfondire le radici teologiche del suo ministero e le dimensioni spirituali e pastorali della sua missione salvifica, il Santo Padre Giovanni Paolo II ha pubblicato tre Esortazioni apostoliche postsinodali di grande importanza dottrinale: *Christifideles laici*, del 30.XII.1980, *Pastores dabo vobis*, del 25.III.1992, e *Vita consecrata*, del 25.III.1996. Questi documenti raccolgono e presentano in maniera viva ed attuale il menzionato patrimonio cattolico sulla natura e missione della Chiesa, la organica comunione dei fedeli e il mutuo ordinamento dei suoi carismi e funzioni al servizio della comune missione salvifica.

Tra le nozioni ecclesiologiche sulle quali è costituita la dottrina ecclesiologica conciliare e postconciliare, emergono quelle di *comunione* e *missione*. La prima di queste include e colloca in primo piano la dimensione trinitaria e pneumatologica della Chiesa<sup>2</sup>: permette di esporre il suo mistero come la comunione con il Padre di coloro che sono figli nel Figlio per lo Spirito Santo<sup>3</sup>. In tale senso, fa presente la dimensione escatologica della Chiesa. La nozione di missione, da parte sua, all'avvicinarci al fondamento cristologico di questa comunione — la Chiesa, Corpo di Cristo, che continua attraverso di essa a svolgere la propria missione —, sottolinea la dimensione temporale o storica della Chiesa, in cui vi si comprende l'essenziale suo riferimento alla salvezza di tutti gli uomini. La Chiesa in terra è, dunque, una comunione per la missione, costituita da coloro che sono in Cristo figli di Dio.

Nel discorso ecclesiologico generale o nell'illuminazione di argomenti ecclesiologici particolari si deve innanzitutto sottolineare la

<sup>2</sup> Cf. *Lumen gentium*, 48; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera "Communionis notio" su alcuni aspetti della Chiesa considerata come comunione, 28.V.1992.

<sup>3</sup> «La comunione dei cristiani con Gesù ha quale modello, fonte e meta la comunione stessa del Figlio con il Padre nel dono dello Spirito Santo: uniti al Figlio nel vincolo amoroso dello Spirito santo, i cristiani sono uniti al Padre. (...) Dalla comunione dei cristiani con Cristo scaturisce la comunione dei cristiani tra di loro: tutti sono tralci della unica Vite, che è Cristo. In questa comunione fraterna, il Signore Gesù indica il riflesso meraviglioso e la misteriosa partecipazione all'intima vita d'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. (...) Tale comunione è il mistero stesso della Chiesa, come ci ricorda il Concilio Vaticano II, con la celebre parola di San Cipriano (cf. *Lumen gentium*, 4)» (*Christifideles laici*, 18).

*natura teologica* del mistero di “comunione per la missione” che i battezzati formano su questa terra. Vale a dire, le questioni ecclesio-logiche devono essere pensate e svolte primariamente partendo dall’articolata radice sacramentale che fonda la *diversità e complementarità* tra i diversi carismi ricevuti dai fedeli (e che, conseguentemente, fonda la comunione ecclesiale), permettendo loro di sviluppare secondo le suddette caratteristiche la comune missione.

## II. La questione studiata

La questione della “comunionalità sacerdotale” possiede diverse angolazioni<sup>4</sup>. Può essere studiata da una prospettiva dogmatico-sacramentale — che è quella che noi principalmente seguiremo —, o da una prospettiva spirituale, o anche da quella pastorale.

Il termine *comunionalità* che adoperiamo esprime evidentemente stretta dipendenza dalla nozione teologica di *comunione*. In questo senso è importante per la nostra riflessione ricordare che: «Il concetto di comunione sta nel cuore dell’autoconoscenza della Chiesa, in quanto mistero dell’unione personale di ogni uomo con la Trinità divina e con gli altri uomini, iniziata dalla fede, e orientata alla pienezza escatologica nella Chiesa celeste, per quanto già incoativamente una realtà nella Chiesa sulla terra. (...) La nuova relazione tra l’uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche a una nuova relazione degli uomini tra di loro. Di conseguenza, il concetto di comunione dev’essere in grado di esprimere anche la natura sacramentale della Chiesa mentre siamo in esilio lontano dal Signore, così come la peculiare unità che fa dei fedeli le membra di un medesimo corpo, il corpo mistico di Cristo, una comunità organicamente strutturata, un popolo adunato dall’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, fornito anche dei mezzi adatti per l’unione visibile e sociale»<sup>5</sup>.

L’Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, seguendo le tracce della Cost. dogm. *Lumen gentium*, che ha collocato il capitolo sulla Chiesa come Popolo di Dio previamente a qualsiasi considerazione

<sup>4</sup> Come si vede, per esempio, guardando i nn. 7-9 del *Presbyterorum Ordinis* oppure i nn. 12-18 della *Pastores dabo vobis*.

<sup>5</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio*, cit., n. 3.

sulla diversità di missioni o funzioni nella Chiesa, include nella sua esposizione una frase molto significativa: «è all'interno del mistero della Chiesa, come mistero di comunione trinitaria in tensione missionaria, che si rivela ogni identità cristiana, e quindi anche la specifica identità del sacerdote e del suo ministero»<sup>6</sup>. La Chiesa dev'essere dunque vista «come mistero di comunione trinitaria in tensione missionaria», come frutto di una comunicazione della Trinità che, fondata in Cristo, è destinata ad espandersi all'intera umanità. Nel contesto di questo processo di comunicazione, in relazione a quella comunicazione va dunque considerata e intesa la figura del sacerdote.

Si deve quindi definire la natura e la missione del sacerdozio ministeriale — come fa la *Pastores dabo vobis* — «in questa molteplice e ricca trama di rapporti, che sgorgano dalla SS. Trinità e si prolungano nella comunione della Chiesa, come segno e strumento, in Cristo, dell'unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano. In questo contesto l'ecclesiologia di comunione diventa decisiva per cogliere l'identità del presbitero, la sua originale dignità, la sua vocazione e missione nel popolo di Dio e nel mondo»<sup>7</sup>.

### III. La connotazione relazionale dell'identità del presbitero

La *Pastores dabo vobis* designa come «connotazione essenzialmente relazionale dell'identità del presbitero» una caratteristica generale della condizione sacerdotale, la cui portata viene chiarita immediatamente dalla Esortazione ap. con queste parole: «mediante il sacerdozio, che scaturisce dalle profondità dell'ineffabile mistero di Dio, ossia dall'amore del Padre, dalla grazia di Gesù Cristo e dal dono dell'unità dello Spirito Santo, il presbitero è inserito sacramentalmente nella comunione con il vescovo e con gli altri presbiteri, per servire il popolo di Dio che è la Chiesa e attrarre tutti a Cristo»<sup>8</sup>. Riflettere dunque sulla «comunalità sacerdotale» consiste nel pensare il significato e le caratteristiche di quella «connotazione essenzialmente relazionale dell'identità del presbitero». La posizione del presbitero nella Chiesa e nel mondo è quindi definita da un triplice

<sup>6</sup> Esort. ap. *Pastores dabo vobis*, n. 12.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

gruppo di relazioni: con Dio in Cristo, con la Chiesa come popolo di Dio, con il vescovo e i presbiteri.

Il sacerdozio ministeriale presuppone la comunità cristiana come comunità viva, animata dallo Spirito: una vita e uno Spirito che non nascono dalla Chiesa ma che gli sono stati donati. Il cristiano non si autodona la comunione con Dio ma la riceve da Cristo. Anzi, avverte la necessità di unirsi sempre più profondamente a Cristo, origine del suo vivere, fino a quando arriverà il giorno di costituire una sola cosa con lui. Questo implica che Cristo è presente *nel cristiano* come vita comunicata, e allo stesso tempo, si trova *di fronte al cristiano* come fonte o capo da cui scaturisce quella vita. E in questa storia dell'unione tra Cristo e il cristiano viene inserito il sacerdozio ministeriale e, di conseguenza, la vita di coloro che hanno ricevuto il sacramento dell'Ordine<sup>9</sup>. Ogni sacerdote è appunto ministro, strumento del quale si serve il Signore della Chiesa per farsi presente in essa e comunicargli la sua vita. E perciò, a somiglianza di Cristo, si trova allo stesso tempo *nella Chiesa*, della quale forma parte, e *di fronte alla Chiesa* come ministro di Cristo, in quanto rappresentante di Cristo, da cui la Chiesa riceve la vita<sup>10</sup>.

La Chiesa procede da Cristo non soltanto da una prospettiva storica, come comunità originata a partire dagli eventi accaduti venti secoli fa nelle terre della Palestina, ma anche e soprattutto da una prospettiva ontologica, perché oggi e adesso viene convocata e vivificata da Cristo. E il sacerdote è, per volontà di Cristo, l'elemento decisivo in questo processo di vivificazione. Il sacerdozio ministeriale è un sacerdozio conferito non tanto in ordine alla propria santificazione — benché la richiami — ma in quanto all'edificazione in Cristo della comunità cristiana, vale a dire in quanto al ministero. Cristo, presente nella Chiesa come vita comunicata ad ogni cristiano, si rende presente anche in essa — in modo sacramentale e in ordine appunto alla comunicazione della sua vita — attraverso i suoi ministri, uomini destinati ad essere «nella Chiesa e per la Chiesa,

<sup>9</sup> Cfr. J.L. ILLANES, *Vocación sacerdotal y seguimiento de Cristo*, in: AA.VV., *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales. Actas del XI Simposio Internacional de Teología*, Eunsa, Pamplona 1990, p. 614.

<sup>10</sup> La distinzione tra *nel cristiano* (o *nella Chiesa*) e *di fronte al cristiano* (o *di fronte alla Chiesa*) è originaria della teologia tedesca, e l'ha fatta sua la *Pastores dabo vobis* nel suo n. 16 e altri successivi.

una ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo Capo e Pastore»<sup>11</sup>. «Nel servizio ecclesiale del ministero ordinato — ricorda il *Catechismo della Chiesa Cattolica* — è Cristo stesso che è presente alla sua Chiesa in quanto Capo del suo Corpo, Pastore del suo gregge, Sommo Sacerdote del sacrificio redentore, Maestro di verità. È ciò che la Chiesa esprime dicendo che il sacerdote, in virtù del sacramento dell'Ordine, agisce *in persona Christi capitis*. (...) Attraverso il ministero ordinato, specialmente dei vescovi e dei sacerdoti, la presenza di Cristo quale Capo della Chiesa è resa visibile in mezzo alla comunità dei credenti. Secondo la bella espressione di sant'Ignazio di Antiochia, il vescovo è "τύπος τοῦ Πατρὸς", è come l'immagine vivente di Dio Padre»<sup>12</sup>.

La prospettiva adeguata per una comprensione integrale della figura del sacerdote — inseparabile del suo riferimento essenziale all'Eucaristia, momento culminante del farsi presente di Cristo nella Chiesa — è la verità di Cristo Capo e Pastore. Cristo infatti assume la persona ordinata come ministro e suo rappresentante, come strumento del quale si serve per farsi presente nella Chiesa non solo come fonte di vita ma come pastore che cura il gregge in ogni momento. Questa assunzione del sacerdote da parte di Cristo, che lo incorpora al processo nel quale viene vivificata la Chiesa, acquista una densità particolare nelle celebrazioni sacramentali. Ma, a partire da questo nucleo, raggiunge la totalità dell'esistenza del ministro, giacché la condizione ministeriale, frutto di una consacrazione sacramentale, trascende la funzione per incidere nella persona e, quindi, nell'insieme delle sue azioni.

Per capire in maniera adeguata la realtà del sacerdozio ministeriale è necessario far riferimento sia a Cristo Capo e Signore, da cui procede la vita della Chiesa, sia alla Chiesa stessa che riceve quella vita divina. E questo non in modo complementare o, ancor meno, alternativo, ma in virtù di un unico movimento, giacché il sacerdote viene appunto riferito a Cristo e alla Chiesa nel mutuo riferirsi di entrambi. Il ministro è stato incorporato, come abbiamo detto, al processo nel quale Cristo vivifica il suo Corpo e la Chiesa, aperta a quella vita che gli viene data, si sa essere stata inviata al mondo bisognoso di salvezza.

<sup>11</sup> Esort. ap. *Pastores dabo vobis*, n. 15.

<sup>12</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1548-1549.

#### IV. Relazione con Cristo

Il dono specifico del sacerdozio ministeriale nella Chiesa consiste nell'aver ricevuto la capacità di edificare la comunione ecclesiale e contribuire alla sua missione precisamente *in persona Christi capitis*. Nulla di ciò è proprio degli altri fedeli, i cui doni e funzioni specifici si svolgono in un piano diverso della missione della Chiesa.

Le caratteristiche che configurano essenzialmente il ministero sacerdotale possono essere riassunte in tre grandi ed inseparabili specificità. Il ministero pastorale è: a) un ministero fondato sulla successione apostolica, e dotato perciò di una potestà spirituale; b) una potestà che consiste essenzialmente nella capacità di agire *in persona Christi capitis* — e, pertanto, *in nomine Ecclesiae* —; c) per servire a partire da essa alla edificazione e vitalità della comunione ecclesiale, per mezzo della proclamazione autentica della Parola e la donazione degli altri mezzi di salvezza (*ministerium verbi et sacramentorum*)<sup>13</sup>.

Porre le fondamenta del ministero ordinato nella successione apostolica è un punto essenziale della dottrina ecclesiologicala cattolica<sup>14</sup>. La Chiesa intera è apostolica in quanto erede e continuatrice della Chiesa apostolica, ed in essa il ministero sacerdotale (l'episcopale e quello presbiterale collaboratore del primo) è erede e continuatore del ministero degli Apostoli<sup>15</sup>. La potestà spirituale che possiede il ministro ordinato non deriva dalla comunità ma dalla apostolicità del suo ministero, trasmesso dalla imposizione sacramentale delle mani (cf. *1 Tim* 4,14; 5,22; *2 Tim* 1,6). I ministri ordinati sono portatori di un carisma (consacrazione-missione) che nasce dall'invio del Figlio da parte del Padre, si trasmette agli apostoli e conferisce autorità per dirigere la comunità<sup>16</sup>. Il ministero ordinato viene costituito sul fondamento degli apostoli per la edificazione della

<sup>13</sup> Cf. Esort. ap. *Pastores dabo vobis*, nn. 15-16; Istr. *Ecclesiae de mysterio*, 15.VIII.1997, n. 1.

<sup>14</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sacerdozio cattolico*, 1970, tesi 1ª («Ogni ministero gerarchico si collega, nella Chiesa, all'istituzione degli apostoli. Questo ministero, voluto da Cristo, è essenziale alla Chiesa; per suo mezzo l'atto salvifico del Signore diventa sacramentalmente ed storicamente presente a tutte le generazioni»).

<sup>15</sup> Cf. Esort. ap. *Pastores dabo vobis*, nn. 14-15.

<sup>16</sup> Cf. Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 28.

Chiesa (*Ef* 2,20; *Ap* 21,14): è un ministero, potremmo dire, essenzialmente *ad vitam Ecclesiae*, e per la vita del mondo. In definitiva, il ministero pastorale è, per l'imposizione delle mani e l'unzione proprie del sacramento dell'Ordine, continuatore della missione ricevuta dagli apostoli da parte di Cristo; detto ministero è rafforzato dall'autorità apostolica ed è testimone con essa della tradizione, ed è stato istituito per edificare e dare vitalità alla Chiesa nella quale e per la quale esiste<sup>17</sup>.

La formula tradizionale *agere in persona Christi capitis* — ed in relazione con essa *in nomine Ecclesiae*, giacché Cristo Capo ed il suo Corpo formano una unità —, significa teologicamente la capacità di attuare in “rappresentanza” di Cristo e della Chiesa: «Il sacerdote ha come sua relazione fondamentale quella con Gesù Cristo Capo e Pastore: egli, infatti, partecipa, in modo specifico e autorevole, alla “consacrazione unzione” e alla “missione” di Cristo»<sup>18</sup>. Permette anche di esprimere con precisione l'essenza della condizione ministeriale, quale la capacità di partecipare efficacemente, attraverso la ricezione del sacramento dell'Ordine, nelle azioni proprie della capillarità di Cristo in relazione alla Chiesa. Il fondamento di tale partecipazione è la potestà ricevuta, mentre la sua finalità consiste nel far presente qui ed ora, mediante azioni specifiche (*ministerium verbi et sacramentorum*), la salvezza come vita della Chiesa, e nella Chiesa, del mondo.

*Agere in persona Christi capitis* significa sia una cosa che l'altra: il fondamento e la finalità dell'esercizio della funzione ministeriale. Si contempla, pertanto, in questa formula la sacramentalità delle azioni specifiche del ministero ordinato in relazione alla vita della Chiesa. Ad essa fa totale riferimento la condizione di ministro di Cristo. «Per la sua stessa natura e missione sacramentale, il sacerdote appare, nella struttura della Chiesa, come segno della priorità assoluta e della gratuità della grazia, che alla Chiesa viene donata dal Cristo risorto. Per mezzo del sacerdozio ministeriale la Chiesa prende coscienza, nella fede, di non essere da se stessa, ma dalla grazia di Cristo nello Spirito Santo. Gli apostoli e i loro successori, quali detentori di un'autorità che viene loro da Cristo Capo e Pastore, sono

<sup>17</sup> Cf. Esort. ap. *Pastores dabo vobis*, n. 16.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

posti — col loro ministero — di fronte alla Chiesa come prolungamento visibile e segno sacramentale di Cristo nel suo stesso stare di fronte alla Chiesa e al mondo, come origine permanente e sempre nuova della salvezza»<sup>19</sup>.

Solamente i sacerdoti sono sacramentalmente resi capaci di agire *in persona Christi capitis* al servizio della missione della Chiesa: la loro specifica ministerialità, intesa innanzitutto come realtà ontologica, non è condivisa da nessun fedele cristiano che non sia stato chiamato all'ordine sacerdotale. La misteriosa impronta del *carattere sacerdotale*, frutto della ricezione in questo grado del sacramento dell'Ordine e base teologica sulla quale si sostiene la peculiare ministerialità dei sacerdoti, è la sorgente dalla quale sgorga lo statuto teologico e giuridico della loro condizione ecclesiale e delle loro funzioni all'interno del popolo di Dio. Nel caso degli altri fedeli, incluso di quelli chiamati ad un vero ministero ecclesiastico benché non sacerdotale come i diaconi, differenti sono le basi ontologiche, altri sono gli statuti della loro condizione ecclesiale ed altre infine sono le loro funzioni.

Il sacerdote, in quanto ministro della Chiesa, rappresenta in essa Cristo ed è segno della sua presenza tra i fedeli e della sua efficace azione salvifica come Capo e Pastore. L'essenza della ministerialità sacerdotale così come quella delle sue funzioni proprie deriva dalla sua partecipazione sacramentale nella capitalità di Cristo con riferimento al suo Corpo. Questo è il mistero teologico che il ministro-sacerdote significa e realizza per mezzo delle sue specifiche funzioni, e che solamente lui è reso capace di realizzare. Dalla propria condizione sacerdotale di ministro deriva, pertanto, la qualità sacerdotale delle sue funzioni ministeriali, vale a dire, il suo significato sacramentale e la sua reale efficacia salvifica.

Una e unica, in effetti, come in Cristo stesso, è l'azione salvifica, significata e realizzata dal ministro-sacerdote nel suo svolgimento delle funzioni di insegnare, santificare e reggere gli altri fedeli *in persona Christi capitis*. La proprietà più importante quindi delle funzioni del ministero sacerdotale, prese nel loro insieme, è quella di costituire, in ragione del suo unico fondamento, una indivisibile unità: un *unum*. Questa unità qualifica essenzialmente l'esercizio delle fun-

<sup>19</sup>*Ibidem*.

zioni sacerdotali, che sono sempre — in ragione del ministro che le realizza — esercizio da diverse prospettive della capitalità di Cristo e, conseguentemente, fonte di vita per la Chiesa. Il *munus docendi, sanctificandi et regendi* dei sacerdoti è un tutto inscindibile, come lo è pure lo sviluppo efficace delle sue differenti funzioni anche se realizzate separatamente.

Così, dunque, l'esercizio *in persona Christi capitis* del *munus docendi, sanctificandi et regendi* costituisce l'unico, indivisibile e non partecipabile ministero pastorale dei sacerdoti. Le diverse funzioni — funzioni di chi rappresenta nella Chiesa Cristo Capo e Pastore — non sono concepibili separatamente le une dalle altre, ma anzi, devono essere considerate nella loro mutua corrispondenza e complementarità. In alcune di esse, possono cooperare con i pastori altri fedeli non sacerdoti (diaconi, religiosi, laici), resi idonei a svolgere detta collaborazione dalla legittima autorità, ma tale idoneità non rende partecipi questi fedeli del ministero pastorale come tale: non li trasforma in pastori nella Chiesa<sup>20</sup>. La ministerialità sacerdotale è in se stessa non partecipabile in nessun'altra forma che non sia quella della ordinazione sacerdotale.

Il sacerdote, quindi, totalmente relativo a Cristo rimanda a Lui: la sua identità teologica profonda è quella di Cristo come Capo e Pastore, e può soltanto essere inteso, e intendere se stesso, da Cristo. Se ogni esistenza cristiana rimanda a Cristo come fonte della vita che abita in essa, il sacerdote rimanda a Cristo non soltanto come fonte di vita comunicata ma come vita in processo di comunicazione. Lui ha una relazione costitutiva con Cristo in quanto partecipa in modo singolare alle azioni sacerdotali di Cristo, dalle quali la vita di Dio si diffonde sull'insieme dell'umanità. Tutta l'esistenza del sacerdote, e quindi tutto il suo essere di cristiano con le dimensioni teologiche ed ecclesiali che comporta, vengono coinvolte nella sua relazione essenziale con Cristo Capo e Pastore.

## V. Relazione con la Chiesa

La summenzionata relazione del sacerdote con Cristo è la prima e la principale e, di conseguenza, costituisce anche il fondamen-

<sup>20</sup> Cf. Esort. ap. *Christifideles laici*, n. 23; Istr. *Ecclesiae de mysterio*, 15.VIII.1997, nn. 2-3.

to delle sue altre relazioni. Concretamente della sua relazione con la Chiesa, centrale anch'essa per capire l'identità teologica del ministro ordinato, ma derivata. Bisogna rilevare, infatti, con la *Pastores dabo vobis* che: «il riferimento alla Chiesa è necessario anche se non prioritario nella definizione dell'identità del presbitero. In quanto mistero, infatti, la Chiesa è essenzialmente relativa a Gesù Cristo: di lui, infatti, è la pienezza, il Corpo, la Sposa. È il “segno” e il “memoriale” vivo della sua permanente presenza e azione fra noi e per noi. Il presbitero trova la verità piena della sua identità nell'essere una derivazione, una partecipazione specifica e una continuazione di Cristo stesso, sommo e unico sacerdote della nuova ed eterna alleanza»<sup>21</sup>.

Queste parole devono essere ricordate con quelle altre che lo stesso documento menziona successivamente: «Non si tratta di relazioni semplicemente accostate tra loro, ma interiormente unite in una specie di mutua immanenza. Il riferimento alla Chiesa è iscritto nell'unico e medesimo riferimento del sacerdote a Cristo, nel senso che è la “rappresentanza sacramentale” di Cristo a fondare e ad animare il riferimento del sacerdote alla Chiesa»<sup>22</sup>. Nel suo riferirsi a Cristo come Capo della Chiesa, come fonte dalla quale emana l'esistere cristiano, il sacerdote si riferisce alla Chiesa. Ambedue le relazioni sono inseparabili; anzi, in realtà più che due relazioni costituiscono due aspetti di un'unica relazione a Cristo, Capo del suo Corpo: nel riferimento del sacerdote al Capo come suo strumento è compresa anche la Chiesa-Corpo, per la cui vivificazione è stato assunto il ministro.

Il ministero sacerdotale quindi non si esaurisce in determinati compiti e funzioni, ma consiste essenzialmente nel mettere tutta la persona del sacerdote a disposizione di Cristo, disposizione che determina per sempre il suo essere e lo fa partecipare alla sua missione di sacerdote, profeta, maestro e pastore. «I presbiteri sono, nella Chiesa e per la Chiesa, — riprendiamo così un'idea già menzionata — una ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo Capo e Pastore, ne proclamano autorevolmente la parola, ne ripetono i gesti di perdono e di offerta della salvezza, soprattutto col battesimo, la peni-

<sup>21</sup> Esort. ap. *Pastores dabo vobis*, n. 12.

<sup>22</sup> *Ibidem*, n. 16.

tenza e l'eucaristia, ne esercitano l'amorevole sollecitudine, fino al dono di sé per il gregge, che raccolgono nell'unità e conducono al Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo. In una parola, i presbiteri esistono e agiscono per l'annuncio dell'evangelo al mondo e per l'edificazione della Chiesa in nome e in persona di Cristo Capo e Pastore»<sup>23</sup>.

Da Cristo alla Chiesa: questo è il movimento fondamentale nello svilupparsi dall'esperienza sacerdotale. Ma non è l'unico, perché nel suo fare presente Cristo — e, in Cristo, il Padre — *di fronte* alla Chiesa, il sacerdote — che è anche *nella Chiesa* — riassume contemporaneamente in se stesso l'intera Chiesa. Lui può dunque agire non soltanto *in nomine et persona Christi capitis*, ma anche *in nomine Ecclesiae*. Come segnala il Catechismo della Chiesa sulle orme della *Lumen gentium* e della *Sacrosanctum Concilium*: «Il sacerdozio ministeriale non ha solamente il compito di rappresentare Cristo — Capo della Chiesa — di fronte all'assemblea dei fedeli; esso agisce anche a nome di tutta la Chiesa allorché presenta a Dio la preghiera della Chiesa e soprattutto quando offre il sacrificio eucaristico “a nome di *tutta* la Chiesa”. Ciò non significa che i sacerdoti siano i delegati della comunità. La preghiera e l'offerta della Chiesa sono inseparabili dalla preghiera e dall'offerta di Cristo, suo Capo. È sempre il culto di Cristo nella e per mezzo della sua Chiesa. È tutta la Chiesa, Corpo di Cristo, che prega e si offre “per ipsum et cum ipso et in ipso” nell'unità dello Spirito Santo a Dio Padre. Tutto il Corpo, “caput et membra”, prega e si offre; per questo coloro che, nel Corpo, sono i ministri in senso proprio, vengono chiamati ministri non solo di Cristo, ma anche della Chiesa. Proprio perché rappresenta Cristo, il sacerdozio ministeriale può rappresentare la Chiesa»<sup>24</sup>.

Da Cristo alla Chiesa e dalla Chiesa a Cristo; da un amore offerto a un amore accolto e corrisposto: questo è l'itinerario, il circolo, nel quale si esprime il dinamismo dell'esistenza cristiana. E in questo itinerario il sacerdote, ministro di Cristo e della Chiesa, svolge un ruolo decisivo.

<sup>23</sup> *Ibidem*, n. 15.

<sup>24</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1552-1553.

## VI. Relazioni con il vescovo e con gli altri presbiteri

Nel suo essere nella Chiesa e di fronte alla Chiesa, il sacerdote è servitore della Chiesa mistero perché attua i segni ecclesiali e sacramentali della presenza di Cristo risorto; è servitore della Chiesa comunione perché costruisce l'unità della comunità ecclesiale nella diversità di vocazioni, carismi e servizi; è servitore della Chiesa missione perché rende la comunità annunciatrice e testimone dell'evangelo<sup>25</sup>. La comunionalità sacerdotale è dunque essenzialmente configurata come servizio alla Chiesa (universale e particolare).

Poiché la Chiesa è una comunità sacerdotale organicamente strutturata<sup>26</sup>, la relazione del sacerdote a Cristo e alla Chiesa, realizzata mediante l'inserimento sacramentale nell'ordine presbiterale, significa innanzitutto comunione gerarchica con il proprio vescovo (e in lui con l'intero Collegio e con il suo Capo), e contemporaneamente con gli altri presbiteri e con i fedeli laici. Questa relazione però è situata in una linea diversa dalle anteriori, giacché non introduce un nuovo punto di riferimento che modifichi l'orizzonte relazionale del presbitero, bensì esplicita la struttura che, per volontà di Cristo, possiede il sacerdozio ministeriale. «Il ministero ordinato, in forza della sua stessa natura — insegna la *Pastores dabo vobis* —, può essere adempiuto solo in quanto il presbitero è unito con Cristo mediante l'inserimento sacramentale nell'ordine presbiterale e quindi in quanto è nella comunione gerarchica con il proprio vescovo. Il ministero ordinato ha una radicale "forma comunitaria" e può essere assolto solo come "un'opera collettiva"»<sup>27</sup>.

Nello stesso senso il Catechismo della Chiesa dichiara: «È proprio della natura sacramentale del ministero ecclesiale avere un *carattere collegiale*»<sup>28</sup>. La comunionalità sacerdotale esige dunque unità e collaborazione responsabile e necessaria al ministero del Vescovo, particolari vincoli di carità e di fraternità con gli altri membri del presbiterio e una relazione positiva e promovente con i laici, al servizio dei quali ci sono, riconoscendo e sostenendo la loro dignità

<sup>25</sup> Cf. Esort. ap. *Pastores dabo vobis*, n. 16.

<sup>26</sup> Cf. Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 11.

<sup>27</sup> Esort. ap. *Pastores dabo vobis*, n. 17.

<sup>28</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 877; cf. nn. 1567-1568.

di figli di Dio e aiutandoli a esercitare il loro ruolo specifico nell'ambito della missione della Chiesa<sup>29</sup>.

Il sacerdote è all'interno della vita della Chiesa *l'uomo della comunione*, e perciò anche, nel rapporto con tutti gli uomini, dev'essere l'uomo della missione e del dialogo. In questo senso, «è chiamato a intessere rapporti di fraternità, di servizio, di comune ricerca della verità, di promozione della giustizia e della pace, con tutti gli uomini»<sup>30</sup>. A somiglianza degli apostoli, scelti e inviati congiuntamente da Cristo, in modo che costituissero un'unità, i vescovi costituiscono un Collegio che esprime l'unità della Chiesa diffusa in tutto il mondo. Così anche i presbiteri costituiscono un ordine — e in ogni diocesi o circoscrizione ecclesiastica equipollente, un presbiterio — in maniera che la molteplicità e la diversità delle funzioni rimanda, attraverso la fraternità sacerdotale e la comunione con il vescovo, all'unità dell'azione vivificatrice e pastorale di Gesù Cristo.

Lo stile di vita pastorale dei sacerdoti, di cui oggi ha particolare bisogno la Chiesa per la nuova evangelizzazione, dev'essere quindi singolarmente «segnato dalla profonda comunione con il Papa, il vescovo e tra di loro, e da una feconda collaborazione con i fedeli laici, nel rispetto e nella promozione dei diversi ruoli, carismi e ministeri all'interno della comunità ecclesiale»<sup>31</sup>.

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

<sup>29</sup> Cf. Esort. ap. *Pastores dabo vobis*, n. 17.

<sup>30</sup> *Ibidem*, n. 18.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

# CLASSICS OF PRIESTLY SPIRITUALITY: RECENT CRITICAL SCHOLARSHIP CONCERNING THE *TREATISE ON HOLY ORDERS*

John BARRES

---

**Summary:** *I. The 1984 Critical Edition of The Treatise on Holy Orders: the Project and its Conclusions concerning Jean-Jacques Olier's Theology and Spirituality of Priesthood.* 1. Louis Tronson's Authorship of *The Treatise on Holy Orders*. 2. The History of Editions of *The Treatise on Holy Orders*. 3. The Significance of *The Treatise on Holy Orders*. 4. Tronson's Method of Redaction of Olier's Writings - *II. The Reception of the 1984 Critical Edition of The Treatise on Holy Orders into Critical Scholarship.* 1. Kenan B. Osborne, *Priesthood. A History of the Ordained Ministry in the Roman Catholic Church*, Paulist Press 1988. 2. William Thompson, *Bérulle and the French School. Selected Writings*, Paulist Press 1989. 3. Yves Krumenacker, *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Les Éditions du Cerf, 1998. 4. Conclusions about the Reception of the 1984 Critical Edition of *The Treatise on Holy Orders* into Critical Scholarship.

---

## **I. The 1984 Critical Edition of the *The Treatise on Holy Orders*: the Project and its Conclusions concerning Jean-Jacques Olier's Theology and Spirituality of Priesthood**

Aidan Nichols writes: «*Presbyterorum ordinis* emerges, therefore, as a fine synthesis of the distinctive insights contributed by the principal stages which the theology of the sacrament of Order has undergone»<sup>1</sup>. He traces six stages of theological development of the sacrament of Holy Orders that are reflected in *Presbyterorum ordi-*

<sup>1</sup> A. NICHOLS, *Holy Order. Apostolic Priesthood from the New Testament to the Second Vatican Council*, Veritas Publication, Dublin 1990, p. 141.

nis. He describes the contribution of the French School to the document in this way: «Fifthly, *Presbyterorum ordinis* is concerned with the personal holiness of the priest, like the French School, and suggests concrete ways whereby the members of the presbyterate may grow in holiness...»<sup>2</sup>. Thus, according to Nichols, the French School has an integral presence in *Presbyterorum ordinis*.

*The Treatise on Holy Orders* was the most influential and widely circulated expression of the French School's emphasis on the personal holiness of the ordained priest. Given this influence, studies of the theology and spirituality of the priesthood need to incorporate recent critical scholarship concerning *The Treatise on Holy Orders*. The goal of this study is to synthesize this scholarship.

### 1. Louis Tronson's Authorship of *The Treatise on Holy Orders*

For years, scholars assumed that Jean-Jacques Olier<sup>3</sup> was the author of *The Treatise on Holy Orders*. But, the third Sulpician General, Louis Tronson<sup>4</sup>, actually wrote *The Treatise*, drawing on the writings of Olier but putting his own imprint on the new redaction.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>3</sup> Jean-Jacques Olier (1608-1657) was a key figure in the seventeenth century French School of spirituality along with Cardinal Pierre de Bérulle (1575-1629), Charles de Condren (1588-1641), St. John Eudes (1601-1680), Jean-Baptiste de la Salle (1651-1719) and Louis Marie Grignon de Montfort (1673-1716). He was a mystic, a missionary, a pastor of the vibrant Saint-Sulpice parish in Paris, a Church reformer in the lineage of St. Charles Borromeo, a priest formator and spiritual director *par excellence*, the founder of the Sulpicians, and a spiritual writer.

He implemented Council of Trent reforms that urged the establishment of seminaries to form diocesan priests. Much of the tradition and development of the seminary system in Europe since the seventeenth century, and in the United States since the French Revolution, can be traced back to Jean-Jacques Olier.

Many seminarians and priests today have no knowledge of Jean-Jacques Olier. Yet his vision of priestly formation reflected in his writings, spiritual theology and priestly spirituality still influences contemporary American, European, African and Vietnamese priests and seminarians. Thus, to understand their own historical roots, priests, seminarians and especially seminary formators should understand the life, works and mission of Olier.

Olier's *The Christian Catechism for the Interior Life*, *The Christian Day*, *Introduction to the Christian Life and Virtues* and authentic texts from the *Treatise on Holy Orders* are considered classics in the history of spiritual theology.

<sup>4</sup> For more on Tronson's life and work, see Y. KRUMENACKER, *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1998, pp. 437-454. Henceforth, this work will be referred to as KRUM.

The 1984 critical edition *Traité des Saints Ordres (1676) Comparé aux Écrits Authentiques de Jean-Jacques Olier* (†1657) compares Tronson's text in a lefthand column to the authentic Olier texts influencing the Tronson text which are in a right hand column<sup>5</sup>. Thus, the reader can compare the two texts directly to note shifts in emphasis.

In his preface to the critical edition, Constant Bouchaud, writes: «... the relevance of this edition is not only of the historical order. At present, when one searches to establish and nourish in a renewed manner the spiritual life of priests, one will find up-to-date perspectives: a "mystical" sense of the priest, the call to a profound communion with the mysteries and dispositions of Christ the unique Priest, and the universal scope of pastoral charity»<sup>6</sup>.

The Introduction consists of: 1) The History of the Editions and the Research of Sources by Irénée Noye 2) A section entitled «The Stakes of the Present Critical Edition» by Gilles Chaillot and 3) A section entitled «Principles of Our Edition».

## 2. *The History of Editions of The Treatise on Holy Orders*

Sulpician archivist Irénée Noye traces the history of the various editions of *The Treatise*. The number of editions published in a century reveal *The Treatise's* influence in that period. The work was first published in 1676, nineteen years after Olier's death in 1657. It was reedited twice at the end of the seventeenth century and eleven times in the nineteenth century (including the beginning of the nineteenth century when Catholic seminaries were reestablished throughout France after the French Revolution<sup>7</sup>). The last edition was published in 1953 and edited by Jean Gautier. Kenan Osborne classifies *The Treatise of Holy Orders* as a work of priestly spirituali-

<sup>5</sup> For a list of the Olier texts that Tronson uses, see G. CHAILLOT, P. COCHOIS, I. NOYE, *Traité des Saints Ordres (1676) Comparé aux Écrits Authentiques de Jean-Jacques Olier* (+1657), Procure de la Compagnie de Saint-Sulpice, Paris, 1984), pp. LIV-LV. Henceforth, this work will be referred to as *Traité (EA)*. This work will only quote the Olier texts in the right hand column of the critical edition since the work of Tronson is not part of the scope of this dissertation.

<sup>6</sup> *Traité (EA)*, p. VIII (my translation).

<sup>7</sup> See K.B. OSBORNE, *Priesthood. A History of the Ordained Ministry in the Roman Catholic Church*, Paulist Press, New York 1988, p. 286.

ty comparable to St. Alphonsus Liguori's guidelines for confessors, Lacordaire's works, Cardinal Manning's *The Eternal Priest*, Cardinal Gibbons' *The Ambassador of Christ* and Cardinal Mercier's *La vie interieure, appel aux âmes sacerdotales*<sup>8</sup>.

All of the editions until the Gautier 1953 edition assumed Olier's authorship. But in the introduction to the 1953 edition, Gautier drops a literary-critical bomb on prior assumptions: he asserts that a large portion of *The Treatise* comes from the pen of Tronson<sup>9</sup>. Gautier left no proofs of these assertions. The next generation of Sulpician Olier scholars confront the question with their work on the 1984 critical edition.

Olier never composed this treatise. The lack of any original autograph and inconsistencies with the «authentic» works of Olier are the reasons for this belief<sup>10</sup>. Olier left assorted texts which could be used to compose a book of preparation for ordinands — Tronson's project. At least one-third of the texts of the treatise come from a manuscript entitled «On the Ecclesiastical State», which is perhaps a copy or a summary of Olier's conferences on Holy Orders and the other orders. Tronson also inserted passages from other unedited texts of Olier such as «Advice to the Director of the Seminary», the *Memoirs*, fragments of sermons and «Various Writings (*Divers*

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, p. 290.

<sup>9</sup> Cf. *Traité (EA)*, pp. XI-XII. Noye quotes the 1953 edition (58) in which Gautier writes: «acquis, sinon la certitude absolue, du moins la quasi-certitude, que si les idées foncières qui constituent la trame du *Traité des saints ordres* doivent être attribuées à Monsieur Olier, le texte même du *Traité*, tel qu'il se présente aujourd'hui à nos yeux, est dû pour une assez large part, qu'il est impossible de délimiter strictement, à la plume de Monsieur Tronson... Le *Traité* est un mélange de textes appartenant authentiquement au fondateur de Saint-Sulpice et qu'on trouve éparés dans ses divers écrits, et de textes dus à l'inspiration de M. Tronson lui-même... En outre M. Tronson n'a pas hésité à modifier, à plusieurs reprises, la pensée de M. Olier pour y substituer la sienne.»

Irénée Noye then laments: «Malheureusement, il (Gautier) n'apportait pas les preuves de ces affirmations, et le lecteur, inquiété par ces remarques et désireux de remonter à la source même de la tradition sulpicienne, n'avait pas les moyens de juger sur pièces.

C'est à cette préoccupation que tente de répondre la présente édition.» (XII) So we see the lineage of dedicated Sulpicians exploring the key critical questions.

<sup>10</sup> Cf. THOMPSON, GLENDON and MUTO, *Bérulle and the French School. Selected Writings*, The Classics of Western Spirituality ed. and intro. W. THOMPSON; pref. S. MUTO; trans. L. GLENDON, Paulist Press, New York, 1989, p. 62. Henceforth, all of Thompson's commentary in this volume will be referred to as THOMP.

écrits)». One-quarter of the work cannot be traced to sources in the Sulpician archives. It is reasonable to believe that these sections are based on lost Olier manuscripts<sup>11</sup>.

### 3. *The Significance of the Treatise on Holy Orders*

In the second section of the Introduction to the 1984 critical edition entitled «The Stakes of the Present Critical Edition», Gilles Chaillot states that the 1984 critical edition offers for the first time the means for discerning the authentic Sulpician tradition. Given *The Treatise's* enormous influence historically in the spiritual formation of the diocesan clergy in France and elsewhere right until the beginning of Vatican II, this project clarifies our view of history and the development of theology and spirituality. There have been many critiques of the theological and spiritual formation of seminarians before the Second Vatican Council, a formation deeply influenced by the Sulpician tradition and *The Treatise on Holy Orders*<sup>12</sup>. For Chaillot, the work of the critical edition — comparing Tronson's text to Olier's various writings and verifying influences, changes of accents, etc. — reveals the *authentic* Olierian heritage of priestly spirituality<sup>13</sup>.

Olier has often been accused of sowing distorted ideas on the

<sup>11</sup> Cf. *Traité (EA)*, pp. IX-XVI. Irénée Noye writes: «Au total, T nous apparaît formé d'une mosaïque de textes: près d'une centaine de passages ont été retrouvés, que Tronson avait découpés, déplacés et retaillés, peut on dire, pour les harmoniser entre eux et les enchâsser dans la construction équilibrée de son *Traité*. Il reste de nombreuses pages dont nous n'avons pas découvert la source; pour quelques-unes il est assez clair qu'elles sont un développement dû au compilateur; pour d'autres, il est plus vraisemblable qu'elles proviennent d'un original d'Olier maintenant perdu, les procédés stylistiques de T permettent de l'affirmer...» (XVI).

<sup>12</sup> According to David Thayer, many priests and theologians at the time of the Council and afterward considered *Presbyterorum Ordinis*, with its strong emphasis on the Word, to be a reaction against the French School model of the priest.

<sup>13</sup> Cf. *Traité (EA)*, XVII-XVIII. Chaillot writes: «Il faut enfin songer à la responsabilité qui pourrait bien revenir, dans ces conditions, à notre *Traité* dans les critiques assez souvent adressés aujourd'hui à la formation théologique et spirituelle des futurs prêtres dans les séminaires d'avant le concile Vatican II, très fortement imprégnée par la tradition sulpicienne. On a pu écrire que l'éditeur de 1676 s'est permis de "modifier, à plusieurs reprises, la pensée de M. Olier pour y substituer la sienne", n'est-il pas indispensable de pouvoir enfin le vérifier sur pièces? C'est toute l'histoire de l'héritage oliérien dans le domaine central de la spiritualité sacerdotale qui est en cause» (XVIII).

priesthood (from a post-Vatican II perspective) that influenced generations of priests. One possible suspicion of the 1984 critical edition is that it could be considered a manipulation of texts by Sulpician scholars designed to rehabilitate their founder. The answer to this suspicion is Gautier's introduction to the 1953 edition of *The Treatise* which first established these critical observations and issues well before the beginning of the Council and post Vatican II theology of priesthood perspectives.

#### 4. Tronson's Method of Redaction of Olier's Writings

A high percentage of the text of the treatise comes from Olier and was redacted, shaped and organized by a man who had Olier's complete confidence. Tronson writes a spiritual directory, a manual for ordinands for use in seminaries. He makes strategic selections of Olier's texts. He excludes texts addressed to lay parishioners of Saint Sulpice and writings considered to be too theological for the literary genre including a possible Olier text entitled *Concerning the Sacrament of Order*<sup>14</sup>. He develops themes from the Olier writings. He modifies some terms and increases the number of Patristic citations in the margins. He culls the Olier texts but processes them through his own literary stylistic filter<sup>15</sup>. Krumenacker writes: «Tronson without a doubt wanted to be faithful to "the spirit of M. Olier". But such an operation is never completely innocent. It is more probable that the final result corresponds better with the spirit of M. Tronson. It remains to be seen if the published work reflects accurately the ideas of the manuscripts»<sup>16</sup>.

The differences between Tronson and Olier can be summarized in four points<sup>17</sup>. First, Tronson and Olier differ on the relationship between the apostolic dimension of the priest and the reli-

<sup>14</sup> Cf. KRUM, pp. 434-435. Chaillot's introduction to the critical edition appeared in 1984. Krumenacker's book is published in 1998. Krumenacker's commentary on the treatise – most likely written with the direct counsel of Noye and Chaillot – seems to be a bit more developed and advanced from the original 1984 introduction. Fourteen years have passed and the critical observations have matured, advanced and sharpened. Thus, I rely more on Krumenacker's analysis from here to the end of this section.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 425-426.

<sup>16</sup> KRUM, p. 426 (my translation).

<sup>17</sup> Here I rely on a blend of Krumenacker, Thompson and Osborne's analyses.

gious dimension. From at least 1642 on, Olier believes that «the entire missionary life of the Church was a true and living sacrament of the universal salvation in Jesus Christ». Tronson clericalizes this concept by limiting this vision of sacramentality to priests and making the priesthood a quasi-religious state. Tronson's view of religion centers on cultic functions. Olier's own view of religion unites the mystical and apostolic dimensions. Historically, Tronson's text goes into public circulation and becomes a classic of priestly spirituality under the assumed authorship of Jean-Jacques Olier. Tronson's clerical and cultic understanding of the priest becomes influential while Olier's own more nuanced mystical and apostolic thought remains in his assorted manuscripts faithfully preserved in the Sulpician Archives but completely out of public circulation. As Krumenacker writes, «... the *Treatise* makes the priest almost exclusively the man of prayer, penitence, the Mass and eucharistic sacrifice»<sup>18</sup>.

The second issue regards the relationship between the mystical dimension of grace and ascetical practices. Thompson writes that Tronson has a «further tendency to transpose into a moral and obligatory register what Olier tends to put in a more voluntary, mystical register. The language of "obligation" and "exercises to perform" seems rather frequent in Tronson's touches to the Olierian texts. Tronson also likes to present the various ministries as so many moral preparations leading to the priesthood, moral steps along the way, so to speak. Olier, on the other hand, tends to see them as a dimension of the priesthood itself»<sup>19</sup>. Olier emphasizes the connection between baptism and the mysticism available to all Christians. The Holy Spirit's gifts and graces move people to live in the Spirit and to balance earthly concerns. In contrast, Tronson stresses self-denial and ascetical practices as the way to curtail the desires of the flesh and cultivate heavenly desires. Death comes through ascetical efforts to live in Christ Jesus. Krumenacker sums up the differences in this contrast: «Scripture is presented by Olier as a "holy Sacrament", and by Tronson as a "rule"»<sup>20</sup>. Osborne makes this diagnosis of the effects of Tronson's influential accents: «The *Traité* with the

<sup>18</sup> KRUM, p. 430 (my translation).

<sup>19</sup> THOMP, p. 62.

<sup>20</sup> KRUM, p. 427 (my translation).

emphases given to it by Tronson, developed in the counter-Reformation clergy of the Catholic Church a spirituality which in many ways rejects the world and sees the only worthy life in the after-world. Priestly spirituality is presented as an other-worldly spirituality. When Jansenism began to influence this type of spirituality, a profoundly negative spirituality established the spiritual ideals of the priest»<sup>21</sup>.

The third issue concerns the relationship between priest and bishop. Olier sees the bishop embracing the fullness of the priesthood. The Bishop is called to be eminently holy so that he can bring a spirit of holiness and grace to everyone he ministers to. Tronson omits the spiritual-mystical aspect of the episcopacy to a large degree. Thompson expresses it this way: «Even more fundamentally, the *Treatise* shows no trace of Olier's Dionysian vision of the episcopacy as the sacramental sharing in the plenitude of the Spirit. We can only speculate on Tronson's ignoring of Olier's important texts on the episcopacy. This enables Tronson to exalt the priest over all else. Was there also a growing fear of the bishops as instruments of the growing independence of the French church? A view of ministry that stresses the episcopal college, as Olier does in his *Projet*, is a view that gives more place to collegiality and territorial particularity»<sup>22</sup>.

The fourth issue is the relationship between the priest and the baptized. Olier sees a universal call to holiness for all the faithful. Priestly holiness expresses this baptismal call to holiness. Tronson sees priestly holiness as specialized within a cultic framework. Clerical holiness differs essentially from the baptismal call to holiness of the ordinary Christian, a point of view which influenced the priestly world in the counter-Reformation Church<sup>23</sup>. For Olier, priests are not super-Christians but holy and experienced Christians who exemplify the ideals of the gospel and minister to their brothers and sisters<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> OSBORNE, p. 287.

<sup>22</sup> THOMP, p. 62.

<sup>23</sup> Cf. OSBORNE, p. 288.

<sup>24</sup> Cf. For more detail on how the differences are actually expressed textually, see KRUM, pp. 424-437.

## II. The Reception of the 1984 Critical Edition of *The Treatise on Holy Orders* into Critical Scholarship

Having analyzed the 1984 critical edition of *The Treatise on Holy Orders*, we can now examine its subsequent reception from the years 1984 to 1998 into critical scholarship in the fields of theology of priesthood, priestly spirituality and general spiritual theology.

1. Kenan B. Osborne, *Priesthood. A History of the Ordained Ministry in the Roman Catholic Church*, Paulist Press 1988.

This historical survey of the theology of priesthood is used extensively in the United States today. Its treatment of the 1984 critical edition of *The Treatise on Holy Orders* reveals how specific scholarship is incorporated into a more general theological project.

Osborne embraces the entire project and conclusions of the 1984 critical edition of *The Treatise on Holy Orders*. He situates his treatment of it in chapter ten which is entitled «The Sacrament of Order in Counter-Reformation Theology». This chapter runs from pages 208-306 and Osborne devotes pages 285-288 to a second section of the chapter entitled «Jean-Jacques Olier and his Theology of the Sacrament of Order».

Osborne explicitly promotes the Chaillot, Cochois and Noye critical edition and summarizes its essential findings. Osborne writes:

It is remarkable, the three authors (Chaillot, Cochois and Noye) note, how close Olier is to the priestly theology presented in the documents of Vatican II, but it was, unfortunately, not the thought of Olier which dominated priestly spirituality during the counter-Reformation period, but rather that of Tronson, who had reworked the *Traité*. In spite of these changes in emphasis, the *Traité*, through its wide influence, did help to center in many ways the theology of priest on Jesus Christ himself. The sacrament of order was, to some degree at least, seen as the very sacrament of the ministry of Jesus. This was a healthy counterbalance to the scholastic approach to ordination. This does not in any way, however, minimize the negative qualities which Tronson emphasized, thereby suppressing the actual intent of Olier. Still, it can be said rather honestly that the theological writings on the sacrament of order by Robert Bellarmine and the spiritual approach of the *Traité des Saints Ordres* were the two most influential set of

documents on priestly ordination which were developed during this entire period<sup>25</sup>.

We see in this work a rehabilitation of Jean-Jacques Olier. The negative accents and effects of *The Treatise on Holy Orders* are blamed on Tronson. Olier is seen as the mystic priest with views that harmonize with Vatican II perspectives.

## 2. William Thompson, *Bérulle and the French School. Selected Writings*, Paulist Press 1989

This anthology of French School writings was published by Paulist Press in 1989. William Thompson's introduction is an effort by a systematic-spiritual theologian to view the French School through the lens of contemporary theology.

Thompson like Osborne endorses the findings of Chaillot, Cochois and Noye in the critical edition: «To gain a perspective on Olier's complicated vision of the priesthood, together with the spiritual praxis it entails, modern scholarship should, I think, take its bearings from the critical analysis of the document traditionally ascribed to Olier, the *Traité des saints ordres*»<sup>26</sup>. For Thompson, Olier like Bérulle concentrates on the realities of the priesthood and the Eucharist from both a theological and a pastoral perspective. He praises Olier's *Project for the Establishment of a Seminary in a Diocese* for its creative approach to the episcopal state. He sees Olier within the Oratorian tradition that reunites authority, sanctity and learning in the ecclesiastical state<sup>27</sup>.

Thompson praises Olier's writing on the marks of an authentic priestly vocation. Olier transposes the mystical dimensions of purification, illumination and union into a priestly context. He joins the spirituality of the priest with that of the Christian and mystical life in general<sup>28</sup>.

Olier sees the priest as an experienced Christian helping people to embrace the universal call to holiness. This perspective pre-

<sup>25</sup> OSBORNE, p. 288.

<sup>26</sup> THOMP, p. 61.

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, p. 61.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 62-63.

serves the place of the priest without making other faithful second class citizens; thus, steering the French School away from the two extremes of clericalism and anticlericalism<sup>29</sup>.

Thompson also fields the critiques of other contemporary theologians:

Interestingly, Bernard Cooke's recent great study of ministry would seem to share our misgivings about the Dionysian accents of the French School, yet wanting to retain the great spiritual renewal it contributed. Edward Schillebeeckx seems harsher, arguing that despite some attractive things the French School dangerously roots the priesthood in Jesus' divinity, making the priest a very cultic, other-worldly and unchangeable reality. This is perhaps true of the later alteration of Olier's thinking, for example. But in the main the French School stresses the humanity of Jesus as the unsurpassable revelation of the divine presence. Few schools are as centered on Jesus' humanity as this one. We come to divinity through humanity, and the priesthood is rooted in this incarnational principle<sup>30</sup>.

Thompson is a contemporary systematic theologian who promotes the idea that the writings of the saints are a rich source for a systematic theology that wants to root itself in experience<sup>31</sup>. He has continually promoted the relevance of the French School and Olier for contemporary theology<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Cf. KRUM, p. 87.

<sup>30</sup> THOMP, pp. 87-88. Thompson also gives an interesting analysis of the blindspots or limitations of the French School. He writes: «Of course, there are other limitations of the French School our age will need to consider, issues raised in our own time that these mystics could not consider... We have already seen that it was largely a renewal confined to the aristocracy. Although it radically critiqued the aristocracy by its mystical renewal, still it accepted other aspects of the culture: the class structure, the role of women by and large, the inherited assumptions about the poor, and others. We do find a stress upon charity and almsgiving in our mystics and the founding of congregations to care for the poor and outcast, but not a radical critique of social structures such as the contemporary political theologies and the papal teachings variously have in mind. Still, the rooting of all genuine renewal in the contemplative transformation of the heart seems as fresh today as it must have seemed back then.»

<sup>31</sup> Cf. WILLIAM M. THOMPSON, *Fire and Light. The Saints and Theology*, Paulist Press, New York, 1987, p. 2.

<sup>32</sup> See especially WILLIAM M. THOMPSON, *Olier's "La Journée chrétienne" as a guide for Today's Theology*, «Bulletin de Saint-Sulpice» 14 (1988) 113-127, and WILLIAM M. THOMPSON, *Christology and Spirituality*, Crossroad, New York, 1991.

3. Yves Krumenacker, *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Les Éditions du Cerf, 1998

Krumenacker's survey of the French School is the result of the collaboration of the finest contemporary Bérullian School scholars. It updates the works of Bremond, Pourrat and Cognet and may catalyze a renewal of French School studies.

As Krumenacker mentions in the introduction, two of the three Sulpicians responsible for the 1984 critical edition of *The Treatise on Holy Orders*, Irénée Noye and Gilles Chaillot, influenced the Olier, Tronson and *Traité* sections of the work<sup>33</sup>.

The incorporation of the conclusions of the 1984 critical edition occurs in chapter seven which is entitled, «Transformations of Berullisme». Krumenacker opens the chapter by analyzing the evolutionary process that occurs throughout the history of the Church when the founder of a movement or a school of spirituality dies. The founder's vision and intuition can be located in a precise period. But when the world changes, the initial vision changes too. So-called «betrayals» of the initial vision, or «derivatives» of the initial vision, are often attempts to adapt a spirituality to new times. Sometimes the modification is small; sometimes it is more profound. Often, modification is the price that must be paid for the vision to survive<sup>34</sup>.

Having established this historical pattern, Krumenacker then engages in case studies of the French School<sup>35</sup>. The first case study is entitled «A Developer: The Treatise on Holy Orders» and the subtitle is «From Olier to Tronson». The footnote shows that the entire first section is a summary of the introduction to the 1984 critical edition. Krumenacker incorporates the insights of the 1984 critical edition into a survey of the French School.

Krumenacker's incorporation is more nuanced than Osborne's and Johnson's. For instance, in a section entitled «The "Treatise" and Olierian Spirituality,» he writes: «Broadly, the *Treatise* reflects

<sup>33</sup> Cf. KRUM, p. 13. Olier biographer Michel Dupuy also collaborated.

<sup>34</sup> Cf. KRUM, pp. 423-424.

<sup>35</sup> The first case study is followed by others which include John Eudes and the priesthood, the Daughters of Charity and the Lazarists, the Oratorians and the Jansenist Temptation, etc.

the ideas of the founder of Saint Sulpice and this is not astonishing since the majority of texts come from him and they are edited by a man who wanted to be faithful to him. There is no contradiction between the spirituality of Olier and that which is developed in the *Treatise*. However, the displacements of accent are marked. Some of these displacements will have substantial effects»<sup>36</sup>. Krumenacker shows that the *Treatise* cannot be severed completely from Olierian priestly spirituality.

Krumenacker's historical perspective is also helpful in putting into context the reasons for Tronson's project. The initial «Mystical Conquest», as Bremond puts it, had to be put into institutional form by people living twenty-five years later in circumstances that had completely changed. Olier's initial vision had to be institutionalized. Tronson, who knew Olier well, tried honestly to popularize his thought adapting his spiritual pedagogy to new generations. In the process, he could not help but transform it to some extent<sup>37</sup>.

#### 4. *Conclusions about the Reception of the 1984 Critical Edition of The Treatise on Holy Orders into Critical Scholarship*

Our analysis of the reception of the 1984 critical edition reveals that it has had a substantial influence. A History of the Ordained Ministry in the Roman Catholic Church, Bérulle and the French School. Selected Writings, and L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes. incorporate the research. The 1984 critical edition of The Treatise on Holy Orders has begun to transform the contemporary understanding of Jean-Jacques Olier's ecclesial mission, literary contribution and theology and spirituality of the priesthood. Given the French School's influence on contemporary documents on the priesthood, a knowledge of these scholarly developments is essential.

P.O.B. 2030  
Wilmington, DE 19899-2030  
U.S.A.

<sup>36</sup> KRUM, p. 427 (my translation).

<sup>37</sup> Cf. KRUM, p. 436. Krumenacker then analyzes Tronson himself to try to give insight about his own life, projects and vision. See 436 ff.

**Pagina bianca**

A PROPOSITO DEL DIALOGO EVANGELIZZAZIONE-  
CULTURE INDIGENE NELL'AMERICA LATINA  
(1492-1825)  
(testimonianze di alcuni missionari)\*

Luis MARTÍNEZ FERRER

---

**Sommario:** *I. Introduzione - II. Premesse:* 1. Le tre fasi della storia della Chiesa in America Latina. 2. Le culture e le religioni americane all'arrivo di Colombo. 3. Il binomio conquista-evangelizzazione. Il Patronato - *III. Il dialogo evangelizzazione-culture indigene:* 1. Alcune domande ai missionari. 2. La distinzione dei diversi tipi di *indios*: a) Valutazione di aspetti positivi delle culture; b) Aspetti negativi delle culture indigene. 3. Valutazione delle religioni indigene. 4. Implicazioni missionarie - *IV. Conclusione.*

---

## I. Introduzione

L'otto novembre del 1519 un gruppo di uomini, comandati dal capitano Ferdinando Cortés, entravano a Città del Messico, capitale di Montezuma II, il quale alla testa dell'impero azteco, dominava la zona centrale dell'attuale repubblica messicana. Fu un momento cruciale nella storia, perché s'incontravano due mondi: quello cristiano-europeo, rappresentato da quella truppa, e una delle principali civiltà dell'America, quella azteca. Lasciamo che uno dei soldati spagnoli, Bernal Díaz del Castillo, ci racconti, in prima persona, quell'evento:

\* Questo articolo è il risultato della revisione della conferenza pronunciata dall'autore a Grosseto, all'interno di un convegno di aggiornamento teologico organizzato dall'Istituto di Scienze Religiose all'Apollinare dell'Università della Santa Croce, la diocesi di Grosseto e il Provveditorato agli studi di Grosseto. Si mantiene il tono colloquiale della conferenza.

«Partimmo l'indomani mattina da Iztapalapa. L'argine su cui correva la strada era largo otto passi, e tracciava una linea assolutamente retta tra Iztapalapa e Messico. Benché così largo, non riusciva a tenere tutta la gente che andava e veniva da Messico e quelli che erano venuti apposta per vederci; tra tanta folla ci era difficile aprirci un varco. Le torri e i cues [=luoghi di culto] erano gremiti di gente, e da tutte le parti del lago accorrevano canoe. Nessuno aveva mai visto cavalli, né uomini come noi.

Noi eravamo ammutoliti tutti, per lo spettacolo che avevamo davanti, e non credevamo ai nostri occhi: grandi città sorgevano sulla terra, e più ancora sul lago. Il lago stesso formicolava di canoe. Ponti e ponti interrompevano l'argine; davanti a noi la grande città del Messico. E noi, meno di quattrocento uomini. [...]

Come contare la moltitudine di uomini, donne e bambini che gremivano le strade, i tetti delle case e le canoe nei canali, per vederci? Mentre scrivo, quello spettacolo straordinario mi torna davanti, come se l'avesi visto soltanto ieri»<sup>1</sup>.

Quaranta anni prima, nel 1492, Cristoforo Colombo aveva trovato, nel Mar dei Caraibi, altri indigeni e altre culture. Quella del Messico era una civiltà molto sviluppata, con un'economia centralizzata, un esercito, una complessa religione, una scrittura pittografica, ecc. E a queste culture si dirigevano gli spagnoli per conquistarle, incorporandole alla corona di Castiglia, e per evangelizzarle, rendendole partecipi della salvezza cristiana. Due realtà, conquista-evangelizzazione, che andarono insieme, almeno fino al 1572, data in cui Filippo II di Castiglia proibì le conquiste armate. Ma in quel momento ormai erano state conquistate le grandi culture americane: azteca, inca, chibcha, ecc.

In questa esposizione si offrono delle riflessioni sul rapporto evangelizzazione-culture nell'America Latina, nel periodo del dominio spagnolo, dalla scoperta colombiana all'indipendenza, avvenuta nel primo trentennio del XIX secolo<sup>2</sup>. In questo lungo periodo, più

<sup>1</sup> Bernal DIAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. 46, traduzione italiana di Franco Marengo, *La conquista del Messico 1517-1521*, Milano 1980, pp. 157-158. D'ora in avanti, quando non si fanno riferimenti, le traduzioni in italiano sono nostre.

<sup>2</sup> L'anno 1825 può considerarsi come data in cui apparvero quasi tutte le nuove repubbliche. Si lascia da parte in questo studio la regione del Brasile, sotto il dominio della corona portoghese.

di tre secoli, le culture indigene si trovarono di fronte a questo duplice fenomeno: furono conquistate da una nazione straniera, lontana, e allo stesso tempo furono introdotte in una nuova religione, quella cristiana. Il presente studio vuole vedere precisamente quale fu il rapporto concreto tra queste culture americane precolombiane e il fenomeno dell'evangelizzazione. Tra le tante possibilità di approccio alla questione, si è scelta quella di interrogare i missionari dell'epoca, per esaminare la loro opinione.

Naturalmente la questione è alquanto discussa, e su di essa si è scritto molto. Qualche volta l'evangelizzazione-conquista si presenta unita con l'annientamento delle culture indigene. Il tema è controverso. L'"accusa", per dirla in breve, è la seguente: è vero che questi popoli vennero incorporati nella Chiesa, ma a scapito della loro cultura. La conquista-evangelizzazione suppose per quelle civiltà, alcune di antica tradizione, una perdita culturale praticamente totale, un dover ricominciare da capo. Quest'accusa è oggi presente in molti studiosi, i quali sostengono che in America si seguì il metodo della *Tabula rasa* con le culture indigene<sup>3</sup>. A questo proposito, si può ricordare come nella Conferenza Mondiale Missionaria di Bangkok (1972/73), i rappresentanti del Terzo Mondo protestarono per la distruzione delle loro culture da parte dell'Occidente e chiesero un risarcimento per le missioni straniere<sup>4</sup>.

D'altra parte, non si può dimenticare che in realtà la popolazione del continente americano è oggi di 906 milioni di persone; di queste la metà sono cattoliche, il che suppone niente meno che un 63% dell'insieme dei cattolici del mondo. Non a caso il papa Giovanni Paolo II ha chiamato l'America «il continente della speranza». Ma allora, tutta questa realtà cattolica ha dietro di sé un passato di dominazione e di repressione culturale? In che misura è vera la teoria della *Tabula rasa*?

<sup>3</sup> Si veda l'interessante contributo di Alberto LEE LOPEZ, *Las culturas indígenas de América Latina*, in José ESCUDERO (coord.), *Historia de la evangelización de América*, Pontificia Comisión pro América Latina, Città del Vaticano 1992, pp. 515-524. Come visione storiografica, cfr. Mariano FAZIO FERNÁNDEZ, *Interpretaciones de la evangelización: del providencialismo a la utopía*, in José ESCUDERO, *op. cit.*, pp. 609-622.

<sup>4</sup> Cfr. Karl MÜLLER, *Missiologia: un'introduzione*, in Sebastiano KAROTEMPREL (ed.), *Seguire Cristo nella missione*, Cinisello Balsamo 1996, p. 22.

## II. Premesse

### 1. Le tre fasi della storia della Chiesa in America Latina

Per approfondire questa problematica sembra opportuno dividere la storia della Chiesa in America Latina in tre grandi periodi: in primo luogo, *la fase precolombiana*, nella quale le culture e le religioni indigene si sviluppavano senza un contatto esplicito con il Vangelo di Cristo: propriamente non è ancora storia della Chiesa, ma "preistoria"<sup>5</sup>. Si tratta di un arco temporale che va dal periodo litico o preceramico (40.000-5.000 a. C.) al postclassico (XI secolo d. C. fino alla conquista)<sup>6</sup>.

La seconda fase si apre con la presenza europea in America, e si svolge in quel lungo periodo chiamato *coloniale*, o dei *vicereami*. In questo periodo si trova la fase della "evangelizzazione fondante" o "prima evangelizzazione", che occupa praticamente il XVI secolo<sup>7</sup>. Seguono poi i secoli XVII e XVIII, periodo di aggiustamento sociale e religioso, che termina col ciclo di rivoluzioni che portarono all'indipendenza di quasi tutte le colonie, nei primi anni del XIX secolo.

L'ultima grande fase della Chiesa latinoamericana comincia intorno al 1825, data in cui quasi tutti le antiche colonie si sono ormai costituite in nazioni indipendenti. Il secolo XIX è un periodo molto convulso, con guerre fratricide tra le nuove nazioni e interventi di

<sup>5</sup> Adoperando un termine teologico, si può chiamare questo periodo come l'epoca dei *Semina Verbi*, quegli elementi di verità seminati da Dio in quegli uomini dall'antichità più remota. Sui *Semina verbi*, cfr. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Ad Gentes*, nn. 3, 16; CONCILIO VATICANO II, Dich. *Nostra aetate*, n. 2; GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio agli indigeni*, Santo Domingo 12-X-1992, n. 2, in EPISCOPATO LATINOAMERICANO, *IV Conferenza Generale. Santo Domingo*, Bologna 1992, p. 25; Juan ESQUERDA BIFET, *Semillas del Verbo*, in *Diccionario de la evangelización*, Madrid 1998, pp. 692-694.

<sup>6</sup> Tra questi due periodi si distingue la tappa neolitica (5.000-1.000 a. C.); il preclassico (dal 1.000 a. C. al I secolo d. C.); e il classico (sec. I-X).

<sup>7</sup> Si veda l'interessante Seminario organizzato dal CELAM nel novembre del 1988: *La evangelización fundante en América latina (Estudio histórico del siglo XVI)*, CELAM (Departamento de Educación, 4) Bogotá 1990. Sul dibattito cronologico intorno alle date dell'evangelizzazione fondante e le sue implicazioni, cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia doctrinal de una polémica*, en «Anuario de Historia de la Iglesia», 1 (1992) 257-261. Nel seminario suddetto per evangelizzazione fondante si intendeva, semplicemente, il XVI secolo.

potenze estere. Il Concilio Plenario Latinoamericano del 1899, convocato e presieduto da papa Leone XIII a Roma, segna un momento cruciale in vista della normalizzazione della vita ecclesiastica americana. Dopo il faticoso secolo XX, con le diverse assemblee dell'episcopato latinoamericano<sup>8</sup>, si arriva al giorno d'oggi, in cui l'esortazione apostolica *Ecclesia in America* (1999) è segno delle attese della Chiesa nel continente.

Sembrava pertinente fare questa rapida panoramica, per presentare adesso la questione che ci riguarda.

## 2. *Le culture e le religioni americane all'arrivo di Colombo*

Per comprendere se ci fu veramente un dialogo tra evangelizzazione e culture nel periodo coloniale, occorre presentare, seppur sommariamente, la situazione culturale dei diversi popoli americani nel momento della scoperta colombiana.

In primo luogo l'America, e in particolare quella zona che oggi conosciamo come America Latina, non era una realtà culturale omogenea. Quei vastissimi spazi naturali erano popolati da molte culture, ognuna ad un diverso livello di sviluppo. Tra le diverse classificazioni realizzate dagli antropologi, sembra opportuna quella che considera tre diverse Americhe da un punto di vista culturale<sup>9</sup>:

- a) L'America nucleare
- b) L'America intermedia
- c) L'America marginale

*L'America nucleare* è costituita dalle due grandi regioni dove fiorirono le grandi civiltà: l'area mesoamericana (attuali Messico, Guatemala, Belize e parte dell'Honduras), dove dobbiamo situare le civiltà azteca e maya; e l'area andina, dove si colloca la civiltà degli Incas, che dominava su una buona parte del Sudamerica, su territori

<sup>8</sup> Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992).

<sup>9</sup> Cfr. Germán VAZQUEZ-Nelson MARTINEZ DIAZ, *Historia de América Latina*, Madrid, 1990, pp. 17-82; Fidel GONZALEZ-FERNANDEZ, *Storia della missione in America Latina*, in Sebastiano KAROTEMPREL (ed.), *Seguire Cristo nella missione*, Cinisello Balsamo 1996, pp. 253-254. Come trattazione estesa, con particolare riferimento alle religioni, cfr. Giovanni FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni. 5: Religioni dell'America precolombiana e dei popoli indigeni*, Roma-Bari 1997; Miguel LEON-PORTILLA, *La antropología en Iberoamérica i la formación de una identidad pluricultural*, en «Boletín del Archivo General de la Nación» 11 (México 1998) 189-195.

che oggi appartengono all'Ecuador, alla Colombia, alla Bolivia, al Cile e all'Argentina.

Semplificando, si possono caratterizzare i popoli dell'America nucleare come gruppi socialmente complessi, con un'economia basata sulla produzione agricola intensiva e sul commercio, con delle gerarchie sociali e religiose molto sviluppate, con una forte densità demografica, con grandi città, con sistemi di scrittura non alfabetica e un sistema di tradizione culturale di tipo mnemonico. Questi popoli avevano una religiosità profonda e articolata, espressa in una complessa cosmogonia, nei sacrifici (anche umani) e in una ricca tradizione poetica religiosa. Si può parlare di religioni di tipo etnico-politico, che servivano anche per conglobare la popolazione intorno alla cupola del potere<sup>10</sup>.

L'*America intermedia* è costituita dalle popolazioni situate tra le culture mesoamericane e andine, nei territori dell'Ecuador, della Colombia e del Venezuela occidentale. Tra queste culture spicca quella dei Chibchas dell'attuale Colombia. Questi sono gruppi di organizzazione multifamiliare, con una economia agraria incipiente, cacciatori e raccoglitori, con minore densità di popolazione, anche se si può parlare di piccole città. La loro religiosità era per lo più di tipo tellurico, basata sul rapporto religioso con la natura<sup>11</sup>.

Finalmente, l'*America marginale* occupa il resto del territorio: vi si trovano una grande quantità di piccoli gruppi (Guaraní dell'Amazzonia, Chaimas del Venezuela, Seminole della Florida, ecc). Dal punto di vista sociale non superano il grado di popoli seminomadi, con religioni di tipo tellurico o animista.

È importante non perdere di vista queste differenze culturali al momento di studiare la valutazione che fecero di questi popoli gli autori dell'evangelizzazione.

### 3. Il binomio conquista-evangelizzazione. Il Patronato

Nonostante tutto ciò che si è detto, non si può ancora analizzare il problema di questo dialogo evangelizzazione-culture indigene.

<sup>10</sup> Sulla religiosità di tipo etnico-politica, cfr. Manuel GUERRA, *Storia delle religioni*, Brescia 1989, pp. 41-50.

<sup>11</sup> Sulla religiosità di tipo tellurico, cfr. *ivi*, pp. 19-28.

Manca un elemento fondamentale, cioè la dominazione politico-militare spagnola, che favorì la conversione degli indigeni alla fede cattolica. Infatti, a differenza di altri grandi processi missionari nella storia della Chiesa, nell'evangelizzazione dell'America Latina furono due stati (Spagna e Portogallo), con l'autorizzazione espressa dalla Santa Sede, a sobbarcarsi, a livello materiale, tutta la spesa e l'organizzazione dell'evangelizzazione.

Non è questo il momento di approfondire questo fenomeno, molto conosciuto e anche alquanto controverso in ambito storiografico. Ma si deve semplicemente sottolineare che le grandi e medie culture indigene ricevettero il Vangelo insieme alla conquista politica<sup>12</sup>. Grazie al sistema giuridico del Patronato, i re e i funzionari pubblici controllavano la nomina dei vescovi e numerosi altri aspetti dell'organizzazione ecclesiastica americana<sup>13</sup>. Ma come controparte, lo stato prendeva su di sé le abbondanti spese d'invio, di vitto e alloggio dei missionari, il mantenimento delle chiese, ecc. Si trattava di una miscela di rapporti Chiesa-Stato che portò a non pochi conflitti, ma che rese possibile l'evangelizzazione<sup>14</sup>.

Dall'altra parte, quello che qui interessa soprattutto sottolinea-

<sup>12</sup> Tra tanti altri testimoni, cfr. il discorso di Francisco Pizarro, conquistatore del Perù, pronunciato nel anno 1532 ad un delegato del sovrano inca: «Hágote saber que mi señor el Emperador [Carlo V], que es rey de las Españas y de todas las Indias y Tierra Firme, y señor de todo el mundo, tiene muchos criados mayores que Atabaliba [capo degli incas], y capitanes suyos han vencido y prendido a muy mayores señores que Atabaliba y su hermano y su padre. Y el Emperador me envió a estas tierras a traer a los moradores dellas en conocimiento de Dios y en su obediencia, y con estos pocos cristianos que conmigo viene que yo he desbaratado mayores señores que Atabaliba. Si él quisiere mi amistad y recibirme en paz, como otros señores han hecho, yo le seré buen amigo y le ayudaré en su conquista [...] Y si quisiere guerra, yo se la haré», Francisco de XEREZ, *Verdadera relación de la conquista del Perú*, ed. di Concepción Bravo, (Crónicas de América, 14), Madrid 1985, pp. 98-99. Il sottolineato è nostro.

<sup>13</sup> Cfr. la visione generale di Alberto DE LA HERA, *El Patronato y el Vicariato Regio en Indias, El regalismo indiano*, in Pedro BORGES MORAN, (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Madrid 1992, I, pp. 63-97.

<sup>14</sup> Nel momento della scoperta colombiana, la Santa Sede non disponeva di mezzi, né di sufficiente spirito missionario (erano i tempi dei papi rinascimentali più mondanizzati). Invece in Spagna era stata realizzata una riforma della Chiesa già negli ultimi anni del XV secolo, e si trovavano importanti risorse economiche, capaci di affrontare l'impresa di conquista ed evangelizzazione. Per introdursi sulla Chiesa che andò in America, cfr. Elisa LUQUE ALCAIDE-Josep Ignasi SARANYANA, *La Iglesia Católica y América*, (Iglesia Católica en el Nuevo Mundo, 10), Madrid 1992, pp. 19-122.

re è il terribile impatto della conquista sulle culture indigene<sup>15</sup>. Non fu meramente una sconfitta militare, come tante altre erano avvenute nella storia preispanica, dove non mancarono le guerre; non fu soltanto un cambiamento di sovranità. Fu un autentico crollo culturale, una crisi radicale nella cosmovisione indigena. Gli antropologi hanno analizzato questo fenomeno, chiamato "shock culturale", descritto come «sentimento di profondo disorientamento che provano le persone e i gruppi venuti improvvisamente a contatto con un ambiente culturale la cui configurazione si rivela sconosciuta, incomprendibile, minacciante. [...] è anche la prova drammatica [...] dei gruppi dominati e costretti a vivere in un ambiente ostile alla loro cultura e ai valori che sono loro più cari»<sup>16</sup>.

Si può immaginare che questo shock fu particolarmente drammatico nel caso delle grandi culture. Non mancano precisi riferimenti: ne è esempio un canto azteco sulla caduta di Messico-Tenochtitlan, composto nel 1523, due anni dopo la conquista della città da parte dell'esercito di Cortés:

«Il pianto si estende, le lacrime gocciolano lì a Tlatelolco<sup>17</sup>.  
I messicani sono andati via attraverso l'acqua;  
sembrano donne; la fuga è generale.  
Dove andiamo? O amici! Allora fu vero?  
Già lasciano la città del Messico:  
il fumo sta alzandosi; la nebbia si sta allargando [...]  
Piangete, amici miei, dovete capire che con questi fatti  
abbiamo perso la nazione messicana.  
L'acqua si è inacidita, si è inacidito il cibo.  
Ecco quello che ha fatto il Datore della vita<sup>18</sup> a Tlatelolco»<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Anche se il processo di conquista fu un processo lungo e articolato, si può fare lecitamente un'analisi globale. Per la storia del fenomeno si veda il classico FRANCISCO MORALES PADRON, *Historia de la conquista de América*, Madrid 1990<sup>5</sup>.

<sup>16</sup> Hervé CARRIER, *Dizionario della cultura*, Città del Vaticano 1997, pp. 81-82.

<sup>17</sup> Tlatelolco = grande quartiere della città di Messico-Tenochtitlan. In pratica era un'altra città.

<sup>18</sup> Datore della vita = in nahuatl *Ipalnemohuani*, uno dei nomi di Dio. Cfr. Miguel LEON-PORTILLA, *La filosofía nahuatl*, México 1993, p. 165.

<sup>19</sup> *Cantares Mexicanos* [circa 1523], in Miguel LEON PORTILLA (a cura di), *La visión de los vencidos*, México 1971, p. 165. Ecco la traduzione spagnola di Garibay: «El llanto se extiende, las lágrimas gotean allí en Tlatelolco. //Por agua se fueron ya los mexicanos; se mejen mujeres; la huída es general. //¿Adonde vamos?, ¡oh amigos! Luego ¿fue verdad? //

Questo commovente lamento poetico può aiutare a capire la tragedia del popolo azteco, che arriva persino a considerare Dio, il Datore della vita, responsabile della distruzione. In questo canto si possono riassumere tutte le altre capitolazioni davanti al potere spagnolo, un potere che portava anche il messaggio cristiano.

### III. Il dialogo evangelizzazione-culture indigene

#### 1. *Alcune domande ai missionari*

Dopo aver considerato queste premesse, possiamo fare ai missionari americani alcune domande:

1) I missionari dell'America seppero rendersi conto della diversità culturale del Nuovo Mondo?

2) Riuscirono a operare un discernimento degli aspetti positivi di quelle culture?

3) Come valutarono le religioni indigene?

4) Quali furono le conseguenze di queste valutazioni per l'evangelizzazione?

Per dare una risposta si offriranno delle testimonianze di alcuni evangelizzatori, scelti tra le diverse epoche e famiglie religiose, nella speranza che questi siano rappresentativi degli atteggiamenti generali.

#### 2. *La distinzione dei diversi tipi di indios*

Le persone non iniziate nell'americanismo possono credere che tutti gli abitanti dell'America erano più o meno uguali. Si è già vista la falsità di questa posizione. Risulta interessante esaminare cosa ne pensavano gli evangelizzatori.

Una risposta di notevole rilievo la offre il gesuita José de Acosta (1540-1600), missionario in Perù, autore di un manuale di missiologia, ripetutamente stampato e citato da concili e vescovi in tutto il periodo della Chiesa coloniale: si tratta del *De procuranda indorum*

Ya abandonan la ciudad de México: el humo se está levantando; la niebla se está extendiendo... // Llorad, amigos míos, tened entendido que con estos hechos // hemos perdido la nación mexicana. El agua se ha acedado, se accedó la comida! // Esto es lo que ha hecho el Dador de la vida en Tlatelolco». La versione italiana è nostra.

*salute*, pubblicato in Spagna nel 1588. Una pagina classica è quella del Proemio, nella quale Acosta avverte il grande sbaglio che sarebbe quello di considerare tutti gli amerindi uguali, e soggetti pertanto alla stessa metodologia pastorale. Tutt'altro; dice: «sono molte le nazioni in cui sono divisi [gli *indios*], e molto differenti tra di loro, sia nel clima, nell'abitazione, nei vestiti e sia nell'ingegno e nelle abitudini»<sup>20</sup>.

Acosta segnala che sono tre le categorie di "barbari": «La prima [categoria] è di quelli che non si allontanano troppo dalla retta ragione e dall'uso comune del genere umano; a questa appartengono quelle categorie che hanno una repubblica stabile, leggi pubbliche, città fortificate, magistrati che vengono ubbiditi e quello che importa di più, l'uso e la conoscenza delle lettere, perché lì dove ci sono libri e monumenti scritti, la gente è più umana e politica»<sup>21</sup>. A questo ceto appartengono i cinesi, i giapponesi e altri popoli dell'Oriente.

«Nella seconda classe includo i barbari che, anche se non arrivano a raggiungere l'uso della scrittura, né le conoscenze filosofiche o civili, ciò nonostante hanno una loro repubblica e magistrati, e luoghi o popolazioni stabili, dove osservano una educazione, un ordine di eserciti e capitani, e infine qualche forma solenne di culto religioso»<sup>22</sup>. In questo gruppo per Acosta si trovano «i nostri messicani e peruviani, i cui imperi e repubbliche sono in verità degni di ammirazione»<sup>23</sup>.

La terza classe di barbari sono quelli meno sviluppati: «Finalmente — continua il gesuita — non è facile elencare le tante nazioni del Nuovo Mondo che appartengono alla terza classe. In questa entrano i selvaggi simili alle belve, i quali hanno appena un sentimento umano; senza legge, senza re, senza patti, né magistrati né repubblica, che mutano abitazione, o se ce l'hanno fissa, assomiglia di più a tane di belve o stalle di animali»<sup>24</sup>. Ma anche all'interno di questa categoria Acosta riesce a distinguere diversi sottogruppi: alcuni, co-

<sup>20</sup> José de ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, Proemio, ed. di Luciano Pereña e altri, (Corpus Hispanorum de Pace, XXIII), Madrid 1984, p. 55.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>22</sup> *Ivi*.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 63-65.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 67.

me i Caribi, sono molto sanguinari e vanno nudi; sarebbero quelli più selvaggi. Altri, come i Moscas, dell'attuale Colombia, non sono così sanguinari «come tigri o pantere, ma tuttavia non sono molto diversi dagli animali: girano anche nudi, sono timidi e sono dediti ai più vergognosi reati di lussuria e sodomia»<sup>25</sup>.

Insomma, si vede che la classifica di Acosta non è molto lontana da quella fatta nel nostro secolo dagli antropologi; naturalmente, si deve capire che le forti espressioni del religioso vanno ammorbidite, tenendo conto che si tratta di uno spagnolo del XVI secolo, abituato a espressioni iperboliche, che non vanno prese letteralmente. Ma quello che sembra dimostrato è che questo missionario, che scrisse nel 1588, proprio alla fine del periodo di evangelizzazione fondante, era perfettamente cosciente della grande diversità dei popoli americani. Come si vede, non esita nell'ammirare in qualche misura le grandi civiltà azteca e inca, sebbene siano collocate nella scala culturale dopo le grandi civiltà dell'Oriente.

#### a) Valutazione di aspetti positivi delle culture

Nelle fonti si trovano testimonianze della valutazione positiva di qualche tratto culturale degli indigeni. In primo luogo, sono stati scelti due testi, che mostrano l'ammirazione di due missionari su uno degli aspetti principali di una cultura: la lingua; e concretamente, quella di due grandi culture, il nahuatl degli aztechi, e il quechua dei peruviani.

Sul nahuatl, il francescano Alonso de Molina (†1585) nel prologo del suo *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* del 1571, afferma che è «molto copiosa ed elegante, e di tanto artificio e squisitezza nelle sue metafore e forme di dire»<sup>26</sup>. Ancora più espressivo è il domenicano Domingo de Santo Tomás (1499 - ca. 1562), che fu vescovo di La Plata (attuale Bolivia), nel suo panegirico del quechua:

«L'abbondanza di vocaboli, la precisione che ha con le cose che significano, i diversi e curiosi modi di parlare, il soave e buon suono della sua pronunzia, la facilità di scrivere con i nostri caratteri e lettere, com'è

<sup>25</sup> *Ivi.*

<sup>26</sup> Alonso de MOLINA, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* [1571] ed. facsimile, Madrid 1944, Prologo.

facile la pronuncia nella nostra lingua, l'essere ornata e ordinata con proprietà in quanto al nome, modi, tempi e persone del verbo»<sup>27</sup>.

È difficile trovare elogi più espressivi di questi. Riguardo a ciò, si deve accennare l'ingente lavoro svolto dai missionari per esprimere le lingue indigene nell'alfabeto latino, processo culturale straordinario che ha permesso la permanenza fino ad oggi di queste lingue. Non meno importante è il grande sforzo per scrivere le cronache di tutte le tradizioni sociali, politiche, religiose degli *indios*, il cui risultato è un vasto gruppo di opere redatte dai missionari che si stampano e studiano ancora oggi<sup>28</sup>. Tra queste opere le più importanti sono la *Historia natural y moral de las Indias* (Siviglia, 1590) del gesuita Acosta e l'*Apologética historia sumaria* del famoso domenicano Bartolomé de Las Casas (1484-1566), redatta negli anni 1555-59 e pubblicata in questo secolo. Tutto questo parla di un interesse vero e profondo, per capire le culture indiane, e in non pochi casi di una vera ammirazione.

Una testimonianza del XVII secolo la si trova nel piccolo trattato *De la naturaleza del indio*, scritto dal vescovo di Puebla de los Ángeles, il ven. Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659). Il saggio fu indirizzato al re Filippo IV per rispondere alle accuse di deficienza e incapacità degli *indios*. Tra le altre cose, il vescovo poblano diceva:

«Perché non manca loro [agli *indios*] intendimento, anzi l'hanno molto sveglio, non soltanto per le questioni pratiche, ma anche speculative, morali e teologiche. Io ho visto indigeni molto intelligenti, e ottimi studenti, e un sacerdote che ancora vive, chiamato don Ferdinando, indio, figlio e nipote di cacicchi, ha sostenuto con grande capacità discussioni pubbliche in Messico.

Sono svegli nel discorrere e molto eleganti nel parlare. Ed è certo, signore, che andando per la Nuova Spagna facendo visita, sono arrivato in certi posti dove gli indigeni mi hanno dato il benvenuto con dei discorsi non soltanto ben concertati, ma così eleganti, persuasivi e di così armonici ragionamenti, che mi lasciavano meravigliato»<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Domingo de SANTO TOMAS, *Gramática o Arte de la lengua general de los indios del Perú*, Valladolid 1540, Prologo, citato da Pedro BORGES MORAN, *La Iglesia y las culturas prehispánicas*, in ID., (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica* cit., I, p. 680.

<sup>28</sup> Senza fare un elenco esaustivo, Borges individua quarantatré opere che ci sono pervenute di missionari che descrivono le culture americane (cfr. *ivi*, pp. 676-680).

<sup>29</sup> Juan de PALAFOX Y MENDOZA, *De la naturaleza del indio*, cap. XIV, in ID., *Ideas políticas*, ed. di José Rojas Garcidueñas, México 1994, p. 108.

Sebbene Palafox non si riferisca direttamente in questo brano alla cultura degli *indios* del Messico, queste affermazioni mostrano un grande apprezzamento per le qualità degli indigeni.

b) Aspetti negativi delle culture indigene

Si è già accennato alle descrizioni degli *indios* delle categorie inferiori, secondo Acosta, che mostrano una visione molto negativa di alcune culture della cosiddetta *America marginale*. Si possono trovare anche altre testimonianze. Prendiamo l'*Itinerario para Párrocos de Indios*, una monumentale guida per i parroci della diocesi di Quito (Ecuador), scritto dal vescovo secolare Alonso de la Peña y Montenegro (1596-1687). L'*Itinerario* è uno dei gioielli della letteratura pastorale coloniale americana, ed è stato ristampato diverse volte. Ebbene, in questo manuale, l'immagine degli amerindi non è molto positiva: le culture dell'attuale Ecuador possono essere inquadrare nel gruppo intermedio, tra l'*America nucleare* e quella *marginale*. Ecco la descrizione di Peña sui suoi *indios*:

«Se ci sono nel mondo persone che possano in verità chiamarsi miserevoli, questi sono gli *indios* di questa America: perché sono così tante e sensibili le loro miserie che, osservate anche dai cuori più duri muovono alla compassione: quelle che patiscono nel corpo sono inenarrabili: il loro cibo è qualche chicco di mais mal tostato, delle erbe così mal cucinate, poichè manca loro il più comune dei condimenti, il sale [...].

E non sono minori le miserie che patiscono nell'anima: la comprensione e il discorso così scarso, e poco esercitato; la volontà incline a furti, ubriachezza e disonestà, senza tener conto dell'onore proprio, né delle loro figlie; sono timidi, codardi, e pusillanimi...»<sup>30</sup>.

Un altro missionario che si muove in questa linea è fra' Antonio Caulín (1719-1802), autore della *Historia de la Nueva Andalucía* (1760), dove descrive gli *indios* e l'opera evangelizzatrice svolta nella zona orientale dell'attuale Venezuela, cioè, l'*America marginale*. Rivolgendosi ai futuri missionari francescani, al termine ormai della sua opera, dice loro che sua vocazione missionaria li porterà

<sup>30</sup> Alonso de la PEÑA Y MONTENEGRO, *Itinerario para Párrocos de Indios*, Libro II, trattato I sezione I, Prologo, ed. di C. Baciero e altri, (Corpus Hispanorum de Pace II-2), Madrid 1995, p. 385.

«a quegli incolti deserti per ridurre, popolare e indottrinare le nazioni di indigeni infedeli, nelle quali si trova un abisso d'ingratitude, incostanza, pigrizia, continua ubriachezza, somma ignoranza, naturale rozzezza e una tale profonda malizia, che il missionario appena può guardarli con attenzione o parlar loro magari con asprezza, per le infelici conseguenze che si sperimentano dopo, sia di pensieri diabolici per la loro depravata malignità, sia per le fughe che fanno verso i monti per vivere come belve secondo la loro naturale incostanza»<sup>31</sup>.

Questi due testimoni, che descrivono gli indigeni dell'America *marginale* o *intermedia* mostrano una visione meno idilliaca degli autori che si riferivano agli indigeni dell'America *nucleare*. Con questo non si vuole dire che le descrizioni degli *indios* del Messico o del Perù siano sempre positive, ma le testimonianze mostrano che esistono valutazioni positive delle ricchezze delle loro capacità.

### 3. Valutazione delle religioni indigene

Si propone adesso una questione assai delicata, che interessa molto l'attuale processo di dialogo interreligioso: quale fu la valutazione che i missionari fecero delle religioni preispaniche. Anche qui si riscontra una grande varietà.

Vediamo come presenta la religiosità delle donne maya il francescano Diego di Landa (1524-1579), missionario e vescovo nello Yucatàn (Messico):

«[Le donne] erano molto devote<sup>32</sup>, ed avevano molte devozioni ai loro idoli; bruciavano incensi, offrivano loro doni di cotone, cibo e bevande ed avevano come loro compito quello di portare cibo e bevande che offrivano nelle feste degli *indios*; ma non avevano per abitudine quella di versare sangue ai demoni, e non lo facevano mai. Non era permesso loro di recarsi ai templi per i sacrifici, tranne che in certe feste alle quali si ammettevano alcune vecchie per la celebrazione. Per i loro parti ricorrevano alle fattucchiere, le quali facevano credere le loro menzogne e mettevano sotto il loro letto l'idolo di un demonio chiamato *Ixchel*, di cui dicevano che era la dea delle nascite»<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Antonio CAULIN, *Historia de la Nueva Andalucía*, [1760], Memorial deprecatorio, V, (Biblioteca de Autores Españoles=BAE 107), Madrid 1965, p. 566.

<sup>32</sup> Nell'originale spagnolo si aggiunge: «y santeras», magari riferendosi a che curavano dei santuari.

<sup>33</sup> Diego de LANDA, *Relación de las cosas de Yucatàn*, cap. V, ed. Miguel Rivera, (Crónicas de América 7), Madrid 1985, p. 100.

Come si può vedere, si tratta di una descrizione abbastanza oggettiva, nel senso che non si sbilancia in giudizi, anche se non tralascia di parlare di menzogne, di demoni e di idoli; ma si nota anche un apprezzamento per la religiosità delle donne maya, meno crudeli degli uomini, che partecipavano ai sacrifici umani. Poco prima Landa aveva detto delle donne: «Sono gente che vuole molti figli; quelle che non li hanno li chiedevano ai loro idoli con offerte e preghiere, e adesso li chiedono a Dio»<sup>34</sup>. È come se vedesse nella loro religiosità una preparazione al Vangelo. Questo è un chiaro riconoscimento dei valori positivi della loro cultura religiosa, che allora era in processo di cristianizzazione.

Uno degli aspetti più caratteristici nelle descrizioni dei missionari è l'allusione al dominio che il demonio aveva sugli *indios*, dominio che venne molto limitato dall'evangelizzazione. Il francescano Toribio Motolinía o Benavente (ca. 1482-ca. 1564), uno dei primi apostoli francescani del Messico, descrive come gli aztechi andavano a poco a poco lasciando la poligamia, e dice:

«Chiaramente si vede che è venuto il Figlio della Vergine per sciogliere le opere del demonio, e per piantare l'orto della sua Chiesa e per distruggere e bruciare le messi e i boschi che il demonio aveva in questa terra, perché cosa era ogni casa dei capi degli *indios*, se non un bosco di abominevoli peccati?»<sup>35</sup>.

Il seguente brano, sempre di Motolinía, è ancora più esplicito:

«I frati dichiaravano agli *indios* chi era il vero ed universale Signore, creatore del cielo e della terra, e di tutte le creature, e come questo Dio con la sua infinita sapienza lo guidava e governava tutto, e metteva in tutte le creature l'essere che avevano<sup>36</sup>, e come per la sua bontà vuole che tutti siano salvi. Ugualmente li disingannavano e dicevano chi era quello che servivano [il demonio], e il compito che aveva, cioè portare all'eterna dannazione di pene terribili tutti quelli che credevano e confidavano in lui. Ognuno dei frati diceva quello che conveniva di più al-

<sup>34</sup> *Ivi*.

<sup>35</sup> Toribio MOTOLINIA, *Memoriales*, cap. 48, (BAE 240), ed. di Fidel de Lejarza, Madrid 1970, p. 67.

<sup>36</sup> Si veda un brano del testo originale, non facile da tradurre: «... quién era el verdadero y universal Señor, creador del cielo y de la tierra, y de todas las criaturas, y cómo este Dios con su infinita sabiduría lo regia y gobernaba y daba todo el ser que tenía...» (vid. nota seguente).

la salvezza degli *indios*; ma per questi era molto sgradito ascoltare la parola di Dio, e non volevano capire altra cosa se non quella di buttarsi nei vizi e nei peccati incappando nei sacrifici e nelle feste, mangiando bevendo ubriachandosi, e dando da mangiare agli idoli con il proprio sangue, che estraevano dalle proprie orecchie, lingua e braccia e da altre parti del corpo»<sup>37</sup>.

Così si presentano gli indigeni posseduti dal diavolo e risanati poi dall'evangelizzazione. Ma bisogna anche dire che, per Motolinía, non si deve dare la colpa agli stessi *indios*, ma soprattutto al demone. Infatti dice che l'origine dei sacrifici non era stata l'idolatria, ma la virtù della penitenza. Il brano seguente è molto espressivo. Il francescano sta raccontando l'origine degli aztechi e dice:

«... di quella seconda donna Chimalma, dicono che ebbe soltanto un figlio che si chiamava Quetzalcoatl, il quale divenne uomo onesto e virtuoso che iniziò a fare penitenza con digiuni e discipline, a predicare la legge naturale e ad insegnare con l'esempio e la parola il digiuno; da quel momento molti cominciarono in questa terra a digiunare. Non si sposò né conobbe donna, e visse onestamente e castamente. Dicono che fu il primo che cominciò il sacrificio e ad estrarre sangue dalle proprie orecchie e dalla lingua, non per servire il demone, ma come penitenza contro il vizio della lingua e dell'udito; dopo il demone applicò questa pratica al suo culto e servizio»<sup>38</sup>.

Questo testo è significativo perché denota, secondo il missionario, una sorta di bontà naturale e primitiva degli amerindi, che poi fu corrotta dal demone.

Sui sacrifici è molto interessante la visione che offre Bartolomé de Las Casas nella sua lunga opera *Apologética historia sumaria*. Il domenicano dedica 30 capitoli al tema dei sacrifici umani (cfr. cap. 161-191), facendo un'ampio confronto fra i riti sacrificali degli amerindi con quelli di altri popoli dell'antichità. Riassumendo, offriamo alcune affermazioni basilari di Las Casas.

Per lui, è chiaro che gli *indios* dell'America, e soprattutto del Messico, furono il popolo più religioso che sia mai esistito:

<sup>37</sup> Toribio MOTOLINIA, *Historia de los indios de la Nueva España*, trattato I, cap. II, (Clásicos Castalia 144), ed. di Georges Baudot, Madrid 1985, p. 125.

<sup>38</sup> *Ivi*, Epistola proemial, p. 111.

«Fu tanta e tale la religione e lo zelo di essa [nazione, la Nuova Spagna] e la devozione ai loro dei, con tanta osservanza rigorosa, celebrata e conservata con riti e sacrifici tali e così duri, sebbene eseguiti e compiuti con somma allegria e prontissima volontà, senza che ci fosse qualche mancanza, neanche minima, come quella che ci fu nella Nuova Spagna, che considerarla è cosa spaventosa. [...] Mai ci fu nel mondo [una nazione...] che sia stata così religiosa e devota e che abbia lavorato con tanta cura per il culto dei loro dei come quella della Nuova Spagna»<sup>39</sup>.

Per Las Casas gli *indios* offrivano i sacrifici anche umani ai loro idoli, pensando di farli al vero Dio, ma in realtà li offrivano ai demoni. Ed aggiunge che comunque il loro errore fu quello di aver sbagliato l'obbiettivo dei loro sacrifici, e cioè di averli indirizzati ai demoni, perché una nazione è tanto più religiosa quanto più ricche sono le offerte fatte a Dio. E conclude così:

«Ma le nazioni che ai loro dèi offrivano in sacrificio uomini, per questa stessa ragione, miglior concetto formarono e più nobile e degna stima ebbero della eccellenza e deità e merito (quantunque idolatri ingannati) dei loro dei; e di conseguenza con miglior considerazione naturale e più certo discorso e giudizio della ragione e che meglio adoperarono l'intendimento [che altri nazioni]; e a tutte avvantaggiarono come le più religiose del mondo quelli che per il bene dei suoi popoli offrirono in sacrificio ai suoi propri figli»<sup>40</sup>.

Per il domenicano, dunque, proprio il fatto dei sacrifici umani, che ad altri sembrava motivo di censura, per lui era occasione di lodare la profonda religiosità degli *indios*; indubbiamente, in Las Casas si trova un'altissima valutazione delle religioni indigene.

Ma esistono anche posizioni negative nella valutazione delle religioni precolombiane. Concretamente, nella linea di attribuire al demonio il culto religioso. All'interno di questa linea di pensiero, una variante dei riferimenti demoniaci è quella che mostra come il diavolo abbia indirizzato le sue azioni soprattutto verso i sacerdoti preispanici, come strumenti delle sue malvagità. Ecco un brano scritto dal cappuccino Mateo de Anguiano (1649-1726) sui riti e le abitudini degli *indios* di Cumanà (Venezuela orientale):

<sup>39</sup> Bartolomé de LAS CASAS, *Apologética historia sumaria*, cap. 169, ed. di Vidal Abril e altri, *Obras completas*, VIII, Madrid 1992, p. 1162.

<sup>40</sup> *Ivi*, cap. 183, p. 1217.

«Da tutto quello finora detto si deduce chiaramente che il demonio ha posto come amo della sua furia e astuzia infernale questi *piaches* [=stregoni], perché, presi gli *indios* e resili dipendenti dalle sue bugie e superstizioni, periscano miseramente per sempre e vivano senza rimedio»<sup>41</sup>.

Si noti che per Anguiano la constatazione dell'azione diabolica non è necessariamente una macchia per gli indigeni, ma un rimprovero all'azione del demonio.

Non di rado si trovano riferimenti, come abbiamo visto, di una religiosità naturale buona, che proviene da Dio, alla quale poi si è aggiunta l'azione del diavolo. Ma questa religiosità naturale è valutata da alcuni anche come una provvidenza di Dio, come preparazione al Vangelo. Alcuni autori sono particolarmente espliciti in questa linea, come il francescano Jerónimo de Mendieta (1525-1604), missionario messicano, autore di una *Historia Eclesiástica Indiana*, opera nella quale espone il lavoro apostolico dei suoi confratelli in Messico, ma anche descrive accuratamente le culture indiane, da lui stesso conosciute. Più volte accenna esplicitamente al fatto che la sua religiosità aveva preparato gli *indios* all'accoglienza del Vangelo. Per esempio, Mendieta descrive i riti penitenziali che svolgevano gli aztechi al tempo della gentilità per ottenere il perdono dei peccati. E dopo averli descritti commenta:

«... avevano capito [gli *indios*] che dai peccati venivano tutti i disagi e le necessità. E molti capirono essere questa una grande verità quando fu predicato loro conforme alla legge di Dio. E così accettarono veramente il rimedio della confessione, soprattutto con le proprietà che concorrono nella confessione sacramentale»<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Mateo di ANGUIANO, *Misiones apostólicas de los capuchinos de estas provincias de España en varias partes de América y de sus especiales frutos*, [1716], ed. di Buenaventura de Carrocera, in *Los primeros historiadores de las misiones capuchinas de Venezuela*, (Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela 69), Caracas 1964, p. 484.

<sup>42</sup> Jerónimo de MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana*, libro III, cap. 51, (BAE 260), ed. di Francesco Solano, Madrid 1973, I, p. 169. Sui riti penitenziali come preparazione al Vangelo si veda Luis MARTINEZ FERRER, *La penitencia en la primera evangelización de México (1524-1585)*, México 1998, pp. 82-112; ID., *La pastoral de la confesión en México (s. XVI), y los ritos penitenciales mesoamericanos*, in «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», 54 (1998/3) 161-192. Sulla visione generale di Mendieta degli indigeni come preparati a ricevere il Vangelo, cfr. Francesca CANTU, *Evangelizzazione e culture indigene. I francescani e l'evangelizzazione del Messico*, in Luciano Vaccaro (a cura di), *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, (Europa ricerche, 1), Milano 1995, pp. 165-193.

Questo autore, riferendosi alla povertà naturale che praticavano gli indigeni, dice:

«La terza qualità è la povertà e la contentezza in essa, senza cupidigia di accumulare, che è il maggiore tesoro dei tesori, soprattutto per un cristiano, il quale, se in verità deve seguire il suo capitano Gesù Cristo, non deve inseguire più i tesori e le ricchezze del mondo. [...] In questa dottrina si esercitavano, anche essendo infedeli, gli *indios*, come se si fosse loro predicato e messo nelle viscere lo stesso Figlio di Dio»<sup>43</sup>.

Il francescano esplicitamente allude alla possibilità di intervento di Cristo per salvare gli *indios*. Non a caso Mendieta aveva iniziato questo capitolo della *Historia Ecclesiastica Indiana* con le seguenti parole: «Si può affermare con verità infallibile, che nel mondo non si è scoperta nazione o generazione di gente più disposta e idonea a salvare le propria anima [...], che gli *indios* di questa Nuova Spagna»<sup>44</sup>.

#### 4. Implicazioni missionarie

L'ultima domanda da rivolgere ai cronisti missionari è quella sul rapporto che poteva esistere tra il discernimento delle culture e religioni indigene e l'opera evangelizzatrice; una domanda fatta nella prospettiva dell'attuale concetto di evangelizzazione delle culture<sup>45</sup>, ma fatta anche per saper valutare l'atteggiamento di allora. In risposta possediamo la testimonianza di tre grandi autori: il missionario gesuita Acosta, il vescovo domenicano Bartolomé de Las Casas, e il vescovo secolare Peña y Montenegro.

Come si è visto, José de Acosta aveva fatto una classificazione culturale di tre tipi di "barbari". Ebbene, ad ogni categoria corrispondeva una diversa metodologia pastorale.

Per ciò che riguarda le grandi culture messicane e peruviane il gesuita dice: «quelli che fra loro abbracciano il Vangelo, passino sotto il potere di principi e magistrati cristiani, ma non siano mai priva-

<sup>43</sup> Jerónimo de MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, libro IV, cap. 21, (BAE 261), ed. di Francesco Solano, Madrid 1973, II, p. 55.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>45</sup> Sull'argomento si vedano due voci con bibliografia: Juan ESQUERDA BIFET, *Diccionario de la evangelización*, cit., pp. 171-173; Hervé CARRIER, *Dizionario della cultura*, cit., pp. 175-206.

ti del libero uso della fortuna e dei beni, e si mantengano loro tutte le leggi e usi che non siano contrari alla ragione o al Vangelo»<sup>46</sup>. Quest'ultima frase riveste una particolare importanza: Acosta, pur accettando la sottomissione dei due popoli sopra menzionati al potere civile spagnolo subito dopo esser diventati cristiani, conclude che non avrebbero dovuto cambiare quei costumi che non erano contrari alla legge naturale o a quella divina. Propone dunque una sorta di controllo politico, ma rispettoso della cultura indigena.

L'atteggiamento che si deve avere verso gli altri tipi di *indios*, quelli dell'America *marginale* è molto diverso:

«a tutti questi che sono appena uomini, o sono uomini a metà, occorre insegnare che imparino ad essere uomini ed instruirli come bambini. E se, attratti con lusinghe si lasciano volontariamente educare, sarebbe meglio; ma se resistono, non per questo bisogna abbandonarli; anche se si ribellano contro il loro bene e la loro salvezza, e si infuriano contro i medici e i maestri, bisogna reprimerli con forza e con potere convenienti, obbligandoli a lasciare la foresta e ad aggregarsi in popolazioni e, addirittura contro la loro volontà, in certo senso, spingerli perché entrino nel regno dei cieli»<sup>47</sup>.

Probabilmente, Acosta non vuole dire che gli *indios* della terza classe non appartengano metafisicamente alla specie umana, ma che per i loro costumi selvaggi, devono essere trattati come bambini: si deve dunque tentare di convincerli a cambiare vita, sia con lusinghe che con la forza. In questo caso non ci sono né costumi, né abitudini da rispettare, perché praticamente non hanno niente degno dell'uomo, oltre alla stessa natura<sup>48</sup>.

Un'altra prospettiva sull'imposizione la offre Las Casas, che non fa alcuna differenza tra il modo in cui si deve compiere l'evangelizzazione a seconda del livello culturale raggiunto. Nella sua opera *De unico vocationis modo*, egli argomenta che qualunque uomo o popolo, di qualsiasi religione e cultura, deve essere evangelizzato senza imposizione fisica o morale, ma in un «modo persuasivo

<sup>46</sup> José de ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, Proemio, ed. cit., pp. 65-67.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>48</sup> Su questa tematica è fondamentale Pedro BORGES, *Misión y civilización en América*, Madrid 1987. Più breve ID., *Primero hombres, luego cristianos: la transculturación*, in Pedro BORGES MORAN (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, cit., I, pp. 521-534.

dell'intelletto e attrattivo della volontà, per portarli dolcemente e soavemente al bene»<sup>49</sup>, e questo è «connaturale a tutti gli uomini»<sup>50</sup>, per il fatto che hanno la stessa natura. In questo senso, per Las Casas, rispetto alla imposizione esteriore, non ci sono differenze in quanto al modo di evangelizzare. Non si parla qui del discernimento delle usanze indigene, ma che qualsiasi esse siano, una imposizione fisica non sarà mai giustificata.

Vediamo adesso come la pensa Alonso de la Peña e Montenegro nel suo *Itinerario*. In primo luogo, raccogliendo le raccomandazioni del III Concilio di Lima (1583) segnala che i parroci degli *indios* devono «insegnare loro a vivere con ordine e pulizia, onestà, e buona creanza»<sup>51</sup>; in concreto, il prelado dice che bisogna pregare prima e dopo i pasti e quando vanno al letto, dicano le orazioni; quando vanno a Messa vadano puliti ed eleganti; che le loro case siano pulite e spazzate, che abbiano tavoli per pranzare e letti per dormire «e altre cose come queste che ordinano e conducono ad una vita razionale da uomini, e aiutano molto la fede e la religione cristiana»<sup>52</sup>. Il ragionamento finale è chiaro: gli *indios* devono comportarsi da uomini, perché questo sono, non belve, e perché questa elevazione umana contribuisce in grande misura all'evangelizzazione.

Inoltre, anche in Peña y Montenegro compare chiaramente il principio secondo cui non c'è alcun bisogno di togliere le abitudini che non siano contrarie alla legge naturale o al Vangelo. Concretamente, si riferisce ad «alcuni riti e cerimonie che rimasero dal tempo dei Gentili, che non ripugnano chiaramente e apertamente la Legge di Dio, anzi, se li si guarda bene, rimangono come indifferenti»<sup>53</sup>; offre a tal riguardo l'esempio dell'abitudine di portare i capelli lunghi, che non comporta nessun male morale, e aggiunge che, se li taglieranno loro, essi fuggiranno dal battesimo, che è lo scopo principale della missione.

<sup>49</sup> Bartolomé de LAS CASAS, *De unico vocationis modo*, cap. V, § 36, ed. di Paulino Castañeda e Antonio García del Moral, *Obras completas*, II, Madrid 1990, p. 369. Su quest'opera, cfr. Daniel CONCHA BLANLOT, *Antropología y evangelización según Bartolomé de las Casas*, Roma 1997.

<sup>50</sup> *Ivi*.

<sup>51</sup> Alonso de la PEÑA Y MONTENEGRO, *Itinerario para Párrocos de Indios*, Libro I, trattato IV sezione X, 2, ed. cit., pp. 227-228.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 228.

<sup>53</sup> *Ivi*, Libro I, trattato X, sezione III, 9, p. 321.

#### IV. Conclusione

Dopo tutto quello finora detto, s'impongono delle considerazioni conclusive. In primo luogo si può sostenere che ci fu un vero dialogo tra gli evangelizzatori e le diverse culture degli indios. Fu un dialogo molto particolare, perché si partiva da una situazione di profondo crollo — di “*shock* culturale” — che rendeva molto difficile, se non impossibile, svolgere un lavoro missionario con serenità. Innanzitutto va ricordato che nella mente degli evangelizzatori non veniva considerata la conversione forzata, perché sapevano che questa era sempre invalida; un'altra questione era la sottomissione alla Corona di Castiglia, per la quale quasi tutti concedevano la possibilità di imposizione.

Ma, tornando al nostro argomento, risulta chiaro che ci fu un vero apprezzamento dei missionari per le culture indiane; logicamente, soprattutto per quelle più sviluppate. Da una parte, riconoscevano i loro valori, le loro ricchezze; e dall'altra, e questo sembra importante, si resero conto che bisognava impiantare il Vangelo nelle loro culture, purificandole dagli elementi di peccato. Per questo si impegnarono a studiare le loro lingue, e a mettere per scritto le loro tradizioni, per tentare di capire in profondità la cultura e le tradizioni dei loro interlocutori, così diversi dagli europei. Solo così potevano sperare che il cristianesimo si radicasse nella loro vita<sup>54</sup>.

Per quel che riguarda le religioni, tutti gli evangelizzatori mostrarono un netto rigetto di esse perché erronee, in quanto idolatriche. Ma, come abbiamo visto, alcuni seppero trovare anche elementi positivi in tali religioni che, dopo la conversione, potevano essere perfettamente conciliate con il Vangelo.

Ma si può fare ancora un passo in avanti. Si può parlare di una inculturazione del Vangelo negli *indios* dell'America Latina? Certamente sì, ma probabilmente non nel primo momento. L'inculturazione, come ben si sa è un processo lento, che richiede tempi lunghi<sup>55</sup>. Nel XVI secolo non si può parlare ancora d'inculturazione,

<sup>54</sup> A questo proposito, si veda Juan Guillermo DURAN, *Los instrumentos americanos de pastoral (siglo XVI)*, en Josep Ignasi SARANYANA (a cura di), *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, Pamplona 1990, pp. 767-772.

<sup>55</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Litt. enc. *Redemptoris missio*, n. 52.

ma di un primo contatto con il Vangelo, di un tentativo di adattamento da parte dei missionari. L'inculturazione avvenne dopo, una volta finita l'evangelizzazione fondante e la fecero gli stessi amerindi, che, nel corso delle generazioni seppero fare una propria sintesi tra il Vangelo e le loro culture<sup>56</sup>. Due testimonianze di questo fenomeno sono la ricca religiosità popolare e lo stile artistico del barocco latinoamericano, che parlano di una contestualizzazione della fede in America.

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

<sup>56</sup> Sulla inculturazione fatta dai propri evangelizzati si veda Louis J. LUZBETAK, *Chiesa e culture. Nuove prospettive di antropologia della missione*, Bologna 1991, pp. 90-107; per il caso messicano, cfr. Alfonso ALCALA ALVARADO, *Evangelización y cultura en el siglo XVII*, en «Novohispania», 2 (México 1996) 121-145.

**Pagina bianca**

I. BARBOUR, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*, SCM Press, London 1998, pp. 368.

Si tratta della terza opera di sintesi sull'argomento dopo l'innovativo lavoro *Issues in Science and Religion* (1965) e quello *Religion in an Age of Science* (1990), quest'ultimo tratto dalle *Gifford Lectures* impartite in Scozia, di cui il presente volume costituisce una revisione ampliata. Figlio di madre presbiteriana scozzese e di padre episcopaliano americano, Ian Barbour è oggi membro della Chiesa Unita di Cristo; egli rappresenta una figura di primo piano in quel *trend* che, specie in ambiente anglosassone, ha riavvicinato nelle ultime decadi pensiero scientifico e religione all'interno del mondo universitario. Nato nel 1923, giovane assistente di Enrico Fermi a Chicago, Barbour ottiene nel 1946 il master e poi il Ph. D. in fisica, cominciando a lavorare successivamente come fisico delle alte energie al Department of Physics presso il Kalamazoo College in Michigan. Svolti poi gli studi di teologia allo Union Theological Seminary di New York e all'Università di Yale, otterrà nel 1956 il grado in Divinity. A partire dal 1955 Ian Barbour sarà il primo docente negli Stati Uniti a ricoprire un insegnamento sia in un Dipartimento di Fisica sia in uno di Religione, introducendo così per la prima volta corsi accademici di *Religion and Science* in ambito universitario. La sua cattedra al Carleton College, Minnesota, precederà così le numerose cattedre di *Religion and Science* che, soprattutto a partire dalla fine degli anni '80, vari altri scienziati-teologi ricopriranno nelle maggiori università del mondo anglosassone, a cominciare da Oxford e Cambridge. Nel marzo del 1999 Ian Barbour ha vinto il prestigioso Templeton prize for the Progress of Religion (oltre un milione di dollari), riscuotendo così una certa notorietà anche sui maggiori quotidiani italiani (si veda ad es. la estesa presentazione su *Avvenire*, 6.5.1999).

Il volume segue da vicino la struttura di un possibile corso universitario ed

ha il pregio di presentare i vari argomenti in modo ordinato e sistematico, sebbene, proprio per la visione d'insieme che si intende trasmettere, ne offra forse a tratti uno scarso approfondimento. Esso costituisce però un significativo strumento per chi voglia comprendere in qual modo, all'interno della fisica e della biologia contemporanee, siano sorti interrogativi di carattere filosofico o più specificatamente teologico. Nel volume compaiono infatti, ordinatamente, tutti i principali argomenti di dialogo, ma anche di dibattito, fra questi diversi ambiti del sapere, inquadrati sia in chiave storica che epistemologica. Si spazia dal rapporto fra Dio e natura ai sistemi filosofici che potrebbero descriverlo, dal problema della finalità alla crisi del meccanicismo determinista, dalle interpretazioni della meccanica quantistica alle implicazioni filosofiche dei modelli cosmologici, dall'origine della vita alla sociobiologia. I temi vengono raccolti in quattro parti di contenuto omogeneo, per un totale di 12 capitoli: I. La religione e la storia della scienza (1. Fisica e metafisica nel XVII secolo; 2. Natura e Dio nel XVIII secolo; 3. Biologia e teologia nel XIX secolo) - II. La religione e il metodo della scienza (4. Modi di porre in relazione scienza e religione; 5. Modelli e paradigmi; 6. Somiglianze e differenze) - III. La religione e le teorie della scienza (7. Fisica e metafisica; 8. Astronomia e creazione; 9. Evoluzione e creazione continua) - IV. Riflessioni filosofiche e teologiche (10. La natura umana; 11. Filosofia e teologia del processo; 12. Dio e la natura).

Il dibattito sul rapporto fra scienza e religione viene trattato da Barbour utilizzando come sfondo la quadripartizione dei loro possibili «modi di interazione»: conflitto, indipendenza, dialogo, integrazione; l'autore intende mostrare l'inconsistenza dei primi due modi e la necessità di dirigersi non solo verso il terzo, il dialogo, ma anche verso il quarto, l'integrazione appunto, almeno in alcuni ambiti determinati. All'«integrazione» fra religione e scienza dovrebbe corrispondere, nel pensiero dell'autore (che in ciò si pone in linea con numerosi altri pensatori contemporanei) la creazione di una «teologia della natura» o, anche, di «una teologia della scienza». Tale raccordo richiederebbe quale snodo critico lo sviluppo di un opportuno sistema filosofico adatto ad interpretare il rapporto fra Dio e la natura, alla luce dei risultati della scienza contemporanea. L'autore, che pure apprezza il contributo della metafisica aristotelico-tomista e della dottrina della causalità che vi soggiace, segnala però nella filosofia del processo di Whitehead, e nella teologia che da essa trae origine, uno strumento filosofico maggiormente adeguato all'impresa. È infatti il matematico e filosofo inglese ad avere oggi la maggiore influenza, fra i filosofi e teologi di tradizione riformata, nel campo dei rapporti fra teologia e scienza, ma anche in quello, più generale, dei rapporti fra Dio e la natura.

Come già osservato, il volume offre un'esposizione ordinata delle maggiori problematiche coinvolte dal rapporto fra scienze e religione, inquadrandole storicamente ed epistemologicamente; esso ha perciò il merito di favorire la scoper-

ta di ambiti di riflessione, ma anche di implicazioni per la comprensione e la trasmissione della Rivelazione, che potrebbero risultare nuovi ed in parte insospettiti a molti di coloro che si occupano di teologia. Allo stesso tempo, riteniamo sia utile suggerire al lettore, proprio perché generalmente non esperto in questa tematica, alcune necessarie precisazioni.

In primo luogo va ricordato che si tratta di riflessioni svolte da un'ottica che, appunto, è primariamente quella del rapporto fra *scienza e religione*, non quella del rapporto fra scienze e teologia. Il termine «religione» indica qui un ambito assai più ampio, non solo perché capace di inglobare anche tradizioni non cristiane, ma soprattutto perché vi corrispondono argomentazioni sviluppate preferibilmente su basi antropologiche, fenomenologiche, a tratti euristiche, senza seguire quella metodologia (analisi completa delle fonti, e per il cattolico esegesi ecclesiale e legame con il magistero) che caratterizzerebbero invece uno studio più propriamente teologico. Essendo l'autore di tradizione riformata, i principali teologi e pensatori richiamati appartengono a questo ambito di pensiero ed i riferimenti alla teologia vanno pertanto compresi come riferiti principalmente a quell'ambito. Non dovrà perciò sorprendersi il lettore cattolico se l'orizzonte entro cui si parli dell'Incarnazione sia a volte quello di una cristologia non calcedoniana, o che la comprensione del peccato originale privilegi un'interpretazione storicista, trattandosi di prospettive assai comuni nel pensiero protestante.

In secondo luogo va tenuta presente l'esistenza di una certa identificazione, anch'essa comune fra i riformatori, fra teologia e Sacra Scrittura, riscontrabile lungo quasi tutto il volume, con la corrispondente polarizzazione in campo esegetico dei grandi temi di dibattito con le scienze naturali. Con ciò si può giungere a trascurare l'apporto dato alla riflessione teologica dal pensiero filosofico, specie classico e medievale: apporto certamente menzionato, talvolta anche trattato, ma non sviluppato con la completezza che forse meritava.

Infine, va osservato che il termine «metafisica» indica in questo tipo di opere «riflessione filosofica in senso ampio», principalmente come possibilità di un esercizio filosofico al di là del dato empirico, oltre il sensibile (un po' come metamatematica o metalogica, per intenderci), ma non vi corrisponde la struttura ed il contenuto di una ricerca delle cause ultime e fondanti o quello di una filosofia dell'essere, come siamo abituati a concepire nell'ambito della filosofia della natura o della filosofia di Dio. Ciò induce ad identificare riduttivamente la filosofia classica e medievale, specie quella aristotelico-tomista, come filosofia della sostanza, incapace di dare ragione delle trasformazioni e della storia, preferendovi dunque una filosofia, come quella del processo, basata sui concetti di evento, relazione, flusso temporale, e per questo ritenuta più adatta a dare ragione di un universo in continua evoluzione e dei suoi rapporti con un Creatore.

Imbarcarsi, come Barbour, in un terreno di riflessione su campi così importanti e delicati è impresa considerevole, che non può non divenire necessaria-

mente anche impresa coraggiosa e quindi comportare dei rischi. Il pensiero scientifico obbliga la teologia a confrontarsi con categorie nuove ed inedite, presentandole orizzonti di spazio e di tempo, ma anche di informazione e di complessità, fino a pochi decenni fa insospettati. La teologia cattolica non potrà probabilmente condividere varie delle piste suggerite da Barbour nel suo volume, ma non può certamente disinteressarsi delle problematiche suscitate. Riteniamo che nello studio dei rapporti fra *teologia e scienza*, la teologia cattolica debba mantenersi necessariamente in continuità con la fede ecclesiale e la ricchezza della tradizione — pena la perdita del suo medesimo statuto scientifico — ma debba anche esplorare strade nuove, a motivo della stessa novità dei problemi da affrontare. Negli ultimi decenni sono stati principalmente i teologi di tradizione riformata e anglicana, soprattutto in ambito inglese e statunitense, a svolgere questo lavoro di raccordo e ciò spiega la grande quantità di letteratura e di iniziative prodotte in tal senso in queste nazioni e nelle loro università. Esistono oggi, però, significativi segni di interesse anche in ambito cattolico: se essi non sono ancora maturati, come nel caso di Barbour e di molti suoi colleghi, in cattedre od insegnamenti universitari di teologia della natura o di teologia della scienza, si sta forse ponendo qualche premessa perché ciò sia praticabile in un futuro non lontano.

G. Tanzella-Nitti

M. BELDA - J. SESÉ, *La "cuestión mística". Estudio histórico-teológico de una controversia*, EUNSA, Pamplona 1998, pp. 368.

El debate teológico sobre la que suele denominarse "cuestión mística", es decir, la amplia y dilatada polémica que tuvo lugar en los primeros decenios de nuestro siglo acerca de la existencia o no de una llamada universal a la mística, es un episodio habitualmente presente en los tratados de teología espiritual. No faltan exposiciones sintéticas de su desarrollo y contenidos —cabe destacar, por ejemplo, la realizada por Giro García en su obra *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971—, pero no existía hasta ahora un estudio de carácter monográfico como el emprendido por los profesores Belda y Sesé.

Enfrentarse con la cuestión mística en el sentido indicado obliga no sólo a confrontarse con el pensamiento de una parte importante de los estudiosos de espiritualidad de aquella época, sino también con una variada gama de cuestiones siempre vivas. La pregunta sobre la existencia de una llamada universal a la mística implica, en efecto, reflexionar sobre la naturaleza de la realidad designada con ese nombre y sobre el lugar que ocupa en el despliegue de la vida espiritual. Y eso conduce, a su vez, a interrogarse sobre el sentido del testimonio de personal experiencia espiritual ofrecido por grandes personalidades (especial-

mente, en el debate que nos ocupa, Santa Teresa de Jesús), así como a profundizar en la dinámica de la vida de fe y en relación con ella en la conexión entre las virtudes teologales, y especialmente —al menos en lo que a la tradición tomista se refiere— en la relación entre virtudes y dones del Espíritu Santo. Lleva así mismo a pronunciarse sobre el significado que cabe atribuir a la expresión “experiencia de Dios” (cuestión teológico-metafísica decisiva), o en términos más cercanos tal vez a la controversia estudiada, sobre la posibilidad de una unión con Dios que trascienda lo conceptual.

La enunciación de cuestiones que acabamos de realizar es suficiente para poner de manifiesto la complejidad y riqueza de la controversia, y la dificultad que implica dar cuenta de ella con profundidad y relativa brevedad. Los autores, seguramente muy conscientes de esa dificultad y de los problemas que se derivarían de un intento de exposición sistemática, han optado en la obra que analizamos por seguir una metodología que cabría calificar como cronológico-descriptiva. Después de un breve capítulo introductorio exponen (pp. 33-108) el pensamiento de los dos autores que dieron origen a la disputa: el canónigo Auguste Saudreau y el jesuita Augustin François Poulain. De corte metafísico-deductivo el primero, analítico y más atento a la experiencia el segundo, sus obras, publicadas con un breve intervalo a finales del siglo XIX y comienzos del XX, pusieron de manifiesto no sólo doctrinas diversas sino también dos planteamientos metodológicos y, en consecuencia, dos modos diferentes de concebir la teología espiritual. No es pues de extrañar que, partiendo de esas coordenadas, el debate adquiriera prontamente vuelo tanto en Francia, donde se inició, como en otros países.

Tras una somera referencia a los primeros ecos suscitados por las obras de Saudreau y Poulain, el texto que analizamos dedica especial atención a la intervención en el debate del dominico P. Arintero (pp. 116-142), que contribuyó decisivamente a darle nueva amplitud y alcance. Con Arintero puede decirse, como subrayan Belda y Sesé, que la controversia sobre la cuestión mística entra plenamente en conexión con el conjunto de la problemática teológica del momento, integrándose en el proceso de constitución, entonces en curso, de la teología espiritual como disciplina científica. No es por eso extraño, a la vez que no deja de ser significativo, que intervinieran en el debate dos de las figuras más relevantes de dicho proceso, sea por sí mismas sea por lo que representaron en orden a la instauración de los estudios teológico-espirituales en dos importantes Ateneos romanos: el P. Réginald Garrigou-Lagrange, que ocupó esa cátedra en el Angelicum, y el P. Joseph de Guibert, que la detentó en la Gregoriana (pp. 146-214). En uno y otro caso nos encontramos ante un intento de reflexión y elaboración sistemática, de tono más polémico en el dominico, más irénico en el jesuita, pero en ambos con pretensión de síntesis.

Esas grandes exposiciones sintéticas abrían camino —al menos así lo sugieren Belda y Sesé— a una profundización más puntual en los núcleos intelec-

tuales implicados en el debate. Es lo que intentaron Maurice de la Taille, con sus estudios sobre la oración contemplativa y la mística, y Ambrose Gardeil, con su análisis de la estructura de alma en orden a la comprensión de la experiencia mística (pp. 215-279). Los autores estudiados hasta aquí por Belda y Sesé, aunque provenientes de diversos países, pertenecen en su mayoría a dos grandes Órdenes religiosos: la dominicana y la jesuita. Aunque en la exposición que se hace en el libro se tenga en cuenta ese dato, no es éste sin embargo el criterio dominante en la configuración de su esquema de desarrollo, que se atiene más bien, como pone de relieve el resumen que hemos ofrecido, a la cronología, completándola con una referencia al menos implícita a los métodos.

El esquema cambia en el capítulo sucesivo, titulado "Aportaciones de las escuelas carmelitana y monástica", donde estudian, de una parte a los carmelitas Crisógono de Jesús Sacramentado, y, de otra, al benedictino inglés Cuthber Butler, todos ellos por lo demás contemporáneos en mayor o menor grado de los anteriores (pp. 282-317). Con el pasar de los años el debate fue aquietándose, no tanto, como ocurre con frecuencia, porque se llegara a soluciones universalmente compartidas, sino más bien porque se agotan los argumentos y se da paso a temáticas nuevas. De hecho la exposición se cierra con un capítulo destinado a la consideración de la obra de dos filósofos que intervinieron no tanto en el debate cuanto en la cuestión en sí: Joseph Maréchal y Jacques Maritain (pp. 320-449).

Al dar cuenta del contenido del libro que comentamos hemos procedido de forma descriptiva, sin entrar en diálogo con la exposición realizada por sus autores, que han logrado expresar con acierto las diversas posturas que examinan. Llegados al final de esta reseña, digamos que, quizá en algún caso, el análisis de los presupuestos intelectuales y de los antecedentes históricos de los diversos protagonistas hubiera enriquecido la exposición. Entendemos, sin embargo, que los profesores Belda y Sesé hayan optado por no entrar en esa vía, que hubiera ampliado una panorámica de por sí ya compleja. A esa misma opción corresponde la breve síntesis final (pp. 351-359), en la que se limitan a hacer un balance de las aportaciones y los defectos de la polémica, mencionando entre los primeros la amplitud de las cuestiones abordadas y la reafirmación de la dimensión mística de la existencia cristiana y, entre los segundos, el influjo, al menos en algunos momentos, de un cierto espíritu de escuela.

No es preciso decir nada más en esta breve reseña de la obra, aunque cabe aludir, como hacen los autores, a la gran importancia del debate sobre la "cuestión mística" en el desarrollo de la moderna teología espiritual. Ha constituido un hito no sólo por la problemática que plantea sino también, e incluso más todavía, por lo interrogantes y perspectivas a los que abre. La exposición de Manuel Belda y Javier Sesé, al ofrecer una visión de conjunto y al tiempo oportunamente detallada de todo el debate, significa una laudable aportación en ese sentido.

*P. Casas*

P.C. BORI - M. PESCE (dir.), *Il millenarismo cristiano e i suoi fondamenti scritturistici*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», (Bologna) 15/1 (1998) pp. 320.

La rivista *Annali di Storia dell'Esegesi* (ASE), curata dal Centro Interdipartimentale di Studi sull'Ebraismo e sul Cristianesimo dell'Università di Bologna, è pubblicata dall'anno 1984, e in questo quindicennio si è distinta per essere la prima, e ancora l'unica, rivista italiana interamente dedicata all'argomento. Dal 1990 ha assunto periodicità semestrale (prima era annuale) ed ha cominciato anche la pubblicazione di numeri monografici: *Antropologia biblica e pensiero moderno* (1990); *Antico e nuovo. Letture della Bibbia e pensiero moderno* (1991); *Logos di Dio e sofia moderna. Storia della Bibbia e pensiero moderno* (1994); *Il culto in spirito e verità* (1995); *La purità e il culto nel Levitico. Interpretazioni ebraiche e cristiane* (1996); *Il paradiso in terra. Genesi 2 e la storia della sua interpretazione* (1996); *La Bibbia nella polemica antiggiudaica* (1997); *Il millenarismo cristiano e i suoi fondamenti scritturistici* (1998). Prendendo spunto dall'evento del quindicesimo anniversario della Rivista, rendiamo qui omaggio ai suoi redattori proponendo la lettura di questo ultimo numero.

La monografia che analizziamo riunisce tredici articoli che studiano le diverse forme possibili di millenarismo apparse lungo la storia dell'esegesi. Il millenarismo è una maniera molto particolare di vedere gli eventi della fine del tempo, secondo la quale dopo questa vita, e prima del giudizio divino, ci sarà ancora su questa terra un regno con Cristo per tutti quelli che avranno meritato di vivere insieme al loro Redentore questo periodo di delizie, tal volta anche materiali. La corrente di pensiero è esistita da molto tempo: prima del cristianesimo già erano presenti al meno dei cenni millenaristici in diversi scritti giudaici. Ed ancora durante il Medioevo si ritrovano aspetti millenaristici in molte produzioni di tipo teologico ed esegetico. Il contenuto della monografia abbraccia tutto quest'arco di tempo e segnala le caratteristiche proprie di ogni periodo.

Il primo contributo di questo volume, a cura di Manlio Simonetti, costituisce un'introduzione all'argomento, dal titolo *Il millenarismo cristiano dal I al V secolo* (pp. 7-20). Lo studio, che incomincia dalla definizione del fenomeno millenaristico e ne fornisce quindi la prospettiva storica, rappresenta — a nostro parere — l'esposizione più chiara riguardo al tema, già altre volte affrontato dallo stesso autore in precedenti lavori. Qui si esamina, in primo luogo, l'Apocalisse di Giovanni, circa la quale il punto più caratteristico dell'analisi di Simonetti concerne l'interpretazione del numero mille, a cui si attribuisce necessariamente un valore simbolico, giacché, altrimenti, esso si configurerebbe come l'unico numero privo di questo significato in tutta l'Apocalisse (p. 9). Rispetto al millenarismo di Giustino, il punto più caratteristico risulta essere la discesa della Gerusalemme celeste *durante* il millennio, e non dopo, come invece nell'Apocalisse (p. 10).

Altri autori analizzati sotto la prospettiva del millenarismo sono Dionigi, Apollinare, Tertulliano, Commodiano, Vittorino, Lattanzio, Girolamo, Agostino.

Claudio Gianotto si occupa de *Il millenarismo giudaico* (pp. 21-51). È qui da sottolineare l'impostazione dell'autore riguardo all'interpretazione di *Ezechiele* 37 e allo studio del *Libro dei giubilei*. Di quest'ultima opera, attira l'attenzione il fatto che in essa non appaia la risurrezione dei corpi, il che farebbe pensare più al messianismo che al millenarismo. A pagina 45 viene presentata la successione degli eventi secondo questa apocalittica: «1) le tribolazioni della fine; 2) l'intervento del Messia; 3) l'instaurazione del regno intermedio; 4) la risurrezione dei corpi e l'apertura dei depositi delle anime; 5) il giudizio finale, pronunciato da Dio; 6) l'inaugurazione del nuovo eone». La successione caratterizza e qualifica in maniera eccellente questo regno messianico.

Il contributo di Giancarlo Pani su *Il millenarismo: Papia, Giustino e Ireneo* (pp. 53-84) è molto bene attrezzato per quanto concerne bibliografia ed erudizione. In esso, tuttavia, non si presenta una definizione univoca di millenarismo, forse anche perché ci si discosta, con una certa relativa frequenza, dall'argomento centrale, fatto facilmente spiegabile data la polivalenza del millenarismo in quest'area geografica. Sul millenarismo di Tertulliano l'autore afferma (p. 72, nota 100) che «non ha lo spessore teologico che poi avrà in Ireneo». L'affermazione, benché chiara al conoscitore dell'epoca della quale si parla, potrebbe essere ambigua se si pensasse che il «poi» segni una distanza temporale. Ci pare molto equilibrata la valutazione di Pani, il quale, pur criticando la posizione di Housiau, che difendeva Ireneo dall'accusa di millenarismo, riconosce tuttavia che esiste un problema nella trasmissione del testo degli ultimi cinque capitoli del *Adversus Haereses* (pp. 73-75), nei quali si trova la esposizione ireneana sul millenarismo. E alla fine rimane aperta la domanda: perché scomparve il millenarismo?

Anna Maria Berruto, nel suo *Millenarismo e montanismo* (pp. 85-100), offre uno sguardo sulla visione montanista dell'escatologia. La bibliografia adoperata è sovrabbondante e recentissima, sebbene le fonti rimaste siano molto esigue e non prive di ambiguità, al meno per quanto riguarda il millenarismo. L'esposizione è articolata in quattro momenti: nuova profezia, Gaio e gli alogi, Tertulliano, sviluppi posteriori. Concordiamo pienamente sulla presentazione dei due primi ambiti, ma l'analisi del terzo ci pare poco coerente: se infatti si accetta la posizione di Tibiletti (p. 91), secondo la quale in *Spect* 30 vi è già prova del millenarismo di Tertulliano, e questo in epoca ancora cattolica, perché allora lo si fa dipendere dal montanismo? Sarebbe anzi contraddittorio, accettando la tesi di Tibiletti, secondo cui Tertulliano era già millenarista nell'epoca cattolica, perfino parlare dello scrittore nord-africano in uno studio sul *millenarismo montanista*. Di fatto l'autrice analizza solo due passi di Tertulliano (pp. 94-95), quello molto citato di *Marc* III, 24, e l'altro di *Res* 25, ma riguardo a questo secondo, nel quale Tertulliano propone la stessa successione di *Apoc* 20, la Berruto non

riesce a fare un'analisi definitiva circa la posizione di Tertulliano nei confronti del millenarismo. La spiritualizzazione del millenarismo è comunque chiara da tutti i punti di vista, e l'autrice lo fa risaltare molto bene. Il quarto momento della esposizione è poi dedicato agli sviluppi posteriori. La conclusione è che solo in Tertulliano ci sarebbe una chiara rappresentazione del regno millenario, anche se la Berruto non definisca esattamente questo regno.

Il seguente articolo è quello di Adele Monaci Castagno, su *Origene e Dionigi di Alessandria sulle promesse: continuità e differenze* (pp. 101-123). Secondo la tesi dell'autrice, che ci pare molto valida, il problema del millenarismo non si può ricondurre «ad un contrasto di metodi esegetici» (p. 101). Infatti, in collegamento con questo problema c'è quello della risurrezione (p. 103). «Le forme più articolate di millenarismo erano dunque in grado di riassorbire in modo plausibile anche quei passi biblici che spingevano — e di fatto erano interpretati in questo senso — a concepire in modo non materialistico le promesse...» L'affermazione potrebbe spiegare le cause delle differenze tra le due posizioni. «Il vero e proprio confronto con l'escatologia millenarista è da vedersi non tanto nella critica riduttiva del materialismo e del letteralismo e neppure nelle brevi indicazioni sull'interpretazione allegorica delle promesse» (p. 109-110), ma nella descrizione delle tappe che l'anima deve attraversare dopo la morte. Secondo ciò, il contributo più interessante di Origene sarebbe stato quello di sottrarre l'Apocalisse al millenarismo (p. 114). Così il bersaglio polemico dell'Alessandrino non sarebbe il millenarismo ma la concezione materialistica.

Emanuela Prinziavalli scrive su *Il millenarismo in oriente da Metodio ad Apollinare* (pp. 125-151). Nell'introduzione al suo studio, alla nota seconda, la Prinziavalli dichiara la problematicità in cui è coinvolta la definizione del millenarismo e sollecita una chiarificazione mediante la realizzazione di più studi sull'argomento. Circa il millenarismo di Metodio, ne afferma la spiritualizzazione dei tratti più caratteristici (p. 126) e si mostra d'accordo con Heid y Mazzucco nel parlare di «post-chiliasmo». Si apprezza la profondità dell'autrice nel trattare un tema così vasto partendo da così scarse fonti, nonché la sua capacità di mettere in rapporto testi molto distanti cronologicamente e geograficamente.

Jean-Nöel Guinot scrive su *Théodore et le millénarisme d'Apollinaire* (pp. 153-180). L'autore sostiene che nel IV secolo le tesi millenaristiche furono abbandonate dagli scrittori, benché ancora risentissero un certo credito presso la massa dei credenti. La sua analisi sull'interpretazione della spedizione di Gog e Magog (pp. 161-163) come avverata/non avverata è magnifica. La conclusione sul fatto che l'apporto di Girolamo sia più importante di quella di Teodoro (p. 179) ci pare molto significativa per via della visione complessiva di Girolamo e su Girolamo che ne emerge. La dichiarazione, in fine, secondo la quale Teodoro sarebbe contro il millenarismo per contestare la dottrina di Apollinare sull'Incarnazione (p. 180), è molto originale.

Nel volume c'è un altro contributo di Manlio Simonetti: *Il millenarismo in Occidente: Commodiano e Lattanzio* (pp. 181-189). Commodiano, in primo luogo, è caratterizzato per la sua concezione della Gerusalemme celeste come coincidente con la prima resurrezione (p. 183); ma questa Gerusalemme celeste deve anche essere distrutta (p. 184). Sul millenarismo di Lattanzio, Simonetti mette molto in evidenza l'influenza virgiliana: «questo influsso si è composto con quello della letteratura sibillina e dell'ecloga virgiliana, e proprio questo tratto costituisce la novità...» (p. 186).

Su *Girolamo e il millenarismo di Vittorino di Petovio* (pp. 191-203) verte l'apporto di Carmelo Curti. L'idea fondamentale di Curti è la predilezione di Vittorino per l'allegoria e, dal momento che Girolamo condanna i giudaizzanti e i letteralisti, la sua critica di quest'ultimo necessariamente non può essere molto pesante (p. 202).

Eugenio Romero Pose ci informa sulla *Ratio et Gratia en Ticonio* (pp. 205-215). Il suo lavoro consiste in un'analisi del termine «ratio» nel *Liber regularum* (pp. 206-212), nel commento all'Apocalisse e nel *De doctrina christiana* di S. Agostino. Secondo l'autore, la *ratio* è il sistema o la regola che aiuta a capire un passo biblico e anche la facoltà umana che rende possibile ciò. In tutta l'opera di Ticonio la ragione ha un posto molto importante e questo sarebbe il centro del suo pensiero: la fiducia nella ragione.

Maria Grazia Mara, nel parlare di *Agostino e il millenarismo* (pp. 217-230) segnala tre fasi successive in Agostino riguardo al millenarismo. La prima, costituita dal *De Genesi contra manichaeos*, è caratterizzata da un settimo giorno di riposo su questa terra e un ottavo giorno di una vita nuova alla fine dei tempi. I *Sermones* costituiscono una seconda fase nella quale Agostino cerca di correggere il millenarismo materialista dei cristiani dell'Africa del nord. Nel terzo periodo, e qui si prende in considerazione il *De ciuitate Dei XX*, la concezione di Agostino tende a considerare la prima risurrezione assimilata al battesimo, e la seconda a quella della carne. Questo studio manifesta profondità e chiarezza, e si percepisce in esso un tratto assiduo dell'autrice con i testi agostiniani.

Raffaele Savigni si è incaricato di farci scoprire *Il tema del millennio in alcuni commentari altomedievali latini*, in un contributo che è il più lungo di tutta la serie (pp. 231-273). Dal punto di vista di studioso del medioevo, egli vede la preoccupazione di distinguere il millenarismo vero e proprio, da quello che viene chiamato «millenarismo spirituale» (p. 231). La distinzione ci pare molto necessaria. Il periodo preso in considerazione dall'autore arriva fino ai secoli XII-XIII. Molto accurata è la ricerca su «argomento e silenzio» e «congiura del silenzio» (pp. 236-237). Secondo Savigni questi commenti dipendono, in gran misura, da Ticonio e Agostino, e si possono suddividere in due grandi famiglie (p. 246): quelli di Beato, che non avranno una continuazione in poi, e quelli di Primasio, da cui invece dipenderanno Beda, Autperto, Aimone, Pseudo Alcuino.

Tutti questi autori sono analizzati con profondità nelle pagine successive. In seguito si accenna al «silenzio esegetico» dei secoli IX-XI e si continua a parlare di Bruno di Segni (pp. 262-3), Berengaud (pp. 264-8), Riccardo di S. Vittore (pp. 269-270), cioè, di tutta una pluralità di linee esegetiche che rifiutano il millenarismo.

Maria Antonietta Barbàra, in un interessantissimo articolo su *I frammenti attribuiti ad Ambrogio e Agostino nella tradizione catenaria bizantina* (pp. 275-280), ci presenta una ricerca ancora in corso sulla presenza occasionale di scolii di Padri latini tradotti in greco nella tradizione catenaria bizantina.

Il numero monografico della rivista finisce con le sezioni abituali: *Cronache* (pp. 281-283) nella quale si informa sul *V Seminario di specializzazione esegetica* di Trani, e *Recensioni* (pp. 285-301). Alla fine si trovano i ricchi indici (pp. 303-317) non abituali in questo genere di pubblicazioni e che fanno di questa rivista uno strumento di consultazione molto utile, e l'elenco di *Pubblicazioni ricevute o segnalate* (pp. 319-320).

In conclusione, questo numero sul millenarismo è una vera e propria monografia che, per la profondità con cui vengono trattate le varie tematiche e per la ricchezza degli argomenti affrontati, rappresenta un invito a leggere gli altri numeri della rivista già pubblicati. Nonostante la cura con cui vengono stampate le pagine dell'ASE, abbiamo osservato che i caratteri delle note, delle cronache e delle recensioni sono troppo piccoli e non ne incoraggiano la lettura. Serva questa osservazione amichevole come suggerimento per migliorare la pubblicazione.

J. Leal

G. CAMPANINI, *Il sacramento antico*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, pp. 167.

Per coloro che hanno studiato in precedenza il tema della famiglia, è ben conosciuto il nome di Giorgio Campanini. Noto come professore di storia delle dottrine politiche nell'Università di Parma e docente di sociologia della famiglia, è incaricato anche di corsi presso la Facoltà di teologia di Lugano e lo Studio teologico accademico bolognese. Un suo pregio sta anche nel fatto che è un sociologo-teologo laico, sposato, e dunque il suo pensiero non matura solo al tavolino del suo studio, ma anche nel dialogo e nell'esperienza quotidiana della propria famiglia. Con la sua consorte Gianna Agostinucci († 1990), pure ben nota nell'ambito della teologia della famiglia, ha dato un qualificato contributo alla teologia e alla pastorale della famiglia in Italia, collaborando anche con la Commissione famiglia della CEI.

Il sottotitolo «Matrimonio e famiglia come "luogo teologico"», del presente libro rivela già dall'inizio quale sia l'intento principale dell'A. L'abbondante

letteratura sociologica sulla famiglia e la crisi in cui oggi la famiglia si trova, possono oscurare la sua percezione come luogo della manifestazione di Dio, vale a dire come "luogo teologico". Pertanto, l'A. cerca di leggere la famiglia come "luogo teologico", in una prospettiva di dialogo tra la teologia morale e le scienze umane. Questo approccio è legittimo perché la famiglia non è un'invenzione della cultura ma una realtà radicata nelle strutture profonde dell'uomo (cfr. Introduzione), e come tale è oggetto prediletto della sociologia e delle altre scienze umane. In un luogo delle sue «Catechesi del mercoledì», Giovanni Paolo II definisce il matrimonio come «il sacramento più antico», «in quanto appartenente, *ab initio*, all'ordine della creazione, di una creazione che continua nella storia e nel tempo e si esprime anche al di fuori dell'area di presenza della Chiesa e della stessa conoscenza esplicita del Verbo... Se la Chiesa è il luogo in cui la consapevolezza della sacramentalità del matrimonio si fa esplicita, non per questo le famiglie "costruite dagli uomini", in ogni parte del mondo, sfuggono necessariamente a questa *presenza sacramentale* di Dio. Sotto questo aspetto le scienze umane — nella misura in cui fanno oggetto della loro ricerca l'area del matrimonio — non sono estranee al discorso sulla salvezza, ma in qualche modo l'attraversano» (pp. 5-6). La teologia morale del terzo millennio per la sua buona riuscita dovrà necessariamente fare un confronto sia con la Rivelazione, sia con le scienze umane, sia con la concreta esperienza di vita dei coniugi cristiani.

Il libro conta dieci capitoli-saggi, comprese l'Introduzione e la Conclusione, che però nello stile non si scostano dagli altri otto. Il contenuto è il frutto della rielaborazione di una serie di contributi apparsi in dizionari, volumi collettivi, riviste ecc. Il carattere composito spiega alcune riprese tematiche che, però, grazie ad una rielaborazione riuscita non danno un'impressione di ripetizione, né l'unità del libro soffre alcuna fessura nella linea del pensiero.

Nell'Introduzione, l'A. cerca dapprima di difendere la storicità e l'originalità della famiglia contro le visioni di stampo positivisticò, marxista, relativisticò e funzionalisticò, che invece la intendono come soggetto derivato e pertanto destinato a scomparire nel tempo. Nell'arco della storia dobbiamo riconoscere il posto universale della famiglia, pur nelle forme più svariate. In un'ottica puramente descrittiva — quella delle scienze sociali — le diverse strutture familiari tendono ad essere poste sullo stesso livello. Quando passiamo, però, dall'antropologia descrittiva ad una antropologia fondativa, quella teologica, in ogni epoca della storia troviamo nella famiglia una costante e una variabile. La costante è il fondamento monogamico e le forme concrete di modelli familiari sono una variabile. Sarebbe pertanto un grande sbaglio sacralizzare questi modelli sociologici. La famiglia è dunque una variabile e il matrimonio monogamico è una costante.

Date queste premesse, l'A. comincia a trattare più specificamente il matrimonio cristiano. Se indaghiamo sul matrimonio come si è presentato lungo la storia, troviamo che ogni società si è data le regole della sessualità, che cioè non

è stato mai lecito sposarsi con chiunque. Il punto di partenza di queste regole è la durata dell'unione tra l'uomo e la donna. Nella coscienza sociale è preferibile una unione duratura e affidabile, più che una passeggera. V'è un nesso stretto tra la categoria sociologica della "durata" e quella, propriamente teologica, della "fedeltà": la prima rappresenta in qualche modo il fondamento strutturale della seconda. Da questo punto l'A. comincia a sviluppare il concetto dell'etica cristiana del matrimonio. Dopo aver ribadito più volte che essa deve collaborare con le scienze umane, il suo compito fondamentale, secondo lui, consiste nel «mettere in evidenza i dati emergenti da ogni cultura e penetrarne l'anima profonda, riscoprendo attraverso i diversificati disegni dell'uomo la definitiva e insieme sempre rinnovatesi "progettualità" di Dio sul matrimonio» (p. 31).

Nel trattare l'etica cristiana, facendone prima una fondazione biblica, e poi l'esposizione della dottrina nella tradizione e nel magistero, mi sembra positivo il costante confronto con l'etica "mondana" del matrimonio. Come criteri fondamentali dell'etica ebraico-cristiana del matrimonio l'A. individua questi tre: la sostanziale autonomia-creatività della coppia, la forte caratterizzazione sessuale della sua vita personale e la sollecitazione a realizzare una profonda unità, tendenzialmente inscindibile. Questi tre valori sono condivisi anche dai pagani (non credenti): ciò che però caratterizza i cristiani è viverli in riferimento al Regno di Dio, oppure, usando l'espressione di san Paolo, «nel Signore». L'autore trova nel n. 17 della *Familiaris consortio* il riassunto dell'etica coniugale, come la missione della famiglia di «custodire, rivelare e comunicare l'amore, quale riflesso vivo e reale partecipazione dell'amore di Dio per l'umanità e dell'amore di Cristo Signore per la Chiesa sua sposa».

Al tema della fedeltà vengono dedicati i capitoli 3° e 4°. Il concetto di fedeltà coniugale può essere considerato in una triplice prospettiva: etica (fedeltà come osservanza del patto d'amore stabilito con l'altro) esistenziale (come continuata comunità di vita con il coniuge), teologica (come segno e simbolo dell'alleanza fra uomo e Dio). Un'autentica fedeltà coniugale realizzata all'interno del matrimonio cristiano non può che abbracciare tutti e tre questi significati, che sono comunque strettamente connessi fra di loro. Il punto centrale di questa parte è la stretta dipendenza tra la fedeltà coniugale e la fedeltà di Dio. Questo, a mio avviso, può essere considerato il pensiero centrale del libro e il filo conduttore che lega insieme tutti i saggi. La fedeltà coniugale è il simbolo e il segno della fedeltà di Dio all'uomo. Ma c'è di più. La fedeltà di Dio dimostratasi nella forma più eloquente nella Croce di Gesù Cristo è anche la sorgente della fedeltà coniugale. L'A. sottolinea più volte che, quando si mette in crisi la fedeltà coniugale, si oscura la visione di Dio stesso. Pertanto, e qui nuovamente torniamo all'antropologia, è fondamentale la visione ottimistica dell'uomo. Cosa che manca alle teologie protestanti, che di conseguenza rinunziano alla difesa dell'indissolubilità del matrimonio.

Nel 3° capitolo l'A. tratta anche il *punctum dolens* della pastorale matrimoniale odierna: i divorziati risposati. Si chiede che cosa si dovrebbe fare per evitare che queste situazioni irregolari divengano sempre più frequenti. Una delle ragioni del problema sta senz'altro nell'impreparazione delle coppie a contrarre un matrimonio-sacramento, stabile e duraturo. Soprattutto per il fatto che molti dei giovani appartengono al gruppo, sempre più grande, dei battezzati non credenti. Secondo lui si potrebbe domandare se non sia opportuna una maggiore severità nell'ammissione al matrimonio-sacramento e di conseguenza se non è «preferibile tollerare un'unione puramente civile piuttosto che incoraggiare la celebrazione di un sacramento che difficilmente potrà spiegare tutti i suoi effetti, dato che la grazia non può, se non eccezionalmente, supplire ai limiti della natura. Di fatto, ci si deve chiedere se sia preferibile una breve esperienza matrimoniale religiosa seguita da una lunga esperienza matrimoniale civile, o viceversa» (p. 74). L'opinione che qui presenta Giorgio Campanini non concorda pienamente con l'affermazione della *Familiaris consortio* secondo cui «la fede, infatti, di chi domanda alla Chiesa di sposarsi può esistere in gradi diversi ed è dovere primario dei pastori di scoprirla, di nutrirla e di renderla matura. Ma essi devono anche comprendere le ragioni che consigliano alla Chiesa di ammettere alla celebrazione anche chi è imperfettamente disposto» (n. 68).

Il quinto capitolo è dedicato all'antropologia di Giovanni Paolo II. In poche pagine v'è un riassunto molto ben fatto delle note catechesi del mercoledì «Uomo e donna lo creò». L'A. più volte lungo il libro, e soprattutto in questa parte, esprime la connaturalità della base filosofica del suo pensiero — il personalismo — con quello del Papa. Lo considera una felice e importante scoperta degli ultimi tempi che permette alla teologia del matrimonio e della famiglia di compiere una scoperta altrettanto importante della relazionalità nel matrimonio tra due persone — marito e moglie — creati a immagine di Dio. Il matrimonio (anche non sacramentale) è dunque una realtà intrinsecamente teologica perché manifesta l'essere di Dio attraverso l'immagine della «comunione delle persone».

La parte che, secondo il mio modesto parere, merita la massima lode, soprattutto per la chiarezza, il modo di elaborazione, lo stile attraente e il linguaggio molto scorrevole, è il 6° capitolo, che tratta sull'etica cristiana della sessualità. Considero questa ventina di pagine un piccolo, ma ottimo sussidio per lo studio delle questioni fondamentali dell'etica sessuale, che si potrebbe adoperare anche nella preparazione prematrimoniale. All'inizio si sottolinea un punto molto importante di ogni etica — essa deve partire da una ricerca di senso. Da questo punto di vista la sessualità umana ha tre significati (intenzioni): procreativo, relazionale e ludico. Lungo la storia si possono scorgere le diverse tappe in cui uno di questi significati fu esaltato a scapito degli altri. Così la storia della sessualità si proietta come una storia delle separatezze. Da una parte la sopra menzionata tensione tra i diversi significati e dall'altra parte, parallelamente, la tensione

tra la dimensione sociale o pubblica e la dimensione individuale del matrimonio. La dimensione sociale ha a che vedere con la dimensione procreativa o riproduttiva del matrimonio e quella individuale invece con la dimensione relazionale e ludica. Il ruolo dell'etica sessuale sta nel tentativo di trasformare la separatezza in un'unità di tutti i tre, ugualmente importanti, significati. Quest'unità non è una teoria, ma è un luogo — il matrimonio — cioè un'esperienza quotidiana, e pertanto l'etica sessuale cristiana è un'etica della vita quotidiana. Possiamo formulare la norma fondante dell'etica sessuale cristiana come l'interpretazione piena e feconda della sessualità, nelle sue molteplici forme, all'interno del matrimonio. La sua espressione positiva sta nell'affermare che il matrimonio è l'unico luogo eticamente significativo dell'esercizio della sessualità; ciò negativamente significa l'esclusione delle forme parziali e imperfette di sessualità che si discostano dall'unico possibile modello — il matrimonio. Vale la pena di riportare qui per intero un brano che definisce il matrimonio dicendo che esso è «innanzitutto, non semplicemente il luogo della procreazione (essa è possibile anche fuori del matrimonio e ora, grazie alle nuove tecniche riproduttive, addirittura fuori dell'incontro di amore fra uomo e donna), ma il luogo di una procreazione autenticamente umana in quanto, grazie alla stabilità e alla capacità di durata della coppia, assicura al concepito le cure e soprattutto l'amore di cui il nuovo nato ha bisogno per diventare a sua volta pienamente persona. In questo senso il matrimonio appare una fondamentale *struttura di personalizzazione*, di annuncio e di proiezione nel tempo e nella storia della vita personale» (p. 108).

Alla questione del rispetto per la vita è dedicato il 7° capitolo, nel quale l'A. tra l'altro fa una considerazione molto interessante sui paradossi della modernità. Da una parte v'è un insieme di diritti, fino ad oggi mai visto nella storia, che tutelano la vita dell'uomo, dall'altra il diffuso, vergognoso fenomeno dell'aborto. Secondo l'A. alla radice di questa rimozione della vita non nata vi sono soprattutto queste ragioni: esasperazione della soggettività, assolutizzazione della comunicazione come elemento costitutivo dell'essere ed esaltazione del principio di dominio che va insieme con la teorizzazione della «indisponibilità» (l'uomo, a differenza degli animali e delle cose è indisponibile, perché degli uomini non si può «disporre»; però il bambino non nato è totalmente assoggettato alla disponibilità di un altro). La soluzione sta secondo Campanini nel necessario cambiamento culturale, i cui protagonisti devono essere quelli tradizionali, ma rivisitati e riscoperti in alcune loro potenzialità rimaste troppo a lungo latenti. Tra loro al primo posto la famiglia.

Le ultime due parti — la nona e la conclusione — vanno a mio avviso collegate tra di loro. Nella conclusione, che porta il titolo «La coppia cristiana di fronte alla realtà del mondo attuale», l'A. propone come e dove la famiglia può essere segno per il mondo di oggi. Nel capitolo precedente si fa un ritrovamento della liturgia nella famiglia come la riscoperta della vita quotidiana. Nella liturgia

uno dei momenti costitutivi sono i segni. Qui, allora, ci troviamo in una tensione, che l'A. ricorda in tutto il libro. Una tensione tra il pubblico (società) e il privato (famiglia) e tra il divino e umano. Non si può essere un autentico segno nel mondo se non si vive un altrettanto autentico rapporto con Dio.

Infine dobbiamo dire che il libro è un buon strumento per chi voglia approfondire la propria conoscenza sulle questioni del matrimonio e della famiglia. Per non appesantire il discorso si è rinunciato a segnalare l'apparato critico in nota e gli abbondanti riferimenti bibliografici sono stati raccolti alla fine di ciascun saggio. Pertanto il libro offre anche un ottimo punto di partenza per la ricerca bibliografica sul tema del matrimonio e della famiglia.

V. Thurzo

H. CARRIER, *Guide pour l'inculturation de l'Évangile*, Editrice Pontificia Università Gregoriana («Studia Socialia», Nouvelle Série, 5), Roma 1997, pp. 382.

All'interno della ormai sterminata bibliografia sull'inculturazione del Vangelo nelle diverse società ci troviamo davanti a un libro veramente importante. Non casualmente Hervé Carrier, professore di Sociologia presso l'Università Gregoriana e Segretario del Pontificio Consiglio per la Cultura dal 1970 al 1980, si è occupato diverse volte dell'argomento. Tra gli altri studi, possiamo citarne due: *Évangile et Cultures. De Léon XIII à Jean Paul II* (Paris 1987) e *Lexique de la Culture* (Tournai-Louvain-la-Neuve 1992), opere che hanno meritato diverse riedizioni e traduzioni in più lingue.

Nel presente volume, Carrier, come indica il titolo, offre una introduzione abbastanza completa sull'odierna problematica dell'inculturazione. L'impegno pedagogico caratterizza tutte le pagine del libro, che si sviluppa in due parti principali, una breve conclusione/sintesi, e due sussidi: una bibliografia commentata, molto accurata, e un indice analitico.

La prima parte, intitolata "Pédagogie de l'inculturation", rappresenta una prima introduzione all'argomento (cf. pp. 11-75), divisa in quattro capitoli. Il primo, "L'inculturation, but de la nouvelle évangélisation", mostra una orientazione socio-teologica, molto cara a Carrier; così, presenta l'inculturazione come l'obiettivo dell'evangelizzazione: «L'intention finale de la nouvelle évangélisation, c'est la christianisation de la culture, c'est-à-dire la diffusion dans toute la société d'une mentalité qui se réfère à Jésus-Christ et assimile les valeurs évangéliques» (p. 19). Nel capitolo secondo Carrier si occupa della questione terminologica, e anche della difficile definizione dell'inculturazione, realtà più facile da descrivere che da definire. Comunque, riprende la ormai classica definizione

dell'enciclica *Slavorum Apostoli* 21: «L'inculturazione è l'incarnazione del Vangelo nelle culture autoctone ed insieme l'introduzione di esse nella vita della Chiesa». Alle pagine 37-38 accenna all'importanza della storia per capire il processo del dialogo fede-culture. Nel parlare dell'epoca moderna, Carrier sembra forse debitore al luogo comune — diffuso in alcuni ambienti italiani — che spiega il dialogo delle nazioni spagnola, italiana, portoghese e francese con le culture indigene di America e Asia secondo il modello della *tabula rasa*. Secondo Carrier: «Plusieurs des premiers missionnaires qui arrivèrent dans les Amériques et en Afrique croyaient qu'il fallait tout reconstruire à partir de zéro, c'est-à-dire "christianiser en civilisant", en superposant leur culture chrétienne aux cultures autochtones» (p. 37). Come sappiamo, la verità storica è più complessa. Senza entrare in questo dibattito, bisogna dire che non pochi missionari tentarono di capire le culture indigene, proprio per portare nel loro cuore il Vangelo, arrivando alcuni di essi a fare grandi elogi delle civiltà aborigene. Il capitolo terzo di questa prima parte è dedicato ai fondamenti sociologici e teologici dell'inculturazione. Sviluppando il rapporto tra analisi culturale e discernimento evangelico, Carrier sottolinea che «L'essentiel réside moins dans les méthodes que dans la conviction partagée que la culture, la nôtre d'abord, est objet d'évangélisation, de conversion, de croissance dans le Christ» (p. 50). Il quarto capitolo si occupa del contributo del Vaticano II all'inculturazione. Anche se il concilio non adoperò questo termine, è chiaro che la sua prospettiva culturale fu una delle sue grandi novità, come si mostra soprattutto nella costituzione *Gaudium et Spes*.

La seconda parte rappresenta, a nostro avviso, il contributo più importante di questa opera (pp. 77-348). Si tratta della presentazione e del commento di ben diciassette documenti del Magistero riguardanti l'inculturazione: del concilio Vaticano II vengono esposti alcuni numeri di *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium*, *Ad Gentes* e *Sacrosantum Concilium*; dal magistero di Paolo VI varie pagine di *Marialis Cultus* (1974) e, soprattutto, di *Evangelii Nuntiandi* (1975); il ricco magistero di Giovanni Paolo II sull'inculturazione viene rappresentato dai seguenti documenti: Discorso alla Pontificia Commissione Biblica (1979), Discorso sull'opera del gesuita Matteo Ricci in Cina (1982), *Slavorum Apostoli* (1985), *Ex Corde Ecclesiae* (1990), *Redemptoris Missio* (1990), *Centesimus Annus* (1991), Discorso ad un congresso di teologi polacchi (1991), Discorso al Consiglio Internazionale per la Catechesi (1992), *Ecclesia in Africa* (1995). Alla fine di tale presentazione si raccogliel'Istruzione *La liturgia romana e l'inculturazione* (1994) della Congregazione per il Culto Divino e, infine, il documento *Fede ed inculturazione* (1988) della Commissione Teologica Internazionale, unico testo che, pur non appartenendo al magistero, per il suo ricco contenuto merita un posto nella *Guida*. Come si vede si tratta di un percorso completo sulla dottrina della Chiesa sull'inculturazione. A nostro avviso si sarebbero potuti includere anche altri due importanti documenti di Giovanni Paolo II. Uno di essi è l'esortazione apostolico-

ca *Catechesi Tradendae* (1979), che al numero 53 fa una descrizione dell'inculturazione, pur senza menzionare il termine, che poi è stata diverse volte ripresa dal magistero: «Della catechesi, come dell'evangelizzazione in genere, possiamo dire che è chiamata a portare la forza del Vangelo nel cuore della cultura e delle culture. Per questo, la catechesi cercherà di conoscere tali culture e le loro componenti essenziali; ne apprenderà le espressioni più significative; ne rispetterà i valori e le ricchezze peculiari. È in questo modo che essa potrà proporre a tali culture la conoscenza del mistero nascosto (cf. *Rm* 16,25; *Ef* 3,5) ed aiutarle a far sorgere, dalla propria viva tradizione, espressioni originali di vita, di celebrazione e di pensiero che siano cristiani». Inoltre, anche l'esortazione apostolica *Familiaris Consortio* (1981), meriterebbe di essere qui menzionata poiché al numero 10 offre un criterio di discernimento sull'inculturazione che ha un valore permanente: «il duplice principio della compatibilità col Vangelo delle varie culture da assumere e della comunione con la Chiesa universale».

Nella seconda parte, il lettore viene aiutato dall'Autore a comprendere come il magistero ha approfondito il tema dell'evangelizzazione delle culture. Secondo noi, questo processo dottrinale ripercorre tre grandi tappe: a) Il Vaticano II; b) *Evangelii Nuntiandi* 20, 63-65; c) Documenti di Giovanni Paolo II, particolarmente *Catechesi Tradendae* 53; *Familiaris Consortio* 10; *Slavorum Apostoli* 11, 18, 21, 26, 27; *Redemptoris Missio* 23-25, 28, 29, 52-54; *Ecclesiae in Africa* 59-62, 87. Naturalmente, bisognerebbe aggiungere *Fides et Ratio* 70-72, ed *Ecclesia in Asia* 21-22, apparsi dopo la pubblicazione dell'opera del Carrier. Tutto questo percorso viene convenientemente commentato e presentato.

Il bel volume di Carrier potrebbe far sorgere anche alcuni interrogativi. In primo luogo, dato che si tratta di uno studio a scopo pedagogico, ci chiediamo se non sarebbe stato conveniente fare qualche accenno ai rischi pratici che oggi la Chiesa trova nel suo lavoro di inculturazione. Carrier, seguendo il magistero, presenta l'inculturazione come una grande priorità nella Chiesa di oggi, particolarmente urgente e necessaria; e questo lo fa con accenti sempre molto positivi e aperti. Comunque, nello stesso magistero sono costanti gli avvertimenti perché l'inculturazione non favorisca un facile cammino verso il sincretismo religioso o lo svuotamento dell'integrità della fede (cf. *Redemptoris Missio* 52, 54; *Ecclesia in Africa* 62). Questo aspetto problematico non è a nostro avviso sufficientemente sottolineato da Carrier (vengono in mente i non pochi abusi liturgici di tipo sincretistico, o la falsa convalida di pratiche sessuali non assumibili dal cristianesimo, o altre deviazioni che pretendono essere forme d'inculturazione).

Un'altra questione che forse merita un commento è il pericolo di sopravvalutare l'inculturazione all'interno della missione della Chiesa. Ci riferiamo ad alcune espressioni di Carrier che, prese fuori dal contesto, potrebbero risultare ambigue in tal senso. Come già abbiamo detto, nella prima parte dell'opera si dice: «L'intention finale de la nouvelle évangélisation, c'est la christianisation de la

culture, c'est-à-dire la diffusion dans toute la société d'une mentalité qui se réfère à Jésus-Christ et assimile les valeurs évangéliques» (p. 19); commentando *Ad Gentes*, Carrier afferma: «Dès les premières lignes du document *Ad Gentes*, la nécessité d'inculturer sans cesse la Bonne Nouvelle, dans le monde entier, est indiquée comme la mission essentielle de l'Église» (p. 118). Nella medesima linea il Papa, parlando al Consiglio Internazionale per la Catechesi, nel 1992, aveva già affermato: «Ricordare la nativa indole missionaria della Chiesa significa testimoniare essenzialmente che *il compito dell'inculturazione*, come *integrale diffusione del Vangelo* e sua conseguente traduzione in pensiero e vita, continua ancor oggi e costituisce il cuore, il mezzo e lo scopo della "Nuova Evangelizzazione"» (n. 2).

In un tema così complesso, vale forse la pena ricordarlo, esiste sempre il rischio di cadere in un triplice equivoco: a) identificare *tout court* evangelizzazione con inculturazione; b) mettere la cultura al di sopra del Vangelo; c) mettere la cultura al di sopra dell'uomo. Rispetto al primo equivoco, vi sono testi molto chiari del magistero, riportati da Carrier. Vediamone due. *Centesimus Annus*, al n. 54 insegna che la dottrina sociale della Chiesa «annuncia Dio e il mistero di salvezza in Cristo a ogni uomo e, per la medesima ragione, rivela l'uomo a se stesso. In questa luce, e solo in questa luce, si occupa del resto: dei diritti umani di ciascuno, e in particolare del "proletariato", della famiglia e dell'educazione, dei doveri dello stato, dell'ordinamento della società nazionale e internazionale, della vita economica, della cultura, della guerra e della pace, del rispetto alla vita dal momento del concepimento alla morte». Qui si vede che la cultura si pone all'interno di un insieme di questioni senz'altro molto importanti per la Chiesa, ma tutte quante subordinate all'annuncio di Cristo a ogni uomo. L'altro testo è di *Ecclesia in Africa 57*: «È dunque necessario che la nuova evangelizzazione sia centrata sull'incontro con la Persona vivente di Cristo [...]. L'evangelizzazione deve raggiungere l'uomo e la società a tutti i livelli della loro esistenza. Essa si manifesta in attività diverse, in particolare in quelle specificamente prese in considerazione dal Sinodo: annuncio, inculturazione, dialogo, giustizia e pace, mezzi di comunicazione sociale». Si vede chiaramente che l'inculturazione è "una" delle manifestazioni dell'evangelizzazione, ma non è sinonimo di evangelizzazione.

La seconda questione riguarda il fatto che il Vangelo è sempre al di sopra della cultura. Vangelo e cultura non sono due realtà della stessa "natura". Pensiamo che si debba riflettere molto sulla citata definizione dell'inculturazione di *Slavorum Apostoli 21*: «l'incarnazione del Vangelo nelle culture autoctone ed insieme l'introduzione di esse nella vita della Chiesa». Se si guarda soltanto la prima parte della definizione si cade, secondo noi, nel rischio di fare della cultura la realtà più importante, a cui si dovrebbe accomodare il Vangelo. Invece la seconda parte chiarisce che la cultura deve inserirsi nella vita della Chiesa. Come insegna *Redemptoris Missio 54*, «c'è, infatti, il rischio di passare acriticamente da una

specie di alienazione dalla cultura a una supervalutazione di essa, che è un prodotto dell'uomo, quindi è segnata dal peccato. Anch'essa dev'essere purificata, elevata e perfezionata». A questo riguardo, risultano illuminanti i numeri 62-64 di *Evangelii Nuntiandi*, riportati da Carrier, sulla "coniugazione" tra Chiesa particolare e Chiesa universale e sull'inalterabile deposito della fede come criteri che devono presiedere sempre l'evangelizzazione.

La superiorità dell'uomo sulla cultura è anche un principio che mai deve perdersi di vista. L'integrale umanità dell'uomo si esprime certamente nella cultura, ma non va dimenticato che la cultura è per l'uomo e non viceversa. Il vero scopo dell'inculturazione si trova, in ultima analisi, negli uomini, non nella cultura. Il seguente testo di *Ecclesia in Africa* ci sembra illuminante in proposito: «Come cammino verso una piena evangelizzazione, l'inculturazione mira a porre l'uomo in condizione di accogliere Gesù Cristo nell'integralità del proprio essere personale, culturale, economico e politico, in vista della piena adesione a Dio Padre, e di una vita santa mediante l'azione dello Spirito Santo» (n. 62). È, dunque, l'uomo, la "via" della Chiesa, e non tanto la sua cultura. Con le parole della *Redemptor hominis*, «la Chiesa desidera servire quest'unico fine: che ogni uomo possa ritrovare Cristo, perché Cristo possa, con ciascuno, percorrere la strada della vita» (n. 13).

Queste osservazioni non diminuiscono certamente il pregio della meritoria opera di Carrier; sono semplicemente alcuni commenti che speriamo risultino utili accanto a quanto già sottolinea l'autore. Perché, diciamolo un'altra volta, questa *Guida* rappresenta senz'altro un sussidio molto valido per capire il difficile, complesso, ma affascinante mondo dell'inculturazione.

L. Martínez Ferrer

J. CRUZ CRUZ (a cura di), *Metafísica de la familia*, EUNSA, Pamplona 1995, pp. 378.

Il presente libro raccoglie una serie di saggi, di una dozzina d'autori, sotto la guida di Juan Cruz Cruz, attinenti al tema della famiglia e del matrimonio. Ci sono diversi modi di fare la ricerca sulla famiglia. Essa può essere considerata come oggetto di uno studio puramente quantitativo e sperimentale, come una cosa tra le altre nel mondo. In questo modo diventa una realtà quantificabile, soggetta alle statistiche. Questa ricerca potrebbe dire molto sulla situazione in cui si trova la famiglia. Non direbbe niente, però, su ciò che deve essere. È frequente interessarsi alla famiglia anche dal punto di vista esterno o sociale, per osservarne le modalità di funzionamento, i legami che ha con lo Stato ecc. Ma c'è allora il pericolo di lasciare fuori quello che dà senso a tutto, in altre parole, di non vedere la famiglia come un tutto vivente.

Lo scopo del libro, invece, come spiega l'editore, è quello di «trattare il fattore qualitativo, unificatore e fondante» (p. 10) della famiglia, ossia fare una meditazione sulla sua origine. Non si tratta dell'origine temporale — oggetto dello studio sociostorico — ma dell'origine metafisica, oggetto di una riflessione primariamente fenomenologica e ulteriormente ontologica.

Una tale riflessione si dimostra necessaria per dare una definizione della famiglia. Oggi essa suole definirsi come un raggruppamento sociale i cui membri sono uniti per mezzo dei vincoli di parentela. Quello che conferisce essenza e forma alla famiglia sarebbero questi vincoli. Definita così la famiglia, può apparire superfluo relazionarla con i vincoli biologici. Questa definizione, oggi, quando si discute per esempio sulle leggi parlamentari di procreazione assistita, sarebbe pericolosa. Normalmente la relazione della parentela si sviluppa socialmente sulla relazione biologica.

Tanto la famiglia, quanto il matrimonio, che ne è il fondamento, vengono presentati come una «comunità di vita» (persone che fanno vita in comune), e come una «comunità di amore» (l'unione delle persone che si amano). Una metafisica della famiglia ha dunque il suo punto di appoggio nella metafisica dell'amore.

Gli autori che si sono riuniti nel presente libro per meditare sul tema della famiglia sono convinti che il dover essere dell'operatività, della missione della famiglia nella comunità, germoglia sul suo essere, sulla sua identità.

Jesús Arellano, nel suo contributo offre un'esposizione della famiglia in quanto società perfetta (pp. 25-68). La sua visione contrasta con l'impostazione della famiglia come società imperfetta, propria di alcuni filosofi e teologi cristiani. La contrapposizione tra perfezione e imperfezione viene dalla tradizione scolastica. Mentre nel pensiero filosofico tradizionale si opera sulla base del modello ontologico dell'ente, Arellano parte dal modello ontologico dell'essere. In riferimento alla sua entità la società familiare è imperfetta. È perfetta invece in quanto all'essere. Lo studio ontologico della famiglia rimanda al suo fondamento, vale a dire all'ontologia della persona umana. Dopo aver trattato le formalità trascendentali, le proprietà trascendentali e i principi trascendentali della persona (alcuni di questi concetti sembrano creazioni proprie di Arellano) dedica la seconda parte alla dimensione intrinseca della socialità della persona umana. Su tre momenti ontologici dell'apertura sociale dell'uomo (i momenti di bisognoso, di in-completo e di im-perfetto), si fondano tre livelli sociali — vincoli, partecipazione e co-destinazione —, con le corrispondenti forme fondamentali dell'esistenza sociale dell'uomo: gruppo, comunità e società. Le società umane perfette sono quelle che si costituiscono sul momento ontologico di co-destinazione e pertanto sulla forma sociale della società. La famiglia, come una di esse, è forma radicale e primaria della società perfetta, basata sul fine trascendentale della persona. Invece come «chiesa domestica», la famiglia si fonda anche sul fine tra-

scendente. Nell'epilogo, presentando la famiglia come la società umana essenziale e nucleare, basica e fondamentale, l'A. contesta le concezioni razionali, sia «organicista» che dialettica, della società, che ritengono la famiglia una «cellula» senza essere ed entità proprie, immersa in complessi sociali più ampi, in cui ci sarebbero altre cellule elementari come per esempio vincoli matrimoniali, omosessuali ecc. Questa parte del libro, senz'altro interessante, essendo molto densa di concetti sempre nuovi, senza eccessive spiegazioni e ricca di termini propri dell'autore, si rende un po' difficile da seguire.

Il nome di Blanca Castilla y Cortázar sicuramente non è sconosciuto tra gli studiosi di antropologia. Da tempo si orienta nei suoi studi verso l'uomo in quanto persona ontologicamente sessuata. Anche il suo contributo con il titolo «Persona y modalización sexual» viene dedicato a questo tema (pp. 69-105). Nel suo svolgimento segue soprattutto il pensiero del filosofo spagnolo Xavier Zubiri, che sembra essere uno dei filosofi di avanguardia in questo campo. L'A. parte dalla distinzione tra «sessuale» e «sessuato», operata originariamente da Julián Marías. La sessualità viene studiata non come attività umana concreta, ma come condizione sessuata. All'inizio del lavoro si pone il postulato che la sessualità modella la persona intera e, pertanto, la persona stessa. Con questo si oppone per esempio a Schopenhauer che riduceva la sessualità alla genitalità e la genitalità alla riproduzione. Invece su di una linea vicina alla Castilla y Cortázar si è espresso anche il Magistero della Chiesa traendone delle conseguenze importanti nell'argomentazione riguardante l'inammissibilità delle donne al sacerdozio ministeriale. È la linea di pensiero seguita anche da Giovanni Paolo II, soprattutto nella *Mulieris dignitatem*. La questione posta nel lavoro consiste precisamente nel delucidare la differenza e l'irriducibilità tra la mascolinità e la femminilità. Nell'esposizione si sofferma brevemente sul percorso storico che ha fatto la nozione di persona, per poi passare alla comunione delle persone. Qui viene sottolineato il concetto di compenetrazione proprio delle persone, diverso dalla semplice organizzazione. Sulla compenetrazione si basa la comunione che dà luogo alla comunione delle persone e che fundamentalmente si esprime come famiglia e amicizia. La famiglia è originata dalle relazioni peculiari tra l'uomo e la donna. Una di queste è la sessualità umana, la relazione costitutiva e complementaria. La condizione sessuata umana configura allora l'uomo e la donna come persone differenti in virtù di quella relazione reciproca e complementaria, che rende possibile una delle compenetrazioni personali più importanti e più piene che si possono dare nell'ordine personale. Quella relazione intrinseca e differenziale della condizione sessuata, configura due tipi di persone — persona maschile e persona femminile. Uomo e donna, ognuno persona, dello stesso rango ontologico. La differenza non rompe l'uguaglianza. Sono persone complementarie: il che, però, non vuol dire incomplete, ma che tra di loro formano una più ampia unità.

Juan Cruz Cruz, editore del presente libro, si domanda fundamentalmente se l'amore è causa del matrimonio (pp. 105-144). Lui stesso si schiera tra due correnti del pensiero. La prima, che lui chiama eziologia matrimoniale extra-amorosa, sostiene che l'essenza del matrimonio è il vincolo giuridico del consenso. L'amore coniugale sarebbe al massimo un mero requisito per la felicità matrimoniale. L'altra, eziologia intra-amorosa, non nega il nucleo interno che struttura il matrimonio, però pretende di arricchirlo. L'amore che ha le caratteristiche di essere personale, completo e promotore dei valori dell'altro, sarebbe quello che fa l'unione. L'A. propone una tesi che rispetta le due posizioni anteriori, in quello che hanno di affermativo, integrandole nella dimensione eziologica della causa esemplare. Secondo lui l'amore può e deve essere la causa del matrimonio, ma in quanto causa ideale o esemplare. Dopo una breve descrizione della causa esemplare che lui considera la causa più antropologica, l'autore dedica quasi tutto il resto alle questioni connesse con l'inseminazione artificiale e le sue conseguenze per la paternità e maternità.

Persona, sessualità e famiglia sono realtà distinte e, nonostante ciò, intimamente unite. Il proposito di Ignacio Falgueras in questo libro è quello di descrivere con brevità queste nozioni e relazioni vigenti tra di esse (pp. 144-175). Comincia con la descrizione della persona umana. Prima opera un confronto negativo con le altre istanze e poi continua con l'enumerazione positiva delle sue caratteristiche, tra cui spicca soprattutto l'attivo trascendersi dell'uomo. Afferma che sono quattro i punti di riferimento della persona: il suo destino (Dio), il mondo, gli altri esseri umani e l'integrazione esistenziale del corpo e dell'anima. Dunque, la persona umana, secondo lui, è «un atto crescente che deve integrare le sue differenze «spiritocorporali» in relazione con una triplice coesistenza: la coesistenza con Dio, la coesistenza con il mondo, la coesistenza con gli altri esseri umani» (p. 152). In seguito, trattando della sessualità umana ne individua tre funzioni fondamentali: riproduttiva (generativa), individuante e differenziante. La differenziazione sessuale gioca un ruolo importante nello svolgimento della funzione «destinale» di ogni uomo. Così la femminilità è ordinata a rendere il mondo abitabile e la mascolinità a dominarlo. Questo, però, non significa una sottomissione della donna all'uomo, perché grazie all'integrazione personale della sessualità in tutti e due si tratta di donazione nella castità. Dove la castità è «l'ordinazione abituale della sessualità al destino della persona» (p. 161). In questo contesto, partendo dalla triplice coesistenza di ogni uomo la famiglia viene definita come «l'istituzione naturale che custodisce e coltiva la genealogia umana» (p. 167). L'essere genealogico significa essere integrato con il corpo e spirito nel riferimento intrinseco alla coesistenza con gli altri, con il mondo e con Dio.

Alla questione della libertà da una parte oggi fortemente esaltata, dall'altra contestata, viene dedicato il lavoro di Eudaldo Forment (pp. 177-205). A prima vista potrebbe sembrare sorprendente trovare tale argomento nel libro dedicato

alla famiglia. Invece, essendo la famiglia una unità di amore personale, la libertà è imprescindibile. Per la libertà è necessaria un'autopossessione personale sia intellettuale sia volitiva. La vita nella famiglia è una vita personale, fondata sull'amore, che è amore di donazione. Non può donarsi chi non si possiede. La famiglia stessa si costituisce dalla libertà. Nel matrimonio, all'inizio della società familiare, gli sposi stabiliscono questa società col loro amore di donazione mutuo, che è frutto di una prima elezione e di continui atti di libertà. È pertanto assolutamente sbagliato pensare, come fanno alcuni, che la famiglia sia incompatibile con la libertà, perché impedirebbe di raggiungere l'autonomia e l'autoaffermazione umana.

Alla comunicazione in famiglia dedica le sue pagine Jesús de Garay (pp. 207-250). Anzi, la famiglia stessa è comunicazione. Siccome la comunicazione stabilisce la partecipazione comune di qualcosa, all'inizio si cerca che cosa sia quello che viene comunicato. Non è la parentela. Non è nulla di unicamente necessario, né di unicamente libero, cosciente o incosciente. È invece l'intimità. Ma non intimità pura, perché quella non è comunicabile. Per essere comunicabile la realtà deve avere qualche grado di exteriorità. Allora, è comunicata la singolarità personale, ciò che è più personale, più proprio, più libero, l'unico e irripetibile di se stesso. Non è l'essere comune di persona, ma l'essere «io». La realtà stessa della famiglia, può essere valorizzata come un bene o come un male. Da questa valorizzazione, che rivela il senso della realtà valorizzata, dipende la stessa esistenza della famiglia. La realtà che non ha senso, non ha neanche futuro. Allora la famiglia in quanto è comunicazione, viene determinata dalla differenza dei sensi dei singoli membri. Anche quello che viene comunicato è valorizzato, in quanto gli viene dato un senso. Quello che è comune tra le persone in famiglia è, quindi, primariamente una comunità di senso, che implica prima di tutto valorizzazione, ovvero riconoscimento del bene delle altre persone, dei loro attributi, mentali e personali, delle loro possibilità, del loro futuro. La famiglia non è solo un effetto o un risultato, ma previamente un'azione. La famiglia si fa, si crea. L'atto fondante della famiglia è affermazione. La famiglia pertanto si costituisce dall'affermazione del valore assoluto della singolarità personale.

Jesús García-López è l'autore di una parte antropologica del libro intitolata «La genealogía de la persona» (pp. 251-273). Questa ventina di pagine è scritta con molta chiarezza. L'A. segue in maggior parte il pensiero classico di s. Tommaso D'Aquino. La tesi centrale di questo lavoro di García-López è, come dice lui stesso, che l'«io» umano non può sorgere da nessun tipo di trasformazione della materia, e pertanto, dato che tutto l'«io» umano ha un inizio, questo inizio si deve, nel modo più radicale, a un atto creatore di Dio. Il seguito è uno sviluppo di questa tesi. Prima si concentra sulla dimensione spirituale dell'essere umano. Questa ha almeno quattro maniere di manifestarsi: il fatto della conoscenza intellettuale dell'uomo, la conoscenza riflessiva, il libero arbitrio e il fatto

della morte. Quest'ultima non per il fatto stesso di morire, essendo comune a tutti gli esseri viventi, ma per il modo intimo in cui incide sull'uomo e lo riguarda durante la vita. Dopo una breve e classica esposizione delle proprietà dell'anima l'A. giunge al punto stesso della genealogia della persona umana, che in realtà è una buona e chiara spiegazione del concetto di procreazione. L'ultima parte viene dedicata all'immagine di Dio nella persona umana. L'autore sottolinea soprattutto il fatto che affermare che l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio, non significa che si tratti propriamente di una *imago Dei*, ma qualcosa che assomiglia a Lui o che ne è solo una immagine imperfetta. Alla fine appare un'idea a mio avviso interessante rispetto all'educazione della persona umana, quando questa viene definita come ampliamento e arricchimento dell'immagine di Dio. Il luogo e il mezzo più idoneo e più «naturale» di propagare l'immagine di Dio nel mondo è la famiglia.

È essenziale il nesso tra la famiglia e la persona. Non sempre si avverte l'indissolubilità di questo vincolo. La necessità della famiglia per la persona si suole a volte spiegare con il bisogno di colmare deficienze che affliggono l'uomo. La famiglia risulterebbe più necessaria per i membri più deboli — i bambini, gli infermi, gli anziani — quasi fosse così un rifugio compensatore della precarietà umana e rimedio per la propria insicurezza. Questo non è falso, però si distanzia dal nucleo della questione. Il nucleo della relazione tra la persona e la famiglia sta nell'unione strettamente ontologica di essi. La famiglia è così inesorabilmente legata alla condizione personale e senza di essa la persona non può esistere pienamente. Questa è la tesi che cerca di esporre e difendere nel libro Tomás Melendo (pp. 275-293). Parte dalla SS. Trinità che considera la famiglia per eccellenza, per poi passare alla famiglia partecipata, cioè, la famiglia umana. Segue, soprattutto dall'inizio, il pensiero di Giovanni Paolo II, che pone il fondamento di questa analogia nel dono sincero di sé della persona, come condizione necessaria per raggiungere la pienezza. In seguito, l'A. si accosta alla famiglia umana da una doppia prospettiva: dall'eccedenza e dall'indigenza della persona umana. L'eccedenza personale dell'uomo viene dalla menzionata donazione totale e assoluta, per ottenere il compimento, la pienezza che le compete come persona. L'eccedenza entitativa è la pienezza che trabocca per il beneficio dell'altro. La nuova vita sotto quest'aspetto viene presentata come premio che Dio dà alla donazione totale dei coniugi: «dono dell'amore creativo al dono reciproco dei genitori» (p. 284). Pertanto, il matrimonio è il fondamento della famiglia per il fatto che fa possibile il dono integrale delle persone degli sposi, in quanto sessuate e ontogeneticamente feconde. In esso i figli possono essere accolti gioiosamente come risposta gratuita alla donazione mutua ugualmente gratuita dei coniugi. La persona umana è, però, nello stesso tempo finita, partecipata e costitutivamente indigente. Onde il fatto che debba ricevere il necessario per apprendere a sua volta, donandosi, di essere persona. Pertanto, la famiglia è imprescindibile da

questo punto di vista per il completo conseguimento della propria pienezza personale. La nuova vita poi si intende come l'ultima perfezione della famiglia già iniziata e formalmente costituita nel matrimonio.

Nella specie umana la paternità non si ordina unicamente a soddisfare una necessità di natura, riproduzione e conservazione della specie, ma anche e più principalmente a far possibile l'autorealizzazione dell'uomo nella conquista della propria felicità, vale a dire, della pienezza personale. L'atto fondazionale del nuovo essere, sul quale si innalza la paternità, è un atto trascendente che sorpassa moltissimo la mera unione sessuale di un uomo e di una donna. Affinché accada quell'atto fondazionale è necessaria la concorrenza di cinque persone: tre divine che creano l'anima del nuovo essere e due persone umane, il padre e la madre. Aquilino Polaino-Lorente fa lo studio della figura del padre come ente, dall'ordine delle proprietà trascendentali, secondo la sequenza di s. Tommaso: l'uno, il vero, il bene (pp. 295-316). La proprietà dell'uno si identifica con il soggetto e la sua distinzione dall'ente è solo concettuale. L'esplicazione del padre come uno non può, però, risolversi solo nella considerazione di lui stesso. È necessario appellarsi al fondamento transumano, al primo e l'ultimo fondamento di tutta la paternità, che è Dio. L'A. segue questo principio, di far riferimento a Dio come origine di tutta la paternità, anche nello studio degli altri trascendentali: del vero e del bene. Pertanto pienezza della verità del padre sta in Dio. Il padre conoscerà pienamente se stesso e i suoi figli se decide di conoscersi e conoscerli in Dio. E ugualmente i genitori imitano tanto meglio la paternità di Dio, sotto l'aspetto della bontà, quanto più si danno ai loro figli, nel modo come Dio si dà all'uomo.

L'uomo è un essere dipendente dagli altri. Basta guardare il figlio appena nato che dipende in una maniera fortissima dai suoi genitori. Potrebbe sembrare, dunque, che la condizione del figlio non sia primaria ma secondaria, dato che è preceduta da quella dei genitori. Però andando dietro attraverso le generazioni umane arriviamo alla prima coppia che proviene direttamente da Dio. Pertanto, il primo uomo è primordialmente figlio. Questo è il ragionamento di Leonardo Polo nel suo contributo: «El hombre como hijo» (pp. 317-325). Dal punto di vista naturale, ogni uomo è estremamente contingente, nasce come un essere sommamente necessitante (che ha bisogno degli altri) e come il termine di un amore divino di predilezione. Queste tre considerazioni sono coerenti e ognuna rinvia in certo modo alle altre. Se il figlio si definisce strettamente come figlio dalla relazione di filiazione al padre, e nello stesso tempo l'uomo è il termine dell'amore divino di predilezione, si stabilisce una relazione che esige dal figlio di porsi all'altezza del Padre, nella misura del possibile. Questa corrispondenza all'amore divino è il senso più profondo dell'etica.

L'ultimo saggio del libro, «Inteligencia y sexo. Identidad y diferencia en el matrimonio», è di Armando Segura (pp. 327-375). All'inizio afferma che è diffi-

cile rispondere alla domanda sul vincolo che regge la famiglia senza porlo in relazione con la domanda, in parte etica e in parte metafisica: Quale deve essere il vincolo matrimoniale? Non si può, dice l'A., cominciare con un'etica per fondamentare un'ontologia. Questo è lo sbaglio del positivismo sociologico. In seguito annunzia un tentativo di dare la risposta alla domanda su che cosa è il matrimonio e più specificamente che cosa è il vincolo matrimoniale. Prendendo come punto di partenza una definizione del matrimonio, tratta da un dizionario comune (J. Casares, *Diccionario ideológico de la lengua española*, Gustavo Gili, Barcellona 1966), cerca attraverso gli strumenti della filosofia del linguaggio la dimostrazione che il matrimonio è quella realtà definita e non un'altra. Come passo intermedio l'A. si sofferma sulla problematica di eugenetica, di «autocreazione» dell'uomo, di «autodefinizione» del sesso, dal punto di vista della loro possibilità e fattibilità in relazione all'eticità, come comportamenti compromettenti l'identità personale. Alla fine fa la conclusione che un'"autolezione", individuale o giuridica, dell'istituzione matrimoniale, oltre quella tratta dalla definizione, non è possibile, perché si arriva a un altro tipo di relazione che non è il matrimonio. Certamente, Segura non fa una dimostrazione profonda ed esauriente, perché si concentra solo su un aspetto del vincolo matrimoniale, che è la differenza del sesso.

Per terminare dobbiamo dire che il libro è un buon strumento dell'approfondimento delle questioni riguardanti la famiglia e il matrimonio. È destinato soprattutto agli studiosi e a quelli che vogliono approfondire i menzionati argomenti. Grazie alla sua impostazione si tratta di un libro in un certo senso unico. Ci rimane solo da sperare che il gruppo degli autori non si fermi qui e arricchisca anche in futuro il mercato con libri di questo genere su argomenti così importanti e oggi molte volte discussi.

V. Thurzo

G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (XII-XIV siècle)*, Cerf, Paris 1999, pp. 486.

Gilbert Dahan, noto nell'ambito scientifico come direttore di ricerca del CNRS (*Centro Nazionale per la Ricerca Scientifica* della Francia) e per i suoi studi sull'esegesi cristiana ed ebraica medievali, ha voluto offrire in questo suo nuovo volume una visione complessiva e articolata dell'esegesi cristiana scientifica dell'Occidente cristiano medievale fra il XII ed il XIV secolo. Si è quindi addentrato, non nell'esame di quella comprensione del testo sacro ampiamente diffusa nel Medioevo nell'ambito degli illetterati, cioè, di coloro che arrivavano alla conoscenza della Bibbia grazie a ciò che ascoltavano (nella predicazione o nelle omelie) o vedevano (nell'arte sacra, nella liturgia e luoghi analoghi) ma,

concretamente, nello studio di quell'interpretazione biblica che veniva realizzata in maniera più scientifica in ambiti in cui la Bibbia era considerata, sì, un libro di preghiera, ma anche un libro di studio, come i monasteri, le scuole e le università di allora: un'esegesi questa che possiamo definire teologico-positiva e che Dahan denomina «la Bibbia dei chierici», perché furono principalmente questi coloro che diedero vita a suddetta interpretazione scientifica del testo sacro.

Un tema certamente complesso, per il quale Dahan poteva contare su un ampio bagaglio intellettuale necessario per portarlo felicemente a termine. Nel campo degli studi medievali, infatti, lo studioso francese ci era già familiare soprattutto per la sua voluminosa opera di 637 pagine, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Cerf, Paris 1990 (trad. italiana *Gli intellettuali cristiani e gli ebrei nel Medioevo*, Il melangolo, Genova 1999). In italiano era stato anche tradotto un altro dei suoi libri, più sintetico, sulla complessa questione del dialogo ebraico-cristiano medievale: *La disputa antigudaica nel medioevo cristiano*, Genova, ECIG 1993 (orig. fr. Paris 1991). Dai titoli di queste due opere appena citati si può dedurre la dimestichezza del nostro autore, di origine, cultura e religione ebraica, con quanto si riferisce all'ambito del giudaismo medievale, terreno in cui divenne celebre per aver mostrato, contro opinioni più generalizzate, l'intensità delle relazioni fra ebrei e cristiani durante il periodo della scolastica. Dahan difese la tesi secondo cui nell'Occidente medioevale il dialogo ebraico-cristiano era molto vario e non sempre polemico; addirittura, il «contendere si profilava sovente in amichevoli conversazioni». Dahan, inoltre, dimostra di avere anche una grande conoscenza dell'esegesi cristiana e il suo atteggiamento di dialogo aperto fa sì che riesca a delineare con grande equilibrio i contorni precisi in cui si muovono ambedue i mondi culturali-religiosi, ebreo e cristiano, nonché i pregi e gli elementi positivi delle rispettive elaborazioni teologiche.

Riguardo l'opera che presentiamo, essa ha voluto esaminare, in modo sistematico e in base ad un'ampia documentazione, le diverse dimensioni dell'esegesi cristiana scientifica medioevale. Il libro viene così diviso in otto capitoli: I. Presupposti ermeneutici dell'esegesi cristiana medioevale: un testo ispirato divino-umano; un contenuto permanente; una realtà dinamica sempre viva e da attualizzare, aperta ad una pluralità di lettura; un canone fisso. II. I tre generi dell'esegesi cristiana medioevale: esegesi monastica, esegesi di scuola, esegesi universitaria; III. Le forme in cui essa si presenta: dalle più semplici (glosse, note, *quaestio*, *distinctio*, catene di versetti, catene di esegeti) alle più complesse (commentari sotto forma di *quaestio* o sotto forma di *distinctiones*, catene, commentari antologici, commentari continuo, omelie); IV. La critica testuale: i testi, le lingue, i metodi critici, la critica testuale nell'esegesi; V. L'esegesi letterale: l'analisi testuale (grammatica, retorica, analisi letteraria), l'analisi contestuale (di-

visione del testo, analisi storica e archeologica, l'utilizzazione delle scienze umane) e l'analisi filologica e teologica; VI. L'esegesi spirituale: il significato spirituale delle parole e delle realtà, l'esegesi per concordanza (verbale, tematica, strutturale); VII. Il rapporto fra esegesi giudaica e cristiana: differenze e mutuo rapporto; VIII. La riflessione ermeneutica: i luoghi della riflessione (trattati, prefazioni, *principia*, opere teologiche, commentari biblici), il linguaggio biblico e la questione dei sensi biblici. Una bibliografia essenziale, gli indici dei manoscritti citati (più di cento, alcuni inediti), dei passi scritturistici, degli autori antichi e medievali, e degli autori moderni e contemporanei, completano il volume. Oltre la chiara articolazione e l'esposizione precisa dei diversi argomenti, un merito particolare dell'opera è quello di essersi soffermata nella spiegazione con esempi precisi, che illustrano adeguatamente i concetti avanzati.

Nell'insieme del volume si nota in crescendo una profonda convinzione dell'autore, frutto di un'attenta riflessione sulla documentazione esaminata: che il testo biblico, se è vero che nel Medioevo cristiano era compreso in un'ottica di fede, esso fu esaminato negli ambiti monacali, delle scuole e delle università con uno spirito scientifico e una presa di coscienza critica, scrutando il loro contenuto con l'uso delle regole del linguaggio e della ragione. L'esegesi medievale fu quindi, al contempo, una «esegesi credente» e una «esegesi scientifica»; e in questo modo essa divenne man mano una scienza propria, come lo fu il resto della teologia. Nel dimostrare questa tesi, lo studioso francese ha fatto ricorso, come abbiamo segnalato, ad una quantità enorme di manoscritti, alcuni inediti, e alle sue conoscenze del mondo giudaico e cristiano medievale.

Dahan ha arricchito, quindi, con il suo lavoro il quadro delle più valide opere complessive di esegesi medievale che si erano susseguite da quando C. Spicq pubblicò il suo encomiabile lavoro: *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge* (Paris 1944), il primo tentativo di sistemazione di questo campo della storia dell'esegesi. Seguirono poi, fra gli altri, gli importanti lavori di B. Smalley, *The study of the Bible in the Middle Ages* (London 1952; 1984<sup>3</sup>; trad. italiana, Il mulino, Bologna 1972); H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Aubier, Paris 1959-1964; trad. italiana Jaca Book 1988ss); G.W.H Lampe (ed.), *The Cambridge history of the Bible. II. The West from the Fathers to the Reformation* (Cambridge University Press, Cambridge 1969; 1987<sup>6</sup>); P. Riché - G. Lobrichon (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, volume 4 della collana «Bible de tous les temps» (Beauchesne, Paris 1984). In italiano è apparso anche il recente volume, più a livello divulgativo, di G. Cremascoli - C. Leonardi (a cura di), *La Bibbia nel Medioevo*, EDB 1996, 485 pp. Tutte opere che hanno avuto un meritato successo.

L'opera di Dahan, tuttavia, oltre all'alto livello scientifico e alla completezza dell'informazione (bibliografia e di manoscritti), ha il pregio di attualizzare gli studi menzionati sugli argomenti presi in esame e di addentrarsi decisa-

mente su tutto l'arco dell'esegesi scientifica del Basso Medioevo. Certamente, il volume segue una determinata linea discorsiva, che è quella di presentare settorialmente la realtà del fenomeno interpretativo biblico-cristiano nel Medioevo, e per questo non si sofferma nell'esame dettagliato del pensiero di coloro che forgiarono suddetto fenomeno esegetico. Forse questo è il limite principale dell'opera di Dahan; ma è anche vero che questo non era lo scopo preciso dell'autore: suddetta conoscenza si suppone già in possesso del lettore. Dahan ha voluto coprire piuttosto un terreno specifico, quello già segnalato, documentandolo ampiamente. Per cui, se la sua opera non la si può considerare escludente degli altri grandi trattati sull'esegesi medievale, li complementa efficacemente.

Più incentrate sugli apporti degli esegeti medievali sono le opere di Spicq e di Smalley; ma se la prima si fonda su una documentazione considerata oggi scarsa, la seconda ha il limite di incentrare il suo interesse principalmente nella scuola dei vittorini, non dando spazio e importanza sufficiente né alla scuola francescana né a quella domenicana (Bonaventura, Tommaso e altri). L'imponente opera di de Lubac, che riporta una massa esaustiva di testimonianze di scrittori del periodo patristico e medioevale, ha il suo lato debole nella limitatezza del suo oggetto, la problematica dei sensi biblici, non aprendosi del tutto ad altre questioni non meno importanti dell'esegesi antica e moderna. La voluminosa opera *The Cambridge history of the Bible*, curata da Lampe, se da una parte ha il merito di trattare molti temi diversi, dedicando un grande spazio alle versioni medievali (più di 200 pagine in tutto), dall'altra parte presenta il limite di aver riservato un posto più marginale all'esegesi biblica propriamente detta (circa 150 pagine), facendo sentire inoltre la mancanza di una struttura più organica, forse per la varietà dei collaboratori. Infine, il volume di Reché-Lobrichon come pure quello di Cromaschi-Leonardi, con i loro indubbi elementi positivi, non sono propriamente una storia dell'esegesi cristiana scientifica medievale, dal momento che il loro taglio contenutistico è troppo ampio, tendente ad offrire un'informazione globale sulla Bibbia nel medioevo negli aspetti più diversi: liturgia, arte, poesia, predicazione, mistica, teorie politiche, immagini, parodia biblica, ecc. Lo spazio dedicato all'esegesi è invece alquanto ridotto.

Da tutte queste considerazioni ci sembra di poter concludere che il libro di G. Dahan offre al mondo degli studiosi della storia dell'esegesi biblica un contributo molto qualificato, abbastanza completo, ben articolato, con una tesi teologica importante e di facile lettura. Se abbondano studi parziali su questo o quell'altro argomento, su questo o quell'altro autore, Dahan è riuscito a elaborare un trattato sistematico e complessivo di innegabile valore.

M.A. Tabet

G. DE VIRGILIO (a cura di), *Il Deposito della fede. Timoteo e Tito*, EDB («Supplementi alla Rivista Biblica» 34), Bologna 1998, pp. 278.

Il presente volume trae origine dal Convegno biblico tenutosi a Termoli dall'1 al 3 settembre 1997. Questa città molisana è particolarmente legata a san Timoteo, tanto che nella cattedrale, fin dal XIII secolo, si conservano e venerano le reliquie che la tradizione attribuisce al discepolo di Paolo.

Vi ha preso parte più di una dozzina di bibliisti e docenti delle Facoltà teologiche, interessati alle Lettere Pastorali (LP), allo scopo di fare uno *status questionis* su di esse, e vagliare prima la loro importanza nell'orizzonte della ricerca biblico-teologica attuale e poi presentare con chiarezza e onestà i problemi riguardo allo sviluppo del paolinismo e alla loro autenticità, nonché le circostanze e le sfide fronteggiate e raccolte dalla Chiesa della seconda metà del primo secolo. Il curatore dell'opera, prof. De Virgilio — autore a sua volta di un valido contributo sul tema della solidarietà nelle suddette lettere — sottolinea nell'introduzione come negli ultimi tempi questi documenti si sono liberati in parte dalla "precomprensione" che li vedeva «relegati ad un ruolo secondario, di carattere spirituale e comunque minoritario per la teologia e l'ecclesiologia nel confronto con le grandi lettere paoline» (p. 6).

Gli apporti dei diversi relatori sono stati divisi in tre gruppi. Nel primo si studia l'approccio contestuale e strutturale degli scritti, intesi come fenomeno storico-culturale e fenomeno letterario; in questo ambito, di carattere introduttivo, vengono rivisti i problemi dell'autenticità delle lettere, del peso avuto nella chiesa delle origini, e dei loro elementi costitutivi. In questo primo gruppo si fa apprezzare l'invito di Mons. D'Ambrosio, Vescovo di Termoli-Larino, a vedere le LP come istanze che «rappresentano per l'uomo di oggi un autentico richiamo alla fedeltà» (p. 18), così come quello di Cesare Marcheselli-Casale che le presenta come un corpo organico e strutturato simile al corpo-contenuto dell'epistolografia classica, pur con delle aggiunte innovatrici (p. 23); le lettere mediano nel contempo la tradizione e la teologia paolina (p. 37). In una prospettiva parallela può essere considerato il contributo del prof. M.A. Tábet su «San Paolo e i suoi collaboratori» che ha il merito di essere praticamente esauriente; vengono elencate in modo descrittivo le persone che hanno lavorato insieme all'apostolo. Quei collaboratori vengono presentati cronologicamente nella cornice dei viaggi apostolici di Paolo. Un secondo gruppo di interventi mostra più da vicino la teologia delle lettere, mettendo in evidenza le caratteristiche delle comunità e delle chiese locali e mettendo a confronto la loro autocomprensione di fronte agli scenari socio-culturali in cui si muoveva il cristianesimo primitivo. Il terzo ambito delle relazioni contempla le prospettive teologico-pastorali delle LP e la loro ambientazione vitale, da dove emergono le caratteristiche ideali dei pastori e le loro funzioni nella comunità, offerte come esempio ancor valido per l'uomo di Chiesa oggi.

Dall'osservazione di queste lettere nel loro rapporto globale con Paolo, si tiene l'intervento di spicco del prof. A. Pitta sul «paolinismo» delle LP (pp. 39-52) che mette in risalto un quadro complessivo, avente come sfondo un certo "esclusivismo" rispetto alle altre lettere paoline (autorità di Cristo in parte sostituita dalla persona di Paolo, citazioni scarse dell'AT, Gesù come σωτήρ, assenza dell'argomento "giustificazione", riferimento alla Chiesa anziché a Cristo, mancanza delle sezioni paracletiche o parenetiche). Pur riconoscendo il loro distanziamento dal Paolo delle grandi lettere, alle LP spetta il merito — dice il Pitta — di aver arginato l'insabbiamento o la demolizione dell'epistolario paolino, in quanto hanno impedito di «ridurre il pensiero dell'Apostolo a una carismaticizzazione» (p. 52). Pur non essendo l'unico testo che esamina da vicino il tema dell'autenticità, questa breve relazione ha il pregio di offrire in modo sereno un ventaglio dei principali problemi al riguardo; qualcosa di analogo accade con l'intervento di C. Marucci sull'ecclesiologia delle LP (pp. 143-162), dove l'autore analizza essenzialmente tre testi (1 *Tm* 3,15; 2 *Tm* 2,19-21 e *Tt* 2,14). Qui si ribadisce che sono ancora aperti non pochi interrogativi intorno al loro autore e alla loro stesura, tanto da dire, non senza coraggio, che il problema è comunque aperto, anche perché la loro ecclesiologia riflette più uno sviluppo, un'evoluzione accentuata diversamente, che non un contrasto radicale con le lettere ritenute autentiche (pp. 159s). Resta comunque il paradosso di essere i documenti paolini dove più si accenna alle preoccupazioni pratiche della Chiesa, e dove essa nel contempo viene menzionata così poco (p. 162).

In modo simile si offre il contributo del prof. Giancarlo Biguzzi, riguardo all'autenticità delle LP, che suggerisce una nuova soluzione per risolvere il problema della menzionata pseudoepigrafia. Anche se la proposta, di fare di Timoteo l'autore delle tre lettere, non trova molti riscontri negli studi degli autori moderni e contemporanei, la sua analisi ha però il pregio di mettere in luce diversi aspetti del rapporto umano Paolo-Timoteo (particolarmente a pp. 94-103) racchiusi nelle Pastorali, nonché di presentare gli studi e le proposte più completi e aggiornati intorno all'autore dei suddetti scritti.

Nelle traiettorie biblico-teologiche che percorrono le lettere, don Francesco Masetto ravviva l'interpretazione di 2 *Tm* 3,14-16, — il testo classico sull'ispirazione biblica— mediante una fresca analisi che serve poi di spunto per penetrare nello sfondo scritturistico delle LP. L'autore studia i diversi passi veterotestamentari menzionati in questi documenti e al tempo stesso li mette a confronto con i loro paralleli nel NT. Alla fine riemerge in esse l'aspetto pastorale della Scrittura, così ben sottolineato in 2 *Tm*.

La figura di Gesù Cristo come «salvatore» viene ravvisata in primo luogo nell'insieme dei vocaboli neotestamentari e della loro distribuzione nei diversi scritti. Quattro testi vengono poi messi in luce: 1 *Tm* 2,4-6 dove R. Fabris ribadisce la mediazione unica di Cristo, 2 *Tm* 1,9-10 dove spicca l'epifania soteriologi-

ca e *Tt* 2,11-14 e 3,4-7. Da sottolineare con il Fabris il fatto che nella 1 *Tm* la mediazione salvifica viene applicata a Dio, mentre nella 2 *Tm* a Cristo. L'autore si schiera con gli esegeti che affermano che in *Tt* 2,11-14 Gesù viene chiamato Dio, sullo sfondo della tradizione biblica (p. 139). Più convincente ancora la formula ὁ σωτὴρ ἡμῶν che in *Tt* 3,4,6 si applica a Dio e a Cristo rispettivamente. Le pastorali presentano la fede cristologica, conclude il Fabris, mediante categorie epifaniche che racchiudono alcune espressioni di fede tradizionale, dove si scorgono sia l'iniziativa salvifica libera e benigna da parte dell'amore di Dio che il ruolo mediatore di Gesù Cristo.

In riferimento al contenuto stesso delle LP spicca l'apporto di P. Iovino sul "deposito e sana dottrina". Oltre alle analisi di rigore sui termini διδασκαλία e παραθήκη assieme ai loro verbi più frequenti, l'autore sceglie due testi della 1 Timoteo fra i 18 disponibili che trattano i due concetti sopra accennati: essi sono 1 *Tm* 1,8-11 e 4,1-6. Nel primo essi mettono a confronto διδασκαλία e νόμος, legge che in questo caso è accompagnata dall'aggettivo καλός. La διδασκαλία spicca in questo primo brano come un insegnamento che assume un ruolo normativo rispetto alla legge; di fatto essa viene presentata nelle LP come "nuova legge". Dal confronto con la παραθήκη, che appare due volte in 2 *Tm* 1,5-14, sprigiona un nuovo rapporto fra insegnamento e deposito: la sana dottrina di Gesù si trasforma nella sana dottrina del vangelo, la che, proclamata mediante le sane parole dell'apostolo, diventa deposito. Nel secondo testo è degno di nota rilevare il contrasto fra le false dottrine (le διδασκαλίας, al plurale) e la dottrina vera, presentata in 4,6 come καλή διδασκαλία. Il rapporto con il Quarto vangelo, secondo Iovino, è quasi palese: il buon Pastore (ὁ καλὸς ὁ ποιμὴν) non lo è soltanto nel suo comportamento, ma innanzitutto perché guida il gregge alla verità e al compimento della volontà di Dio. L'uso dell'aggettivo applicato alla διδασκαλία nelle LP va nella stessa direzione: si tratta in fine dell'insegnamento, «vero, giusto, senza difetti» (p. 172).

Il contributo di Enrico dalla Corte su "carisma e ministeri" viene introdotto da una visione filologico-teologica sui carismi, specialmente mediante il rapporto concettuale con διάκονος, πρεσβύτερος, ἐπίσκοπος. Riguardo a questi due ultimi concetti è illuminante il paragone fatto fra 1 *Tm* 3,1-7; e *Tt* 1,6-9. Ma i due testi analizzati per esteso sono 1 *Tm* 4,14, dove si sottolinea il legame fra carisma e l'ordinazione che fa del protagonista una guida del popolo, e 2 *Tm* 1,6 dove si tratta di riaccendere il carisma specifico del suo ministero. Pur ammettendo che nelle LP le tre figure non erano gerarchizzate nello stesso senso come le possiamo intendere oggi, è comunque chiaro che l'economia carismatica fa da "humus" all'intero corpus pastorale, — per dirla con le parole di Marcheselli-Casale — e che la realtà ecclesiologica delle LP non è «diversa da quella delineata nel pensiero dell'apostolo Paolo» (p. 191).

Giuseppe de Virgilio mette a confronto solidarietà e κήρυγμα nel corpus

*paulinum*, per poi individuare nelle LP i tre scritti che fungono da fondamento teologico della prassi cristiana: *1 Tm* 3,16; *Tt* 2,11-13; *2 Tm* 2,11-14. Con la luce gettata dallo studio introduttivo egli si inoltra nell'analisi delle diverse prospettive della solidarietà: quella spirituale e quella sociale. In esse si scopre la natura stessa dell'evento cristiano, significato ed espresso nell'annuncio del κήρυγμα. La morte e risurrezione di Cristo sono infatti «l'evento della piena e totale solidarietà di Dio con l'uomo».

Infine il compianto Mons. Fusco ravvisa nel suo intervento i doveri e i requisiti dei ministri osservati nella prospettiva della comunità cristiana nel suo insieme. La «responsabilità per il vangelo» si vede dall'esempio di Paolo, di Timoteo e di Tito, «figure idealizzate nelle LP» (p. 231). Nel contempo l'autore scorge due tendenze che convergono nella figura del responsabile della comunità: se contemplata dal basso, vi è l'esigenza del governo; se dall'alto, vi è l'evento salvifico in Cristo.

Pur riconoscendo le difficoltà che di solito può presentare un volume collettivo, dove le ripetizioni possono essere inevitabili — si pensi all'analisi di *1 Tm* 3,16 fatto tre volte, ovvero ai testi sulla διδασκαλία presentati in due relazioni diverse — il lavoro va lodato perché presenta non pochi studi aggiornati sulle LP, e vaglia nel contempo le diverse ricerche intorno ad esse, analizzandone la bibliografia recente. È da comprendere anche il fatto che l'insieme dei collaboratori ha sottolineato, in un modo o in un altro, l'unità integrale delle LP sia dal punto di vista letterario redazionale che da quello teologico.

Comunque l'insieme degli studi e delle relazioni che inizialmente sembra proiettare raggi luminosi in modo isolato, focalizzati puntualmente sull'orizzonte, alla fine riesce a gettare una luce globalmente armoniosa su un panorama di fondo che ha il pregio di presentare, a studiosi e docenti, dei contributi attualizzati e validi intorno alle Lettere Pastorali.

B. Estrada

H.R. DROBNER, *Patrologia*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 742.

Hubertus R. Drobner, professore di Storia della Chiesa e Patrologia nella Facoltà Teologica di Paderborn nonché professore invitato presso l'Istituto Patristico «Augustinianum» di Roma, è un noto studioso di San Gregorio di Nissa e di Sant'Agostino. Nel 1996 aveva pubblicato un *Lehrbuch der Patrologie* per l'editrice Herder. Dopo due anni è uscita per Piemme l'edizione italiana, che nei confronti di quella tedesca si presenta aggiornata bibliograficamente e aumentata di un quarto *excursus* sulla «Letteratura canonico-liturgica e conciliare» (pp. 607-619) a cura di Angelo Di Berardino, attuale preside dell'«Augustinianum». Il titolo originale alludeva alla natura di questo volume: un «libro di testo», pen-

sato quindi innanzitutto quale compagno di viaggio per lo studente di patrologia, cioè di quella disciplina che analizza gli scrittori dell'antichità cristiana, considerati non soltanto come espressione della letteratura e della cultura del loro tempo, ma anche e soprattutto come testimoni privilegiati della tradizione della Chiesa. La realizzazione di un'opera di tal genere è sempre un'impresa coraggiosa ed ardua; inoltre, nel caso della materia in questione, non mancano già, neppure in Italia, numerose e simili proposte. Ciononostante siamo convinti che Drobner ci abbia offerto un volume che — per il suo valore, le sue caratteristiche e le novità che presenta — si pone accanto alle migliori di queste Patrologie e si candida come un libro di testo destinato ad un sicuro successo soprattutto (ma non solo) nell'ambito delle facoltà teologiche. In questa recensione, vorremo in primo luogo introdurre il lettore alla conoscenza della struttura dell'opera, di cui evidenzieremo qualche punto che ci è sembrato di maggiore interesse; offriremo quindi alcune osservazioni riguardanti il contenuto; ed infine segnaliamo degli aspetti, più tecnici o materiali, di cui ci sembra possa tenersi conto per una prossima edizione.

Per quanto riguarda la struttura del volume, esso si apre con la «Presentazione» di Angelo Di Berardino (p. 5), la «Prefazione» dell'Autore (p. 7), la «Cartina delle antiche località e province menzionate nel libro» (con relativo elenco dei nomi) (pp. 8-11), le «Abbreviazioni» (pp. 13-30), la «Bibliografia generale» (pp. 31-45) e una breve «Introduzione» a «La disciplina "patrologia"» (pp. 47-51); segue quindi la trattazione vera e propria della letteratura patristica, distribuita in cinque Parti e in dodici Capitoli (pp. 53-722), corredata da diverse tavole e altre cartine; il libro si conclude con un «Indice analitico» (pp. 721-731) e un «Indice generale» (pp. 733-742).

Vorremmo innanzitutto soffermarci a presentare il modo in cui è stata suddivisa la materia.

La Parte Prima tratta della «Letteratura apostolica e subapostolica»: dopo un'«Introduzione» a «Gli inizi della letteratura cristiana» (pp. 55-59), seguono il Capitolo Primo e Secondo, dedicati rispettivamente a «Gli Apocrifi biblici» (pp. 61-96) e a «La letteratura subapostolica» (pp. 97-112). Vi è da osservare innanzitutto l'essenziale ma significativo riferimento alla letteratura neotestamentaria (pp. 61-66), grazie al quale ci si propone di situare la incipiente produzione patristica nel suo giusto alveo e farne così percepire al lettore la continuità (non tanto e non solo cronologica, ma anche letteraria e contenutistica) con i libri entrati poi nel canone biblico. Per questa stessa ragione, al momento di dover affrontare la letteratura già oggetto specifico della patrologia, Drobner preferisce cominciare con gli Apocrifi, giacché questi, sebbene cronologicamente coprono un arco di tempo che va ben oltre l'età degli inizi, tuttavia rappresentano — dal punto di vista dei generi — la letteratura in immediata contiguità con quei libri neotestamentari che essi d'altronde vogliono abitualmente imitare e con i quali

aspirano a competere. Inoltre, sempre in questa Parte Prima, si noterà la scomparsa della categoria dei «Padri apostolici», sorta come tale nel XVII secolo e che si è soliti giustificare con ragioni piuttosto estrinseche alla natura degli scritti stessi inclusi in essa: l'Autore ha così scelto di distribuire queste opere o tra gli Apocrifi (come avviene per la Lettera di Barnaba e il Pastore di Erma) o tra le varie sezioni in cui, a seconda dei generi letterari, è stata suddivisa la letteratura subapostolica (così accade per le epistole di Clemente di Roma, Ignazio di Antiochia e Policarpo di Smirne, studiate tra le «Lettere»; oppure per la Didaché e i frammenti di Papia, inseriti fra gli «Scritti per la vita della comunità», o, ancora, per la Seconda Lettera di Clemente, considerata naturalmente tra le omelie). La scelta si adegua a quanto già frequentemente in uso nelle storie della letteratura cristiana antica e, d'altra parte, la nozione di «letteratura subapostolica», nella quale si fa rientrare la maggioranza di questa produzione, ci sembra sufficiente a non fa perdere di vista allo studente che si tratta di opere vicine alle generazioni apostoliche e, proprio per questo, di particolare significato non solo storico-letterario ma anche teologico e storico-donnatico.

La Parte Seconda riunisce, sotto il titolo «La letteratura dell'epoca delle persecuzioni (dalla metà del II secolo all'inizio del IV secolo)», gli autori di quel periodo che precede la svolta costantiniana e che è caratterizzato dall'impatto del cristianesimo col mondo greco-romano. Il Capitolo Terzo è così dedicato alla «Letteratura greca» (pp. 121-216), con sezioni specifiche per gli Apologisti (dei quali sono trattati dettagliatamente soltanto Giustino, Taziano e Atenagora), per l'omelia pasquale di Melitone di Sardi, per le «relazioni sui martiri» (*Acta, Martyria e Passiones*), per la letteratura eretica e antieretica — con riferimenti alle grandi eresie del II secolo (gnosticismo, Marcione, montanismo e monarchianesimo) nonché alle prime risposte provenienti dai Padri (Ireneo e Ippolito) — e, infine, per gli inizi delle «scuole» cristiane, con speciale attenzione a Clemente di Alessandria e ad Origene e senza dimenticare il precedente giudaico rappresentato da Filone. Il Capitolo Quarto riguarda invece «Gli inizi della letteratura latina» (pp. 216-261) e si concentra naturalmente su Tertulliano, Minucio Felice, Cipriano, Novaziano e Lattanzio.

La Parte Terza (la più lunga) affronta quella che in altre Patrologie si indica abitualmente come l'età d'oro della patristica e a cui qui si dà il titolo di «La letteratura della Chiesa imperiale (dall'inizio del IV secolo al 430 ca.)». La specificità della scelta di Drobner (ampiamente motivata alle pp. 265-268) consiste nel far finire questa età non tanto con Calcedonia (come altre Patrologie, che preferiscono riferirsi a criteri storico-donnatici, cioè i primi quattro grandi concili trinitario-cristologici), quanto piuttosto con il 430 circa, prima quindi del concilio di Efeso e assumendo la morte di Agostino come data simbolo della fine di un tutto un mondo. Drobner è infatti persuaso che la letteratura e i protagonisti che saranno collegati, a partire da Efeso, con il sorgere delle grandi

controversie cristologiche in Oriente, come anche lo smembramento dell'unità politico-istituzionale dell'Occidente — che subirà un'accelerazione proprio nei decenni successivi alla scomparsa del Vescovo d'Ipbona —, debbano considerarsi ormai parte di un'epoca dai tratti nettamente distinti nei confronti della precedente e per la quale non saremmo più in grado di riconoscere quelle caratteristiche ancora sostanzialmente unitarie (da molti punti di vista) che fino ad allora potevamo nonostante tutto osservare. Le motivazioni fornite dall'Autore per giustificare la sua scelta sono articolate ed interessanti, anche se personalmente continuiamo a credere più significativa, dal punto di vista patrologico, la periodizzazione che vede simbolicamente in Calcedonia la fine di un'epoca: sebbene infatti non si possa dire che con Calcedonia sia terminata di fatto la crisi cristologica, tuttavia è anche vero che, almeno in Occidente, già con Gregorio Magno, quel concilio fu visto come formante un'unità coi tre precedenti, poiché si percepiva che in essi era stato stabilito e chiarito in maniera particolarmente espressiva il contenuto della regola della fede nei suoi due elementi principali e strutturanti, quello trinitario e cristologico; certamente, nel mantenere questa periodizzazione più tradizionale, si tiene conto forse di un criterio storico-dommatico piuttosto che storico-letterario, ma pensiamo che ciò non sia del tutto illegittimo nel caso della patrologia, considerando peraltro che le ragioni che farebbero del 430 ca. una data simbolo (ben esposte da Drobner) non ci sembrano comunque valere in maniera egualmente convincente per l'una e l'altra parte dell'impero. In ogni caso, è risaputo che ogni periodizzazione è sempre relativa e quella di Drobner ha almeno il pregio di essere coerentemente motivata. Dopo aver comunque giustificato questa innovativa proposta, l'Autore fa succedere un'importante e ampia «Introduzione» agli «Aspetti fondamentali della storia del IV secolo» (pp. 268-309), che rappresenta una sostanziosa panoramica della storia politica, ecclesiastica e teologica del periodo. A prima vista potrebbe sembrare eccessivo questo spazio dedicato a quella che è pur sempre un'introduzione (peraltro a temi che sono oggetto più proprio della storia della Chiesa e del dogma); l'esperienza docente insegna però come sia utile, prima di inoltrarsi nella trattazione di questo IV secolo fortemente segnato dalle polemiche ariane — in cui gli aspetti religiosi sono intrecciati in modo inseparabile con le vicissitudini politiche e ecclesiastiche — fornire un quadro, il più possibile completo, del succedersi degli avvenimenti e tale che possa poi facilitare al professore e allo studente il compito di contestualizzare, in modo sufficiente e senza troppe ripetizioni, i singoli teologi che devono essere di seguito individualmente analizzati. Si passa così al Capitolo Quinto, in cui si presentano i principali personaggi e momenti de «La prima fase dell'arianesimo» (pp. 311-358), cioè, Eusebio di Cesarea, Ario, il concilio di Nicea, Atanasio ed Ilario. Con il Capitolo Sesto, si procede allo studio degli scrittori e degli episodi determinanti «La seconda fase dell'arianesimo e l'apolinarismo» (per tutto il testo si

sceglierà la scrittura «Apolinario» e «apolinarismo» invece delle più consuete «Apollinare» ed «apollinarismo»), ovvero Apolinario di Laodicea, i tre grandi Cappadoci, il concilio di Costantinopoli (pp. 359-399). Quindi, nel Capitolo Settimo, con il titolo «Pastori, esegeti ed asceti» (pp. 400-466), si fanno rientrare una serie di altri grandi scrittori variamente caratterizzati (Cirillo di Gerusalemme, Epifanio di Costanza o Salamina, Ambrogio, i grandi antiocheni Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia e Giovanni Crisostomo, Rufino di Concordia o Aquileia, Girolamo). Il Capitolo Ottavo volge uno sguardo alla «Letteratura monastica e agiografica» (pp. 467-505), rivisitando le principali regole monastiche, la letteratura monastica vera e propria (Evagrio Pontico e Simeone di Mesopotamia), le più importanti vite dei santi monaci, gli *Itineraria* nei luoghi santi. Felicemente ed opportunamente si dedica per intero il Capitolo Nono ad «Agostino d'Ipbona» (pp. 506-565) e ciò sia per l'eccezionalità di questo Padre (e del suo influsso nella successiva storia del cristianesimo occidentale), sia per l'impossibilità di farlo rientrare in qualsivoglia categoria o gruppo.

La Parte Quarta — «La letteratura di transizione dalla tarda antichità al primo Medioevo (dal 430 ca. alla metà dell'VIII sec.)» — affronta l'ultimo periodo della letteratura patristica greco-latina. Il Capitolo Decimo è centrato su «Le controversie cristologiche del V secolo» (pp. 573-619) e quindi su Nestorio, Cirillo di Alessandria, il concilio di Efeso, Teodoreto di Ciro, Leone Magno e il concilio di Calcedonia; il Capitolo Undicesimo dà uno sguardo a «La letteratura dell'Occidente latino» (pp. 620-666) e saggiamente si limita ad alcuni pochi protagonisti particolarmente significativi (Salviano di Marsiglia, Boezio, Cassiodoro, Benedetto di Norcia, Gregorio Magno, Gregorio di Tours, Isidoro di Siviglia); quindi, il Capitolo Dodicesimo esamina analogamente la «La letteratura dell'Oriente greco» (pp. 667-685): le Catene, lo Pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno sono gli argomenti o autori analizzati.

La Parte Quinta (ed ultima) offre un'essenziale ed opportuna panoramica attorno a «Le letterature dell'Oriente cristiano» (pp. 687-720): è passata in rivista innanzitutto la principale di essa, quella siriana, e quindi quella copta, etiopica, armena, georgiana, araba, paleoslava.

Occorre però aggiungere, a proposito della struttura centrale dell'opera, la presenza di quattro *excursus* che ci sono sembrati indovinati e didatticamente opportuni: essi, secondo l'ordine di apparizione, riguardano «Il Dialogo nell'antichità e nel cristianesimo» (pp. 133-138), «La lettera nell'antichità e nel cristianesimo» (pp. 247-255), «L'iniziazione cristiana» (pp. 404-408) e, come si è già segnalato, la «Letteratura canonico-liturgica e conciliare» (pp. 607-619) — quest'ultimo a cura di Angelo Di Berardino.

A parte la «Bibliografia generale» (pp. 31-45), cui già accennavamo — ben curata, adattata particolarmente per il lettore italiano e comprensiva anche di informazioni su *microfiches*, banche dati elettroniche ed indirizzi *internet* —, ri-

sulta sostanzialmente calibrata la bibliografia specifica, che si propone al termine della trattazione di ogni periodo, autore e opera principale: in essa non si pretende la completezza e l'eshaustività, come è logico, ma si forniscono i dati aggiornati sulle edizioni e sulle principali traduzioni, nonché si indicano gli studi fondamentali e, in particolare, quelli più recenti, con forse un'eccessiva presenza della produzione in lingua tedesca (a questo proposito, su Atanasio e Alessandria nel IV secolo, aggiungerei, per una prossima edizione, il libro di A. Martin, *Athanase d'Alexandre et l'Église d'Égypte au IV siècle [328-373]*, Roma 1996; e, inoltre, a p. 119, la bibliografia sul cristianesimo e l'ambiente pagano potrebbe essere completata segnalando il volume di M. Sordi, *I cristiani e l'Impero romano*, Milano 1986; e ancora, a p. 303, fra le storie della teologia, si potrebbe indicare anche la *Storia della teologia I. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, a cura di E. Dal Covolo, Bologna 1995). Le tavole cronologiche e le cartine, distribuite lungo il testo, saranno certamente di indubbia utilità per lo studente; ma vorremmo in particolare sottolineare nuovamente la felice decisione di inserire, alle pp. 8-9, la già nominata «Cartina delle antiche località e province menzionate nel libro» che, nei confronti di quasi tutte le altre più diffuse Patrologie, rappresenta una gratissima novità, della cui opportunità credo che concorderanno le esperienze e dei discenti e dei docenti.

Nella strutturazione del volume, ci sembra che Drobner abbia saputo coniugare la necessità di fornire una visione sostanzialmente completa della patrologia con l'esigenza di una trattazione che non si riduca ad un arido repertorio di scrittori, opere e dottrine, e che d'altra parte non si debba vedere costretta ad acquistare dimensioni più proprie di un manuale di consultazione che non di un libro di testo. Da questo punto di vista, condividiamo la selezione operata circa gli autori da trattare, come anche, in genere, ci sembra indovinata la scelta di quali opere o aspetti del pensiero di ogni scrittore debbano essere privilegiati e quali invece possano tralasciarsi, sebbene in qualche caso si noti una certa disuguaglianza di trattamento, anche quantitativa, i cui motivi non sempre risultano chiari. Personalmente avremmo speso qualche considerazione in più sulla testimonianza della struttura gerarchica della Chiesa in Ignazio o sulla portata propriamente teologica del pensiero di Giustino, di Tertulliano (specialmente circa il pensiero trinitario) e d'Atanasio (in particolare sulla soteriologia e pneumatologia); in confronto con altri autori, Origene potrebbe aver meritato più spazio, soprattutto per quel che concerne i suoi contributi spirituali e teologici trattati un po' parcamente; sarebbe piaciuto un riferimento, sia pur breve, alla produzione spirituale e morale di Ambrogio, come anche alla dottrina eucaristica di alcuni degli antiocheni; e, ancora, si sarebbe potuto sottolineare maggiormente la portata e il significato della scelta geromíniana per la *veritas hebraica*; nel riferire infine sui contributi agostiniani per la storia della teologia e del dogma trinitari, sorprende anche un po' l'assenza di un qualche accenno più esplicito circa il

progresso apportato dal Vescovo di Ippona nella comprensione del proprio dello Spirito Santo e della sua processione. Più in generale, un maggior spazio dedicato al quadro teologico d'insieme, all'inizio dei vari capitoli o sezioni, sarebbe risultato utile per il lettore, specialmente per lo studente di patrologia delle facoltà teologiche, principale destinatario del testo. D'altra parte, siamo ben consapevoli che in ogni scelta o selezione vi è sempre un inevitabile ed amplissimo margine di opinabilità e, a nostro avviso, Drobner si è comunque dimostrato in questo senso molto opportuno ed equilibrato, mettendo chiaramente a frutto anche la sua vasta esperienza docente.

Circa poi aspetti più concreti del contenuto, in qualche caso, riguardo a problemi ancora dibattuti fra gli studiosi e su cui non si è raggiunta una significativa unanimità di consensi, l'Autore avrebbe forse potuto esprimersi in modo più problematico e meno univoco. In particolare, ci riferiamo alla questione d'Ippolito (p. 186), che ci pare rimanga più aperta di quanto non si dica e circa la quale non si fa sorprendentemente alcun cenno alla ripresa dell'ipotesi sui diversi Ippoliti (o comunque sui diversi autori del *corpus* ippoliteo), portata avanti da Loi e Simonetti e che, almeno in Italia (ma anche in altri ambienti), si sta ormai imponendo come quella più accreditata; a proposito poi della autenticità e della datazione di alcuni scritti neotestamentari (pp. 57-59), ci sembra che persista ancora una disparità di vedute a cui si poteva almeno alludere; per quanto concerne Clemente di Roma, l'affermazione piuttosto perentoria sull'assenza della struttura monarchica dell'episcopato nell'Urbe in quel momento (p. 101), sebbene sostenuta da diversi studiosi, avrebbe dovuto a nostro avviso essere almeno confrontata con l'opinione contraria, che difende l'attendibilità delle chiare testimonianze del II secolo circa l'ininterrotta successione dei vescovi romani a partire dallo stesso Pietro; anche sull'inesistenza, nei primi secoli, della pratica di una seconda penitenza per i peccati più gravi (p. 405), ci sembra che si sarebbe potuto essere più sfumati, tenendo conto, anche in tal caso, delle divergenze di opinione fra gli studiosi, peraltro precedentemente riportate dallo stesso Autore al commentare l'interpretazione della dottrina del Pastore di Erma (pp. 93-94). Ci risulta invece un po' incompleto il concetto espresso a p. 580, allorché si vuol rispondere, alla luce degli studi recenti, alla domanda se davvero Nestorio fosse da condannarsi come eretico: la posizione assunta da Drobner, a proposito del caso concreto di Nestorio, ci pare sostanzialmente equilibrata, ma il modo in cui poi viene spiegato in generale il configurarsi di un'eresia («Il punto saliente di uno sviluppo storico dei dogmi, tuttavia, è costituito dalla scelta che, di fronte ad un bivio, qualcuno compie in favore di una certa direzione — nella fattispecie di una certa formulazione — piuttosto che di un'altra, la quale invece è rifiutata come falsa ed eretica»), seppur corrisponde, per così dire, all'aspetto fenomenologico del problema, tuttavia rimane a nostro avviso lacunoso, dal momento che occorrerebbe chiarire la natura di quel «qualcuno» che opera la scelta in una di-

rezione o nell'altra e in definitiva il senso della tradizione che precede e sostiene quella stessa scelta: è in fondo il problema del rapporto — anche cronologico — fra ortodossia ed eresia.

Vi sono invece delle piccole ambiguità redazionali dovute, ci pare, ad una traduzione dal tedesco in qualche caso meno felice: a p. 63, al posto di «e a maggior ragione non vi rientrano gli apocrifi», sarebbe dovuto andare «sì invece vi rientrano gli apocrifi»; a p. 78, a proposito degli Atti di Pilato, invece di «poiché vi viene citato Epifanio di Salamina», avremmo dovuto avere «poiché sono stati citati da Epifanio di Salamina»; a p. 98, a «Da esse» dovrebbe forse essere preferito «Inoltre»; a p. 127, allorché si allude agli scritti apologetici che saranno soltanto elencati ma non trattati specificatamente, al posto di «questi che di seguito vengono trattati diffusamente», dovremmo leggere «questi che di seguito non vengono trattati diffusamente»; a p. 300, invece di «mise in pratica», sarebbe preferibile «impose» o «fece valere». Altre imprecisioni son dovute ad errori tipografici (propri solo dell'edizione italiana), che qualche volta rischiano di confondere il lettore: a p. 300, al posto di «omoesiana» va «omousiana»; a p. 301, al posto di «ὁμοουσία» deve andare «ὁμοιουσία»; a p. 304, al posto di «delle ὁμοιουσίαι del Padre e del Figlio» va naturalmente «delle οὐσίαι del Padre e del Figlio» e invece di «ἰδιόθητος» occorre mettere «ἰδιότητος»; a p. 308, «ὑποθστάσεις» è un errore per «ὑποστάσεις»; a p. 574, invece di «θεοτόκος» va «θεοδόκος» (o anche «θεοδόχος»), dal momento che in questo caso, come vien detto, si vuol intendere l'espressione «colei che ha accolto Dio» (e non «colei che ha generato Dio»); a p. 579, poi, al rigo ottavo, non va «ὑπόστασις» ma «πρόσωπον» e, al penultimo rigo, «ὑπόστασις» e non «γπόστασις»; a p. 684 «Questi §§» sta per «Questi tipi», mentre evidentemente «κροσκύνησις» è un errore per «προσκύνησις».

Un'ultima nota ci permettiamo di rivolgerla all'editore italiano: trattandosi di un libro di testo, si sarebbe forse dovuto scegliere, come aveva fatto l'editore tedesco, un formato più ridotto e maneggevole.

I piccoli rilievi fatti, alcuni tra l'altro ampiamente discutibili, non mettono minimamente in discussione il valore del bel libro di Drobner, la cui lettura ci ha suscitato un'ottima impressione. Come abbiamo in parte accennato sopra, il docente e lo studente di patrologia si trovano spesso in difficoltà al momento di individuare come libro di testo un'opera scientifica ed aggiornata, che però allo stesso tempo non si riduca ad un repertorio, più o meno esaustivo, ma arido, di autori e scritti, né debba necessariamente convertirsi in un troppo esteso manuale di approfondimento. Crediamo che l'Autore abbia coperto questa lacuna e, mentre ci complimentiamo con lui per quest'opera che egli offre agli studenti e agli studiosi, gli auguriamo il meritato successo.

G. Ghiberti - F. Moseo (a cura di), *Pontificia Commissione Biblica. L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, LDC («Percorso e traguardi biblici»), Leumann (Torino) 1998, pp. 387.

Si tratta di un commento sistematico al Documento della Pontificia Commissione Biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (DPCB), datato 15 aprile 1993, la cui importanza nell'ambito dell'esegesi è molto nota agli studiosi di scienza biblica. Il testo integrale del documento, collocato come prima parte del volume, è preceduto dall'autorevole discorso di Giovanni Paolo II, *De tout coeur*, del 23 aprile 1993, pronunciato durante l'udienza commemorativa del centenario dell'enc. *Providentissimus Deus* di Leone XIII e del cinquantenario della *Divino afflante Spiritu* di Pio XII, davanti ai Cardinali, ai Capi delle Missioni Diplomatiche, ai membri della PCB e ai professori del Pontificio Istituto Biblico. Precedono il documento anche una premessa dei curatori e una breve presentazione di Mons. Wilhelm Egger, vescovo di Bolzano-Bressanone e Presidente della Federazione Biblica Cattolica, intitolata *Una chiesa alla ricerca del senso delle Scritture* (pp. 9-14). Il commento teologico-biblico è stato affidato a specialisti competenti (G. Ghiberti, A. Pitta, F. Moseo, G. Segalla, R. Fabris, R. Vignolo, F. Lambiasi, M. Làconi), tutti membri dell'«Associazione Biblica Italiana» tranne il professore Mauro Pesce dell'Università di Bologna, noto studioso dell'antichità cristiana (direttore del Centro Interdipartimentale di Studi sull'Ebraismo e sul Cristianesimo), che ha elaborato il capitolo dedicato agli approcci attraverso le scienze umane.

Il merito di questo commento, a mio avviso, è soprattutto quello di illustrare, passo passo, il documento della PCB, seguendo il suo andamento, evidenziando le sue pieghe e le sue implicazioni teologiche ed esegetiche, e tutto ciò all'interno del più ampio quadro storico e teologico contemporaneo, in vista di una maggiore comprensione del significato dello stesso documento. Sebbene non sia la prima opera nel suo genere, e gli specialisti, oltre a tanti studi parziali e approfonditi (cf pp. 101-104), conosceranno commenti più o meno integrali al documento quale J.A. Fitzmyer, *The Biblical Commission's document «The Interpretation of the Bible in the Church»*, PIB, Roma 1995, il volume qui recensito viene a soddisfare il bisogno che si sentiva di un commento sistematico, di ampio respiro, che desse una visione complessiva del DPCB con la necessaria prospettiva degli anni trascorsi e con una bibliografia aggiornata. Molti sarebbero anche i pregi da segnalare di ognuna delle collaborazioni, ma lasciamo questo al lettore.

Malgrado i meriti riferiti, l'opera recensita avrebbe potuto, a mio avviso, essere ancora più incisiva se nel suo insieme fossero stati curati alcuni aspetti non del tutto secondari, soprattutto se si tiene presente il vasto pubblico a cui sembra essere indirizzata. In primo luogo, sarebbe stato desiderabile un commento diretto al discorso di Giovanni Paolo II, *De tout coeur*, d'innegabile ric-

chezza teologica e dottrinale, il quale, da una parte, ha contribuito fortemente a chiarire l'esatta prospettiva teologica della storia dell'interpretazione biblica di questo secolo, incentrata nelle due grandi encicliche bibliche sopra menzionate, e quindi, ha creato un quadro valido di comprensione del DPCB; dall'altra parte, ha evidenziato teoreticamente contenuti che nel DPCB sono rimasti impliciti o appena accennati, anche se sottostanti ad esso, fra i quali il valore ermeneutico dell'ispirazione biblica, determinato alla luce del rapporto analogico fra ispirazione ed incarnazione; analogia che si è mostrata di radicale importanza per cogliere la dimensione storico-umana del processo dell'ispirazione biblica e dei libri sacri, nonché quello del significato ermeneutico della fede e del dialogo vivo, personale e intimo con Dio come fondamento dell'interpretazione biblica.

A questo aspetto se ne accosta un secondo, che non mi sembra essere stato affrontato esaurientemente nel libro recensito, cioè la riflessione complessiva sia dei traguardi raggiunti dal DPCB sia soprattutto dei temi che non sono stati trattati o trattati soltanto parzialmente. Certamente, negli studi che integrano il volume questo discernimento non è affatto carente. Tutti i collaboratori, infatti, hanno discusso non solo sulle novità teologico-ermeneutiche presenti nei brani analizzati del DPCB, ma anche, in un modo o nell'altro, su quelle prospettive che sono rimaste insufficientemente evidenziate nel documento, fornendo risposte valide o segnalando l'inderogabilità di un loro trattamento ed il bisogno di un loro sviluppo in nuove sedi dialogiche (cf. per es. 293-298); una riflessione articolata, però, seppur non conclusiva, di quegli aspetti che non raggiunsero un circostanziato esame nel DPCB, non vi ha trovato lo spazio atteso. Infine, vorrei segnalare che sarebbe stato anche di grande utilità un indice di autori nonché quello analitico.

È ovvio che le osservazioni fatte non intaccano la validità dell'opera presa nel suo insieme ed il grande contributo che essa significa per la comprensione del DPCB. Aggiungo che la presentazione tipografica del libro mi è sembrata ottima.

M.A. Tábet

M. HAUKE, *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn*, Bonifatius, Paderborn 1999, pp. XII + 524.

Fra le precedenti pubblicazioni del professore di teologia dogmatica di Lugano (nato a Hannover, 1956), spiccano la dissertazione dottorale sul sacerdozio femminile (*Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Bonifatius Druckerei, Paderborn 1982; esiste una traduzione in inglese), la tesi di abilitazione (*Heilverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus, Origenes, Kappadozier*, Pa-

derborn 1993) e un'opera sul femminismo (*Gott oder Göttin. Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, MM Verlag, Aachen 1993; anche questa è tradotta in inglese). L'opera che ora presentiamo cambia decisamente argomento, pur restando nell'orbita della sacramentalità: una nozione che l'autore ci tiene a sottolineare.

Già dalle prime pagine ci si accorge di trovarsi di fronte ad un'opera solida, elaborata con rigore scientifico, che coniuga il rispetto alla tradizione con un sano sviluppo teologico. Sebbene la bibliografia contemporanea prevalente sia quella di lingua tedesca, vi trovano spazio anche molti autori di altre lingue: si può dire che sono presi in considerazione tutti gli autori che sull'argomento hanno una posizione significativa. I giudizi sulle posizioni diverse dalla propria sono esposti con prudenza e onestà, senza scivolare verso inutili polarizzazioni o esagerazioni. L'autore misura bene anche le proprie affermazioni, non andando oltre ciò che non sia suffragato da saldi fondamenti.

Il libro s'inserisce nell'insieme dell'abbondante letteratura odierna sulla cresima: un sacramento che, assieme all'unzione dei malati, presenta ancora molti aspetti bisognosi di chiarimento teologico. Sia il fatto che la cresima è un po' trascurata nella vita della Chiesa (un fenomeno non esclusivo dei nostri tempi), sia il fatto che per non pochi cristiani essa è diventata il *Sakrament der Verabschiedung von der Kirche* (p. 5), mettono in rilievo l'urgenza di un chiarimento anche in campo dottrinale. Si tratta di una vera sfida: il dato di fede sulla sua esistenza come uno dei sette sacramenti della Chiesa si scontra con una elaborazione teologica finora piuttosto povera (malgrado il numero ingente di pubblicazioni), che non riesce a stabilire con rigore il *proprium* della cresima, specialmente nel confronto con il battesimo.

Sulla scia di quanto auspicato in OT 16, Hauke affronta la sfida ricorrendo ad una metodologia genuinamente teologica — la *fides quaerens intellectum* —, che parte (dopo un primo capitolo introduttivo) dalla rivelazione biblica (cap. II) e continua con il suo sviluppo nella vita della Chiesa attraverso la patristica orientale ed occidentale, la liturgia, la pratica pastorale e la storia del dogma (cap. III). Da questa base, che occupa la metà del libro, si passa in seguito ad una presentazione sistematica della teologia cresimale (cap. IV) e, infine, ad alcune questioni più specifiche: la discussione sull'età dei cresimandi (cap. V), il ministro (cap. VI), e la problematica ecumenica (cap. VII). Un capitolo sintetico dell'intero lavoro (cap. VIII) e alcune considerazioni in vista del giubileo del 2000 (cap. IX) concludono l'opera.

Bisogna dire subito che i capitoli dedicati alla teologia positiva (II e III) sono davvero pregevoli. Senza sottovalutare l'aspetto biblico, l'autore mostra la sua padronanza dell'argomento, specialmente nel III capitolo (*Das Firmsakrament in seinem geschichtlichen Werdegang*, ben 174 pp.). In modo esauriente si passano in rassegna le diverse testimonianze patristiche, liturgiche, magisteriali e

teologiche sulla cresima, tenendo conto tanto della tradizione occidentale che di quella orientale. Per il teologo, risulta di grande interesse l'intreccio degli elementi liturgici che hanno inciso in modo vario lungo la storia sul segno sacramentale della cresima (la *Handauflegung*, la *Stirnbezeichnung*, la *Salbung*, la *Spendeformel*, la *Ölweibe*, la *Kollektive Handaustreckung*), che nell'odierna letteratura teologica non sempre si trovano sotto la luce giusta. Perciò sono molto apprezzati i chiarimenti offerti dall'autore. Illuminante è anche la constatazione del diverso uso che riceve il vocabolo "battesimo" lungo la storia, inteso in senso "ampio" come l'insieme dell'iniziazione cristiana, o in senso "stretto" ad indicare il sacramento del battesimo. Si tratta di una distinzione più che necessaria quando si cerca il *proprium* della cresima nei confronti del battesimo, ovvero il tema portante dell'intero lavoro, per di più studiato da diverse prospettive.

Ciò che sembra costituire la grande preoccupazione dell'autore è la problematica sull'età dei cresimandi. Già dalla prima pagina dell'introduzione (p. 3) si affronta il problema, e ciò che si mette in luce man mano che si avanza nella lettura è la sua connessione intrinseca con la natura stessa del sacramento. La risposta dipende dall'idea che si ha degli effetti sacramentali della cresima e del suo senso nella vita della Chiesa e di ogni singolo cristiano. Per tutto il cap. III s'intravede lo sforzo dell'autore di reperire dalla storia tutti gli elementi che possano gettare luce sulla questione.

La presentazione sistematica del cap. IV (pp. 226-347) è strutturata secondo una modalità classica nei manuali di sacramentaria: istituzione, segno, ed effetti; ad essa si aggiungono, in modo complementare, il cap. V sul soggetto (l'età relativa) e il cap. VI sul ministro. Nell'affrontare l'argomento sul *proprium* della cresima (*die spezifische Eigenart der Firmung*, pp. 287-343), l'autore prende come *Ausgangspunkt* la Pentecoste (pp. 288-290). La testimonianza più antica sull'amministrazione sacramentale della cresima — quella di *Atti* 8,15-17 — si configura come il *Pfingstfest für die Samariter*, con gli stessi effetti della prima Pentecoste sulla comunità di Gerusalemme. In modo analogo si dovrebbe considerare ciò che si racconta in *Atti* 19,1-7 rispetto ai primi cristiani della comunità di Efeso. Sarebbe proprio questa l'impostazione presente nella prima patristica e nell'antica liturgia. Ricollegandosi adesso con la problematica del rapporto battesimo-cresima, l'autore prende la direzione già indicata in precedenza da Congar; ma attento alle avvertenze di Schmaus, aggiunge qualche sfumatura personale: il battesimo e la cresima si rapportano reciprocamente come il mistero pasquale a quello della Pentecoste, intesi però nella loro intrinseca unità, ossia come un unico mistero contemporaneamente cristologico e pneumatologico: come la Pentecoste è la pienezza della Pasqua, così la cresima porta in pienezza la grazia battesimale.

L'impostazione sposata dall'autore si colloca certamente nel solco dell'odierna cristologia, che cerca di allacciarsi alla pneumatologia. Lunghi dal ri-

servare il dono dello Spirito Santo al solo battesimo o alla sola cresima, Hauke riconosce, con la tradizione della Chiesa, il conferimento del dono dello Spirito nei due sacramenti, ma — sulla scia della stessa tradizione — cerca lo specifico della cresima *in einer besonderen Wirkung des Gottesgeistes*. La cresima come “sacramento dello Spirito Santo” esige di stabilire meglio il *proprium* dello Spirito legato all’effetto sacramentale, ovvero con quanto di specifico ha la Terza Persona nel rapporto intratrinitario: l’essere legame di comunione, che nella cresima viene conferito come *eine innigere Gleichförmigkeit mit Christus in der Gemeinschaft der Kirche und die daraus folgende Stärkung der Taufgnade* (p. 311). In tale contesto, l’autore inserisce nella sua riflessione gli effetti più dettagliati presenti nella tradizione teologica: l’irrobustimento e la pienezza della grazia battesimale, il carattere, la grazia per testimoniare la fede, i sette doni e i frutti dello Spirito Santo...

Si tratta certamente di un’impostazione valida e, sebbene non riesca a chiudere definitivamente il cerchio — come a nessuno finora è riuscito —, offre abbondanti spunti per ulteriori approfondimenti. Tuttavia c’è da domandarsi se l’*Ausgangspunkt* scelto dall’autore — la Pentecoste, ovvero una scelta non arbitraria ma collaudata da una abbondante tradizione riportata dall’autore — sia davvero quello giusto. Esiste infatti, parimenti, anche una solida tradizione che collega la cresima più direttamente al battesimo del Signore, o più specificamente, alla teofania del Giordano. Sebbene Hauke non ignori questa tradizione — anche su tale aspetto il libro riporta parecchie testimonianze —, preferisce relegarla a punto di riferimento secondario rispetto alla Pentecoste. La teofania del Giordano è stata purtroppo usata da più di un teologo per sottolineare la partecipazione del cresimato all’ufficio *esclusivamente profetico* di Cristo, e in modo tale da considerare la grazia cresimale sotto il profilo dell’“attivismo”, come spinta verso la sola testimonianza esteriore, senza una vera trasformazione interiore. Il nostro autore — giustamente — ribadisce la partecipazione del cresimando al *triplice ufficio sacerdotale, regale e profetico di Cristo*, ma nel farlo sottovaluta, a mio avviso, l’importanza capitale della teofania del Giordano per la teologia cresimale.

Senza dimenticare l’incidenza della Pentecoste e il suo rapporto con il mistero pasquale come chiave di lettura per capire il rapporto battesimo-cresima, si rende però necessario fare ancora un “passo indietro”, muovendosi dall’evento ecclesiologico della Pentecoste all’evento cristologico del Giordano. In questo contesto, la nuova “chiave di volta” per la distinzione battesimo-cresima è la lettura pneumatologica del rapporto Incarnazione-Unzione del Giordano. Si può ben dire che il dono dello Spirito conferito *a Cristo* nell’Incarnazione e nell’Unzione del Giordano, corrisponde al dono dello stesso Spirito conferito *alla Chiesa* nella Pasqua e nella Pentecoste, dono che si ritrova *nel singolo cristiano* nel battesimo e nella cresima.

Ciò che rispetto alla cresima rende illuminante questo “risalire” all’evento *crisialogico-pneumatologico* della teofania-unzione del Giordano è il senso che rivestì nella vita di Gesù. La Scrittura ci presenta tale evento in stretto collegamento con le profezie sul Servo di Iahvè riportate nel libro di Isaia; l’investitura messianica di Gesù, sebbene esistente già dall’Incarnazione, è riconfigurata nell’Unzione del Giordano — che segna l’inizio del “ministero pubblico” del Signore — come ministero da realizzarsi attraverso la sofferenza, fino al traguardo finale della croce. L’Unzione del Giordano perciò non risulta solo “l’inizio” del ministero pubblico, ma contrassegna la missione messianica di Cristo, inclusa la componente sacerdotale e regale (oltre che profetica), come lotta contro il peccato che sarà cancellato attraverso la sofferenza. Il dono della forza dello Spirito balza così al primo piano, ivi trovano adeguato assetto sia la perfezione interiore dell’anima, sia la spinta dinamica verso la missione.

La vita dei cristiani, che attraverso i sacramenti (e in modo speciale quelli che imprimono carattere) è destinata in qualche modo a “riprodurre” la vita del Signore, per la cresima s’inserisce nel mistero crisialogico-pneumatologico dell’Unzione del Giordano. Irrobustita interiormente dal dono spirituale della forza, l’anima che finora, per dirla con S. Tommaso, *quasi singulariter sibi ipse vivit*, adesso comincia *communicare actiones suas ad alios*. In questo contesto s’inseriscono facilmente gli “effetti sacramentali” che lungo la tradizione teologica sono stati attribuiti alla cresima: la *aetas perfecta* sottolineata da S. Tommaso, lo *Spiritus Sanctus ad robur, ut christianus audacter Christi confiteatur nomen* (*Decretum pro Armeniis*), il *perfectius Ecclesiae vinculum* menzionato dal Concilio Vaticano II (LG 11), ecc.

Sarebbe troppo lungo e pretenzioso continuare su questa strada fino ad individuare con precisione assoluta il *proprium* della cresima; ciò che in queste poche righe si vuole sottolineare è che la legittima preoccupazione di Hauke di non restare solo in superficie — la cresima vista solo nella sua dimensione di “attiva” partecipazione alla missione della Chiesa — troverebbe forse una migliore giustificazione alla luce della centralità della teofania del Giordano, senza per questo lasciare in disparte l’evento della Pentecoste. Come si accennava in precedenza, nella Pentecoste si realizza *ecclesiologicamente* ciò che nel Giordano si realizza *crisialogicamente*, e che in Samaria, Efeso, e in ogni singola cresima si realizza “cristianamente”.

La questione sull’età dei cresimandi è affrontata *in directo* nel cap. V. Con grande determinazione, l’autore prende distanza dalle posizioni che tendono a rimandare il conferimento della cresima alla fine dell’adolescenza o addirittura fino al matrimonio, posizioni spesso collegate all’opinione che vede la cresima come “ratifica personale” della grazia battesimale. La cresima come “sacramento della maturità” è aspramente criticato, in quanto il concetto di maturità è spesso inteso in senso biologico-psicologico, e non come pienezza interiore dello Spirito.

Hauke denuncia anche la tendenza a “strumentalizzare” la cresima, rimandandola il più tardi possibile come un modo di “ritardare il congedo” dei cristiani dalla Chiesa. È in questo senso che, giustamente, ribadisce la priorità della teologia sulla pastorale: quest’ultima deve adeguarsi alla prima, e non viceversa. Prospetta quindi il rispetto della successione (cronologica) battesimo-cresima-prima Eucaristia, senza che sia abitualmente necessario il conferimento dei tre sacramenti in un’unica cerimonia: la cresima e la prima Eucaristia vanno conferite all’inizio dell’età della discrezione. Affinché questo sia possibile nella pratica, sarebbe necessario un coinvolgimento ancora maggiore dei presbiteri nell’amministrazione della cresima, sebbene sia sempre auspicabile che sia il vescovo a cresimare.

Si tratta di una posizione coraggiosa che, a mio avviso, deve essere condivisa, anche se si presenta in controtendenza con la prassi pastorale in vigore quasi ovunque in occidente e con il *trend* di tanti teologi. Risulta perciò necessaria una sua solida fondazione. Oltre ai validi argomenti riportati dall’autore, mi si permetta di aggiungerne altri due. Lo sforzo per mostrare l’incongruenza di rimandare la cresima ad età tardiva dovrebbe abbinarsi alla giustificazione della “rottura” dell’unità dell’iniziazione cristiana, quando i battezzati da bambini ricevono la cresima parecchi anni dopo, nell’età della discrezione. A questo proposito, sembra paradossale l’atteggiamento della Chiesa (di rito latino): sebbene nell’ultimo Concilio (e nell’ultima riforma del rito) si prospetti il rispetto dell’unità dell’iniziazione cristiana, non si indica di conferire i tre sacramenti contemporaneamente (tranne il caso del battesimo degli adulti). A mio avviso, non si tratta però di contraddizione: in realtà, dal punto di vista della “storia spirituale del soggetto”, tale “rottura” non esiste (al meno in modo tassativo), perché il “tempo che conta”, davanti a Dio, è quello delle decisioni libere dell’uomo, che inizia proprio dall’età della discrezione. Così, il tempo “cronologico” fra battesimo e cresima non ne intacca l’unità.

Resta infine da stabilire *perché* è conveniente la ricezione della cresima prima dell’Eucaristia. Ci sono infatti motivi storici, di grande peso, se si tiene presente che l’attuale “inversione” della prassi occidentale (iniziata in questo secolo) si deve a circostanze piuttosto contingenti. Ma le ragioni teologiche vanno, a mio avviso, più in là del solo dire che il cresimato è reso capace di cogliere un maggior frutto dall’Eucaristia. La strada per arrivare ad una maggior precisione si trova, a mio parere, nella considerazione del ruolo della fede come disposizione per ricevere l’Eucaristia. Senza la fede, l’Eucaristia resta infruttuosa. Senz’altro, per il battesimo la fede soprannaturale è già operante e permette un accesso fecondo all’Eucaristia. Tuttavia, l’Eucaristia è *culmine* dell’iniziazione cristiana anche nel senso che essa è “cibo per adulti”; da allora il cristiano lascia l’età dell’infanzia e comincia *communicare actiones suas ad alios*, e in questa nuova fase della sua vita la fede acquista un ruolo di audace testimonianza, irrobustita dalla forza. Nella prassi occidentale, riconfigurata secondo il modello prospettato

dall'autore (battesimo dei bambini, cresima ed Eucaristia all'età della discrezione, rispettando la successione), la fede necessaria a cogliere il frutto dell'Eucaristia nella sua completezza è la fede propria dell'*aetas perfecta*, quella proveniente dalla grazia battesimale e *cresimale*.

Dei capitoli successivi vorrei soltanto lodare la buona sintesi (dell'intero lavoro) offerta nel cap. VIII. L'abbondante informazione e le prese di posizione più significative presenti nei capitoli precedenti, qui riportate in un contesto sistematico, aiutano a fissare meglio le idee principali. Ciò si rende specialmente necessario in un lavoro di grande dimensioni e con la caratteristica metodologia utilizzata, che presenta separatamente, come già detto, la parte positiva dalla parte sistematica, sebbene ben integrate.

A proposito di quest'ultimo aspetto, e senza togliere meriti all'autore, vorrei comunque rilevare che la metodologia teologica prospettata dall'OT 16 — in quest'opera rigorosamente rispettata — non implica necessariamente la separazione della parte positiva dalla parte sistematica. Ritengo più didattica la loro integrazione non solo formale — questo è ben riuscito in Hauke — ma anche materiale. Mentre la letteratura teologica preconciliare era più proclive a privilegiare l'aspetto sistematico — invece di "costruire" a partire del dato rivelato, non di rado si tendeva a cercarvi la giustificazione delle proprie affermazioni —, adesso spesso si sente la mancanza dell'"organizzazione" sistematica dell'informazione fornita dalla rivelazione (ciò che si attende dal teologo). O peggio ancora, la separazione fra i due aspetti diventa non solo materiale, ma anche formale. Quando si tratta di un lavoro di grandi dimensioni, si rischia anche che il lettore — specialmente l'alunno — non arrivi alla parte finale, quella sistematica. Sarebbe perciò meglio — sebbene restiamo in un campo più che discutibile — una presentazione graduale della verità, nella quale il dato rivelato, la vita della Chiesa e l'elaborazione teologica si trovino armoniosamente coniugati nello sviluppo del dogma.

Il dettagliato sommario, la presentazione di una ricca bibliografia specializzata, e gli indici biblico, per autore e tematico, rendono agile la consultazione dell'opera. L'apparato critico è abbondante e ben curato, con rinvio a fonti — quando occorre, specialmente in campo storico — affidabili: un'altra conferma del rigore scientifico dell'autore.

Insomma, un'opera fatta con serietà accademica, ma attenta anche alla realtà pastorale; un libro utile sia agli specialisti in materia che agli studenti; un lavoro coraggioso scritto in modo convincente, che si auspica possa trovare il sostanziale consenso della comunità teologica. I pochi spunti critici rilevati in queste righe non vorrebbero intaccare questo pregevole lavoro, ma piuttosto integrarlo. Non resta che augurarne — insieme al desiderio espresso da Mons. Degenhardt nella elogiativa presentazione — un'ampia diffusione, a vantaggio di tutta la Chiesa.

J.V. HILLS (a cura di), *Common Life in the early Church. Essays Honoring Graydon F. Snyder*, Trinity Press, Harrisburg/PA. 1998, pp. xxx + 449.

Il presente volume vuol essere un omaggio al prof. Graydon F. Snyder, rappresentante di spicco della Chiesa anabattista nell'orizzonte esegetico americano. Di per sé il titolo dice già molto, sia sul pensiero del prof. Snyder che sulle caratteristiche degli anabattisti; infatti questi ultimi si tramandano, come uno dei loro doni più preziosi, l'assistenza e l'aiuto mutuo fra i membri della stessa comunità, la comunione dei beni materiali, oltre all'affidarsi alle mani di Dio. I collaboratori dell'opera sottolineano più volte queste particolarità, unitamente al battesimo degli adulti, presentate quali segni della loro chiesa, così come ribadisce D.E. Miller nel suo saggio introduttivo su *Graydon Snyder as Ethicist and Educator in the Anabaptist Tradition*.

L'opera è divisa in cinque parti. Il lavoro esegetico e biblico-teologico è riscontrabile nelle tre parti centrali del libro, che mettono in luce appunto la vita comune nel giudaismo e nel primo cristianesimo, nei Vangeli e negli Atti, e nelle Lettere e altri scritti neotestamentari rispettivamente. Queste parti centrali vengono incorniciate dai saggi pastoral-teologici che evidenziano in apertura il pensiero e l'opera del prof. Snyder e a chiusura la vita cristiana comune in rapporto all'arte, all'architettura e alla musica. Seguono poi il *curriculum vitae* e la bibliografia di Graydon F. Snyder, a cui si accompagnano gli indici delle fonti antiche (Bibbia e parabiblici, giudaici e classici) e degli autori moderni.

Concentrandosi maggiormente sulle tre parti imperniate sulla Scrittura, il primo contributo su giudaismo e cristianesimo tratta della ricezione dell'Antico Testamento in entrambe le tradizioni messe a confronto. T.M. Bolin parte dalla prospettiva sociologica di R. Redfield sulle "piccole e grandi tradizioni" (quelle dei templi e delle scuole da una parte, quelle dei contadini e della gente di poca cultura, dall'altra), che permette di ravvisare la Bibbia ebraica a partire dalle diverse tradizioni (p. 58). Come esempio l'autore prende la figura di Abramo in *Gen 23,4 (A Stranger and an Alien Among You)*. La storia di Abramo viene vista inizialmente nel cristianesimo primitivo pre-costantiniano — il che sarà una costante in tutta l'opera, alla stregua del libro di Snyder *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine* (Macon/GA. 1985) che fa riferimento proprio a quel periodo —, per poi darne una visione retrospettiva nel giudaismo ellenistico, dove Abramo svolgerebbe la funzione dell'ebreo solitario in un ambiente ostile, ma al tempo stesso dell'uomo che si appoggia a Dio e alle sue promesse in mezzo alle *outsiders* (pp. 72-76). Parallelamente viene svolto lo studio della traversata del mare Rosso, secondo Filone, da Peder Borgen, mentre relativamente al rapporto giudaismo-cristianesimo si evidenziano il contributo di W. Klassen sull'auto-definizione del cristianesimo nel Nuovo Testamento, e quello di J.C. O'Neill sui "monasteri".

Nella parte dedicata alla vita in comunità nei vangeli e negli Atti, D.D. Schmidt vuol mostrare le tradizioni su Gesù nel cristianesimo primitivo, specialmente attraverso le evidenze non letterarie; in contrasto con le teorie di Snyder, Schmidt difende le rappresentazioni che raffigurerebbero Gesù, ad esempio nell'immagine di Giona che simboleggia Cristo morto e risorto, e nelle raffigurazioni dei banchetti col pane e coi pesci ("ma senza eccessi sacramentali" dice Schmidt!). Anche i *martyria* sarebbero raffigurazione di queste tradizioni, che per l'autore risulterebbero più vicine a un banchetto funebre piuttosto che alla mensa eucaristica (pp. 138s).

Sulla comunità matteaiana si svolgono gli studi di W.R. Stegner e di J. Kampen; il primo sulla *leadership* e il secondo sulla disciplina comunitaria. Stegner sottolinea alcuni testi che sono adatti ad un'interpretazione halakica: *Mt* 16,16ss metterebbe in risalto la figura di Pietro, e non soltanto come rappresentante degli altri discepoli (pp. 148s); altri testi presi in considerazione sono *Mt* 12,5s (i sacerdoti che lavorano di sabato nel tempio), 13,52 (lo scriba divenuto discepolo del Regno dei cieli) e 23,8 (il non farsi chiamare "rabbi"), che gli sono poi d'ausilio per concludere che *Mt* è un vangelo segnalato da una *leadership* degli scribi (pp. 156s). Kampen a sua volta mette in risalto la correzione fraterna all'interno della comunità sulla scia di Qumrân, che segue *Lev* 19,17s. Alcuni vorrebbero vedere *Mt* 18,15-20 alla luce di 1QS (regola della comunità), del CD (Documento di Damasco) e della letteratura rabbinica, ma soltanto i frammenti di 4Q hanno dato una base più ferma (p. 167). L'autore conclude che in 18,15-20, come in 16,16ss è stato dato agli apostoli il potere delle chiavi, alla stregua dei sommi sacerdoti dell'antica alleanza (pp. 170s). Un po' fuori da questo contesto si piazza lo studio sulla figura di Simeone in *Lc*, che lo presenterebbe più come un giovane zelota che come un anziano che stava aspettando di vedere il Messia, prima di morire. L'autore cita s. Giovanni Crisostomo che, in un passo del suo commento a Atti, identifica il Simeone di *At* 15,14 (che sarebbe Pietro) con quello di *Lc* 2. Anche se ci si trova davanti a un'ipotesi poco convincente, perché in *Lc* 2,26 si dice che gli era stato "preannunziato che non avrebbe visto la morte senza prima aver veduto il Messia del Signore", il lavoro offre delle analisi del testo lucano abbastanza illuminanti in vista di ulteriori ricerche sul testo del terzo vangelo.

Lo studio di K. Snodgrass sulla parabola del banchetto (*Lc* 14,16-24) principia con il mettere in evidenza alcuni punti di contatto con *Mt* 22,1ss. La chiave dell'interpretazione della parabola, dice l'autore (p. 190), sarebbe l'alleanza degli ebrei e l'attesa del banchetto escatologico, che avrebbe segnato l'inizio dell'era della salvezza. Respinge poi l'idea di alcuni studiosi (D. Dortmeyer, B.B. Scott, J.B. Green, R.L. Rohrbaugh) che vogliono vedere nella parabola la conversione dell'anfitrione, e proponendo invece, come *Sitz im Leben*, l'invito a partecipare e a celebrare la presenza del Regno di Dio annunciato da Gesù, senza escludere Israele.

Sugli inizi della vita cristiana a Gerusalemme A. Lindemann propone l'analisi dei tre grandi sommari della prima parte degli Atti (2,42-46; 4,32-37 e 5,12-16). L'autore lascia da parte lo studio delle fonti lucane per mettere a fuoco l'analisi di ogni testo, in se stesso e in rapporto con gli altri due. Ne emerge un'immagine nuova e vivace, messa in risalto dai parallelismi e dall'ottima interpretazione dei testi fatta da Lindemann. Il primo riassunto — secondo l'autore — non guarda al passato ma al futuro e offre un'armoniosa immagine della vita della primitiva comunità cristiana con elementi presi da altri passi di Atti 1-2; il secondo sembra staccato dal precedente, ma poi nel far vedere la comunione dei beni riprende il ἅπαντα κοινά di 2,44, illustrandolo con due esempi: uno positivo (Barnaba di 4,36s) e uno negativo (Anania e Saffira in 5,1-11); secondo Lindemann, quest'unità proviene dalla proclamazione della risurrezione di Gesù, descritta nei due paragrafi e dalla fede in essa (p. 210); il terzo sommario mette in risalto i miracoli e la crescita del numero dei credenti, collegandosi al σημεῖα καὶ τέρατα dei due precedenti (p. 213).

Nella parte dedicata alle lettere e agli altri scritti neotestamentari, C.J. Roetzel vuol offrire nel suo studio (*Paul as an Organic Intellectual*) la dimensione apocalittica del pensiero paolino. A questo scopo indica come premessa di lavoro due tipi di dualismi con cui confrontarsi e che si rifanno in un certo senso al pensiero di Snyder; questi sarebbero: "dentro e fuori" (*insider-outsider*) e "sopra-sotto". I testi analizzati sono quelli di *1 Ts* 4 e *1 Cor* 15, che mettono in evidenza i punti comuni fra l'apocalittica giudaica e quella cristiana, come quello della dissociazione dal mondo nella speranza della gloria futura, guidati da Dio, nell'attesa del Regno escatologico. La semplificazione operata dall'Apostolo contempla tre aspetti, secondo Roetzel: la uguaglianza — e perciò la non diversità — maschio-femmina, la sofferenza come premessa e l'interpretazione della Scrittura; le suddette realtà vengono viste alla luce dell'apocalittica con più chiarezza (p. 242). B.E. Bowe fa un paragone fra i testi della *1 Cor* e della *1 Clem* circa l'amore (ἀγάπη), studiato sotto la prospettiva retorica, (a tale scopo l'autrice definisce il concetto di "situazione retorica"). Secondo lei, tutti e due i testi metterebbero in evidenza una comunità in crisi a causa della gelosia, delle dissensioni e delle fazioni: le due lettere in questa *Rhetoric of Love in Corinth* invitano all'unità. Nelle due si troverebbe la situazione di *Encomium*, lode delle varie virtù (pp. 253-256).

R. Jewett allude alla "Festa dell'amore in *Rom* 13,8-10" dove vengono citati dall'Apostolo diversi comandamenti che confluiscono in quello dell'amore, o come vorrebbe dire Jewett, dell'agape fraterna. Nel suo lavoro Jewett dimostra come i tre ultimi capitoli sono concentrati sull'amore, sottolineato in questo caso dall'ospitalità offerta dai primi cristiani, che Paolo invita a rafforzare (pp. 276s). Anche lo studio di L. Gaston tratta sulla lettera ai Romani, prendendo spunto da due versetti del Cap. 12, dove spicca la fede: in 12,3 si trova μέτρον πίστεως

mentre in 12,6 si parla di τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως. Il non conformarsi allo spirito del secolo, all'inizio del brano suppone per Gaston superare le differenze all'interno della comunità, prendendo la fede come mezzo per misurare e discernere in 12,3 e come modello della fedeltà a Dio in 12,6.

E. Krenz parte dal codice familiare di 1 *Pietro* per ribadire l'importanza dell'ordine nella casa di Dio. Analizzando accuratamente ognuna delle parti del testo, mette in risalto i diversi rapporti che scaturiscono dallo studio del brano, cioè padroni-schiavi, mariti-mogli, genitori-figli. Si tratterebbe di un modo particolare di ammonire uomini e donne nell'ambito dell'οἰκονομία, precisando il modo di reggere e governare la famiglia. Per riferirsi invece al "Ruolo della donna nelle «Domus ecclesiae»" C. Osiek enuncia tre polarità: patriarcato-discepolato, pubblico-privato, ascetico-domestico; per la prima l'autrice mette in evidenza il contributo del cristianesimo in mezzo alla società romana per ottenere una maggiore libertà della donna; qualcosa di simile si potrebbe dire intorno al pubblico-privato, dove la donna a poco a poco incominciò ad avere dei ruoli influenti fuori dalla casa; riguardo alla terza polarità, la Osiek si pone la domanda su quando le donne incominciarono a vivere una vita ascetica al di fuori dall'ambito domestico. La precisazione del fatto che i titoli maschili al plurale non escludono le donne, e lo studio dei "valori culturali di onore e vergogna" gettano luce sul punto centrale del suo contributo, in cui fa vedere l'attività della donna nella società ellenistico-romana, anche negli strati benestanti, sottolineandone alcuni aspetti come l'ospitalità e l'educazione. I migliori esempi di donne che dirigono la casa, conclude la Osiek, si trovano proprio nel Nuovo Testamento. R.C. Helmer fa poi scoprire l'Apocalisse di Pietro, che data dalla prima metà del secondo secolo, prendendo spunto dai temi di sofferenza e redenzione.

L'ultima parte dell'opera mette a fuoco l'arte cristiana primitiva attraverso studi di D.R. Cartlidge e R.E. Wagoner, così come la transizione architettonica dalle sinagoghe alle "domus ecclesiae", e la musica nello studio S.E. Wilson.

Siamo davanti ad un libro illuminante; in modo particolare nei temi centrali sulla letteratura neotestamentaria, dove viene gettata una luce nuova su alcuni aspetti della comunità cristiana primitiva, seppur nella diversità di prospettive che un volume come questo offre.

B. Estrada

J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, pp. xxxii+1298.

Le professeur Jean-Yves Lacoste nous a présenté récemment la traduction française de l'œuvre magistrale du professeur J. Pelikan «La tradition chrétienne. Histoire du développement et de la doctrine» (cf. *Scripta Theologica* 28

[1996], pp. 895-897). Il assure ici la tâche exaltante et ingrate à la fois de réaliser un Dictionnaire, qui plus est critique, de théologie (non de *la* théologie). Il précise le sens du titre donné à cet ouvrage: *dictionnaire*, c'est-à-dire un outil universitaire au service de la transmission du savoir, chacune des entrées (947 au total, dont 492 donnent lieu à un article) faisant le point de la question et offrant des pistes de lecture complémentaire par un jeu de renvois dans le même Dictionnaire, à d'autres articles de théologie biblique, de théologie médiévale, etc.; *critique*, ce qui ne veut pas dire «déconstruction», mais identification des «objets pour les faire apparaître tels qu'ils sont, en toute complexité diachronique ou synchronique, en toute indécision parfois», pour que chaque lecteur se fasse lui-même une opinion; de *théologie*, entendant par là, en un sens restrictif et précis, «le massif de discours et de doctrines que le christianisme a organisé sur Dieu et sur son expérience de Dieu».

Le professeur Jean-Yves Lacoste s'est fait aider par un Comité de rédaction dirigé par le P. Paul Beauchamp, s.j., et composé de Thierry Bedouelle (Vire), André Birmelé (Strasbourg), Olivier Boulnois (Paris), Vincent Carraud (Caen), Irène Fernandez (Paris), Claude Geffré (Jérusalem), Marie-Christine Gillet-Challiol (Paris), Pierre-Marie Gy (Paris), Nicolas Lossky (Institut de théologie orthodoxe Saint Serge), Frédéric Nef (Rennes), Olivier O'Donovan (Oxford), Bernard Sesbouë, s.j. (Paris), Françoise Vinel (Strasbourg) et Coloman Viola (Paris).

Les articles du *Dictionnaire critique de théologie* sont rédigés par 257 auteurs, appartenant à une centaine d'institutions universitaires, de seize pays (mais avec un certain déséquilibre: il n'y a, par exemple, qu'un seul espagnol). En outre la Rédaction a signé certaines contributions, par exemple incarnation, paix (partie théologie systématique), psaumes... D'une longueur forcément inégale — d'une page à peine (bouc émissaire, diaconesse, intention, messalianisme, prédication, etc., mais aussi protestantisme, dont, il est vrai, les différentes branches sont traitées en bonne et due place) à dix-neuf pages (Trinité) — ils sont complétés par une bibliographie élémentaire. Du fait de la connexion des idées, certains articles réunissent plusieurs concepts: par exemple, «bañezianisme-molinisme-baianisme» (Laurence Renault), «déisme/théisme» (Jacqueline Lagrée), «Christ/christologie» (Bernard Sesbouë), «laïc/laïcat» (Daniel Bourgeois), «mission/évangélisation» (Fritz Lienhard), «unitarisme/antitrinitarisme» (Jean-Pierre Osier).

Nombre d'articles font appel aux origines philosophiques des termes étudiés. Ils sont divisés de différentes manières, selon la matière: par époques, par traités (par ex. la «grâce» est envisagée dans la théologie biblique, dans l'histoire de la théologie puis dans la théologie systématique). Des orientations contemporaines ou de théologie systématique sont ajoutées à certains articles, ce qui correspond bien à la caractéristique «critique» du Dictionnaire: ces ajouts sont sou-

vent le fait du professeur Jean-Yves Lacoste comme, par exemple, pour «âme-cœur-corps» (Placide Deseille), «béatitude» (Frédéric Nef), «providence» (Genaro Auletta), etc. Ils répondent plus directement au qualificatif de «critique» donné au Dictionnaire.

Il est toujours difficile de présenter un Dictionnaire, car le recenseur court le risque de projeter ses propres conceptions sur le travail accompli et donc d'en souligner ce qu'il pense en être ses insuffisances et ses imperfections. Une œuvre comme celle que nous présentons mérite donc avant tout d'être reçue avec reconnaissance, car elle répond manifestement à son titre, au sens rappelé ci-dessus. Nous ne prétendons pas avoir lu l'intégralité des articles, mais un nombre suffisamment fourni et varié, pour être en mesure d'apprécier le travail fourni, et avoir pu, dès à présent, l'utiliser pour nos propres travaux de recherche, ce qui constitue, sans doute, la plus grande satisfaction que les auteurs peuvent attendre de leur labeur.

La présentation de la théologie ne pouvait faire l'économie de ceux qui ont contribué à élaborer cette discipline tout au long des siècles, qu'il s'agisse des conciles (23 d'entre eux font l'objet d'un article *a se*), des écoles théologiques (six d'entre elles) ou des auteurs (soixante d'entre eux sont présentés un à un, mais aucun pape ne figure parmi eux).

L'on relèvera la présence d'articles dont l'inclusion dans un tel Dictionnaire n'était pas évidente: «animaux» (Robert Murray), «autonomie de l'éthique» (John E. Hare, l'éthique proprement dite est traitée dans un autre article), «autorité» (en bonne partie l'autorité politique, Joan Lockwood O'Donovan), «cité» (Xavier Durand), endurcissement (Vittorio Fusco), «hellénisation du christianisme» (Michel Gitton), «intellectualisme» (Laurence Renault), «postmodernité» (John Milbank), «préceptes/conseils» (James Tunstead Burtchaell), «propriété» (avec un article de onze colonnes, Joan L. O'Donovan), «révolution» (du même auteur). D'autres articles sont aussi les bienvenus: c'est le cas de «couple» (Anne-Marie Pelletier), «droit canonique» (Patrick Valdrini), «images» (François Boespflug), «jalousie divine» (Pietro Bovati), «solidarité» (Bernard Sesbouë), «trace (*vestigium*)» (Marie-Anne Vannier), «validité» (Pierre-Marie Gy), etc.

Le terme «cause» ne fait pas l'objet d'un article en soi, pas plus que «coopération» (tout juste évoqué dans l'article «intention» à propos du double effet) ou culture.

Nous avons particulièrement aimé les développements donnés, par exemple à propos de l'infini (Antoine Côté), d'Érasme (Guy Bedouelle), des preuves de l'existence de Dieu (Paul Olivier) ou de la puissance divine (Olivier Boulnois).

Le lecteur pourrait souhaiter que les développements fassent davantage appel au magistère ecclésiastique, notamment à celui des derniers papes (dont le *Catéchisme de l'Église catholique*, qui n'est évidemment pas ignoré). S'il nous

était permis de hasarder quelques remarques glanées ici ou là, nous relèverions que l'article «magistère» ne précise ni ses degrés, ni son contenu spécifique et l'adhésion requise; l'absence à l'article «structures ecclésiastiques» des Églises particulières et des autres circonscriptions ecclésiastiques hiérarchiques, ou à l'article «œcuménisme» de la *communicatio in sacris* et des accords doctrinaux signés entre l'Église catholique et des Églises orthodoxes; à l'article «laïc/laïcat», la mention erronée de l'Opus Dei comme «mouvement» d'Église et l'absence du grand souffle du concile Vatican II et de l'exhortation apostolique *Christifideles laici*; la non indication des bénédictions comme sacramentaux; l'esquisse d'une approche systématique du travail qui aurait pu être poussée plus loin, etc.; l'article «prière» passe sous silence les oraisons jaculatoires et les quatre finalités du sacrifice eucharistique; quant à l'article «athéisme», il ne mentionne pas ce qu'en dit le concile Vatican II. Saint Joseph aurait pu faire l'objet d'un article spécifique, ainsi que la sainte humanité du Christ (cependant elle est traitée surtout à propos du Carmel et de la *devotio moderna*). Il est vrai que l'on ne peut pas tout dire en quelques lignes, et que ce que nous avons relevé n'appartient pas toujours à la théologie proprement dite.

Plus sérieuse nous apparaît la contradiction entre le début et la fin d'un article comme «enfer». Ou bien l'affirmation selon laquelle les évangélistes ne sont pas des témoins oculaires de la vie du Christ (dans l'article «Bible»), ce qui est douteux au moins en ce qui concerne saint Matthieu, ou la problématique soulevée au sujet de la continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Quant à l'article «Nom», il se trouve curieusement presque plus développé dans l'article «Attributs divins»!

L'index général, qui couvre les p. 1251-1298, semble particulièrement détaillé. Au fil de la lecture, toutefois, nous avons relevé un certain nombre de mots manquants (dont *sensus fidei* qui fait pourtant l'objet d'un article), ainsi que la possibilité d'ajouter certains renvois, ce qui rendrait encore plus utile une deuxième édition du *Dictionnaire*, que l'on ne peut que souhaiter ardemment.

En effet, si nos remarques peuvent sembler négatives — mais tel n'est pas leur esprit — il faut souligner que le professeur Jean-Yves Lacoste a réalisé une œuvre particulièrement féconde, appelée à rendre de grands services à tous ceux qui veulent mieux connaître — ou découvrir — la théologie dans toutes ses composantes.

D. Le Tourneau

N.P. LEVINSON, *Il Messia nel pensiero ebraico*, con una presentazione di G.L. Prato, Città Nuova, Roma 1997 (orig. *Der Messias*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1994), pp. 187.

In quest'opera, Nathan Peter Levinson, per molti anni presidente dei rabbini tedeschi e presidente onorario del Consiglio internazionale giudeo-cristiano, ha voluto utilizzare la categoria di messianismo, che vede profondamente presente nella cultura ebraica e in generale nel mondo occidentale, per comprendere e poter proiettare verso una speranza futura la situazione in cui si è venuto a trovare l'uomo ai nostri giorni, quando molti, secondo quanto afferma Levinson, davanti alle grandi tragedie del nostro tempo, mostrano un forte disagio e si lasciano trascinare da un pessimismo radicale e da un desiderio di fuga dalla realtà e di sbocco verso l'egoismo materialista (cf p. 7). L'autore si chiede, quindi, «quale sia il significato della speranza messianica, il *messianismo nella sua stessa essenza*: come si sia radicato nell'ebraismo, come abbia influenzato la storia successiva e sia rimasto fino ai nostri giorni», convinto che il «problema messianico riguarda da vicino il senso del mondo di oggi» (p. 8). Certamente, Levinson affronta il tema dal punto della prospettiva ebraica, benché non ignori l'inquadramento teologico-dogmatico del concetto di Messia nel cristianesimo, che attribuisce questo termine soltanto a Gesù (cf p. 8). Su questo l'autore si mostra fortemente critico, come anche davanti al pensiero di tutti coloro — ebrei e cristiani — che tengono in scarsa considerazione il valore dei movimenti messianici della tradizione ebraica (*ib.*).

Levinson prospetta la sua opera in una dimensione storica, a modo di «cronaca», cercando di «delineare nei loro tratti fondamentali e di valutare criticamente i fenomeni messianici *più rilevanti e più importanti* per il loro influsso nella storia, e perciò *più rappresentativi*» (p. 9). In questa storia si susseguono le più diverse personalità, pervenute dai più vari ambienti geografici e che coprono tutto l'arco della storia postbiblica, accomunati, questo sì, da una grande capacità di creare aspettative di salvezza; nell'ultimo periodo storico, questi personaggi sono stati fortemente influenzati dalle correnti mistiche dell'ebraismo, dalla Cabala e dal Chassidismo, movimento di carattere mistico, fondato in Ucraina nel secolo XVIII e che, prendendo come fondamento la dottrina della Cabala, dà rilievo alla religiosità individuale e al carisma del *Rebbe* (titolo dei rabbini chassidici).

Le tre parti in cui si divide l'opera, hanno come titoli «la nostalgia del Messia», «santi e filibustieri» e «le utopie messianiche dei nostri tempi». La prima parte, che offre una panoramica del messianismo biblico secondo i dati della letteratura intertestamentaria e rabbinica, serve come inquadramento del susseguirsi storico dell'opera. La seconda parte comprende un ampio spazio di tempo che va da Gesù fino a Rebbe Menachen Mendel Schneerson di Lubavitch, il

Messia di Brooklyn, fondatore di una setta fondamentalista i cui seguaci, dopo la sua morte avvenuta nel 1994, continuano ad aspettare il suo ritorno. Vengono passati in rassegna un copioso numero di figure quali Bar Kokba, capo della seconda rivolta giudaica del 132-135 d.C., Asher Lämmlein, un Messia tedesco che entra in scena nel 1502 in Istria, David Reubeni, personaggio esotico e carismatico che mobilita un'ondata di entusiasmo messianico in pieno secolo XVI, Sabbatai Zevi di Smirne, fondatore del movimento sabbatiano, che mise in subbuglio l'Europa del sec. XVII, il barone di Offenbach Jacob Frank, ebreo di origine polacca, il quale, secondo Levinson, creò un'ondata di delirio messianico che superò di gran lunga i movimenti precedenti, e Rabbi Machman di Braslav, famoso maestro chassidico nato nel 1772.

La terza parte si sofferma, per quel che è sufficiente, su alcuni movimenti messianici del nostro tempo, con i loro risvolti di carattere politico, filosofico e culturale, concretamente: sul sionismo, il quale, nella sua prospettiva religiosa e messianica, considera il ritorno alla terra d'Israele e la formazione dello stato ebraico l'adempimento della speranza profetica; sul «messianismo senza Messia» del giudaismo riformato che, nella sua presentazione odierna, senza rinnegare gli aspetti nazionalistici della fede messianica del sionismo, considera come ideale messianico la realizzazione di un regno di fratellanza universale sulla terra, seppure fra le diverse correnti ci sono coloro che ammettono un futuro messianico realizzato nell'aldilà o addirittura vincolato alla figura di un Messia personale; e sul messianismo utopico riformulato in termini laici da Marx, Bloch e Fromm. Il capitolo si conclude con alcune riflessioni su «un nuovo genere di speranza messianica», in cui Levinson stabilisce in 10 punti ciò che considera gli elementi essenziali delle varie concezioni del messianismo ebraico.

Ciò che in definitiva vuol mostrare l'autore in questo suo percorso storico è che il messianismo ebraico, nonostante le sue singolari e a volte insolite vicende storiche, è stato sempre portatore di ideali aperti a nuove speranze, che sorgono generalmente proprio dopo le grandi tragedie attraverso le quali è passato il popolo ebraico; tragedie che Levinson usa chiamare, per il suo significato simbolico, «i dolori del parto del Messia». La sintesi che fa G.L. Prato nella sua presentazione ci sembra molto appropriata per comprendere il senso dell'opera: «se questa storia, descritta qui con grande e spigliata forza narrativa, è per molti aspetti ben poco edificante, l'autore sa far emergere da essa tuttavia i costanti ideali di fondo che l'hanno animata e che hanno fatto risorgere alle soglie del mondo odierno antiche utopie» (p. 5). L'opera di Levinson va infatti al di là di una semplice constatazione storica, perché cerca di capire come eventi a volte irrazionali e sconclusionati possono assumere oggi un significato di grande attualità religiosa, e precisamente dopo la tragedia di Auschwitz, di cui l'autore fa menzione nel capitolo intitolato, come per contrasto, «un nuovo genere di speranza messianica». Presentando il pensiero di alcune figure di teologi dell'Olo-

causto, con le loro posizioni talvolta antitetiche, Levinson cerca di dare un senso a quell'evento e non solo, attenendosi ad una speranza messianica che dia vita ad un oggi in apparenza privo di saldi fondamenti umanistici e religiosi.

Forse l'appendice dell'opera, dedicata al messianismo di Maimonide, o i brani sulla figura di Victor E. Frankl (pp. 156-158) e altri pensatori ebrei (pp. 158-160), costituiscono un codice di lettura di questo messianismo prospettato da Levinson. Tuttavia, le stesse parole dell'autore alla fine delle sue riflessioni sono le più illuminanti. In esse si intravede un messianismo imperniato da una visione religiosa della realtà (che l'autore vede proposta nella mistica ebraica), un richiamo a lavorare nel mondo per il regno di Dio, un prendere coscienza della propria responsabilità davanti a Dio e agli altri: «E tutto questo è possibile solo lavorando nel mondo. Non ci è richiesto di scendere, ma di salire, di impegnarci, di assumerci delle responsabilità. Il mondo attende da noi che prendiamo coscienza delle nostre possibilità. È il contrario della disperazione, dell'abbattimento e dell'alienazione; significa convincersi che si è collaboratori di Dio nell'opera della redenzione, significa cercare la pace e affermare la vita [...]. La mistica ebraica è la mistica del precetto, della responsabilità verso noi stessi, verso il prossimo e verso la natura intera, verso Dio che ci attende. I nostri maestri si sono sempre curati perché non ci perdessimo in fantasie, perché potessimo ritrovare la terra sotto i piedi dopo i nostri voli, perché potessimo "tornare". Solo in questo modo possiamo restare saldi nell'unità oppure restaurarla. Con le nostre aspirazioni e il nostro agire, con l'osservanza del comandamento dell'amore di Dio e del prossimo si libera e si solleva una parte della creazione. Tutto questo porta alla fine al grande *tiqqun*, alla liberazione definitiva, al tempo messianico. Che venga presto e nei nostri giorni» (p. 160). Sono idee che sostanzialmente può condividere una concezione cristiana della storia e sulla quale si può costruire un dialogo ebreo-cristiano in vista di un rinnovamento dell'uomo e della società.

Se l'idea di fondo del libro può quindi essere ampiamente condivisa, in essa non mancano aspetti che invitano ad una riflessione più cauta e a un dialogo non superficiale; ciò che è logico in uno studio incentrato su un tema così vitale. Volendo essere breve vorrei soffermarmi soltanto su un tema che nell'insieme del libro mi sembra essere il più problematico: quello riguardante il messianismo di Gesù. Nella sua presentazione Levinson segue una linea che, a quanto mi risulta, è abbastanza diffusa in un certo ambiente di ricerca storica, anche fra gli studiosi ebrei. Questa linea presenta dei risvegli molto positivi, in quanto considera Gesù come un ebreo esemplare del suo tempo (p. 37). Sempre di più, infatti, gli studiosi rivalutano la storicità di Gesù e la sua appartenenza al popolo d'Israele come un uomo giusto (fra gli ebrei, per esempio, Flusser, Ben Chonin, Neusner, ecc.). Ma questo viene affermato in un contesto che richiederebbe un'analisi più dettagliata. Infatti, non sembra che in una prospettiva cattolica si

possa accettare, in modo del tutto pacifico, alcune asserzioni di Levinson che attribuiscono ai vangeli e alla Chiesa ciò che vuole evitare che venga detto di Gesù, perché appunto non è ammissibile; per esempio: considerare i vangeli un racconto fortemente influenzato dalla situazione che dopo il 70 si era creata fra ebrei e cristiani, quindi, tendenti a presentare un Gesù in forte contrasto con le autorità ebraiche e a favore invece dei romani; Paolo, come colui che agevolò la diffusione del cristianesimo grazie al suo rifiuto *tout court* della legge; la diffusione del cristianesimo, un fenomeno che divenne possibile grazie alla sua dottrina sull'annullamento delle pratiche rituali e l'accettazione sincretista degli influssi esterni ellenistici, ecc. A me sembra che questo non renda giustizia né a Gesù, né a Paolo, né alla Chiesa. È vero che Levinson rifiuta le opinioni di autori come Joel Carmichael che ha voluto vedere in alcuni passi del NT un atteggiamento rivoluzionario e bellicoso di Gesù, però le sue affermazioni sul messianismo di Gesù si soffermano ad un livello che non ci soddisfa: un messianismo descritto come impegno svolto ad un livello meramente umano (p. 40); spiritualizzato, questo sì, dal cristianesimo posteriore. Per tutto ciò, in quanto Gesù viene giudicato come un Messia di ordine politico-sociale, che doveva riportare Israele allo splendore di un tempo ma che invece nulla cambiò dopo la sua venuta, il suo messianismo viene considerato «deludente» (p. 40). Non è questa certamente l'immagine dell'opera redentrica di Gesù intesa dalla fede cattolica, ma questo non lo si può chiedere all'autore.

Alla fine dell'opera troviamo un'appendice sul pensiero messianico di Mosè Maimonide; nonché, una bibliografia scelta, un glossario, un indice di nomi e quello analitico.

M.A. Tabet

J. LIÉBAERT - M. SPANNEUT - A. ZANI, *Introduzione generale allo studio dei Padri della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1998, pp. 551.

Nel 1986 e nel 1990 erano stati pubblicati in Francia, presso l'editore Desclée di Parigi, i due tomi de *Les Pères de l'Eglise*, un'agile introduzione alla patrologia curata da J. Liébaert e M. Spanneut, specialisti ben noti agli studiosi dell'antichità cristiana. Il prof. Liébaert — già autore di importanti monografie sull'insegnamento morale presso i Padri apostolici e sulla cristologia dei primi secoli — aveva potuto provvedere soltanto al primo volume, che abbracciava il periodo che va dai cosiddetti Padri apostolici fino alla metà del IV secolo; dopo la sua compianta scomparsa, il prof. Spanneut — conosciuto per i suoi studi sull'influsso dello stoicismo nel cristianesimo nonché sulla dottrina morale presso gli scrittori africani del III secolo — aveva proseguito l'impresa del collega, portando a termine il secondo tomo, che trattava dei restanti protagonisti

dell'età patristica, giungendo, com'è tradizionale, fino a Isidoro di Siviglia per l'occidente latino e a Giovanni Damasceno per l'oriente greco. I due libri erano arricchiti da numerosi brani antologici e da utili tavole cronologiche e, inoltre, presentavano delle proposte bibliografiche di approfondimento.

Adesso possiamo disporre della versione italiana di quest'opera, curata da Antonio Zani, docente di patrologia presso lo Studio teologico Paolo VI di Brescia. Si tratta in realtà di una vera e propria nuova edizione, in cui, fra l'altro, è stata aumentata ed aggiornata — nonché adeguata per il pubblico italiano — la bibliografia e si è sottoposta ad accurata revisione la generosa selezione antologica dei testi patristici, posti ora (nella presente edizione italiana) generalmente alla fine di ogni capitolo; inoltre, i due tomi, pubblicati in Francia separatamente, sono stati più comodamente riuniti in un unico volume.

Questa *Introduzione generale allo studio dei Padri della Chiesa*, come già suggerisce lo stesso titolo scelto per l'edizione italiana, non vuol essere un «libro di testo» o un «manuale», nel senso tradizionale dei termini, non avanzando infatti pretese di completezza (e ancor meno di esaustività) e non offrendosi d'altra parte neppure come un repertorio, sia pure essenziale, a cui poter ricorrere per ritrovare tutti i principali dati riguardanti gli scrittori dei primi secoli dell'era cristiana. Gli Autori hanno voluto piuttosto aiutare lo studente e il lettore colto a un primo approccio con il mondo dei Padri, fornendogli inoltre gli strumenti per un ulteriore approfondimento, grazie anche agli indovinati suggerimenti bibliografici proposti alla fine di ogni capitolo. Proprio per questa natura «pedagogica» dell'opera, si è preferito, nell'esposizione, il metodo che potremmo chiamare del «ritratto» o del «medaglione», quello cioè di scegliere, per ogni sezione in cui si suddivide tradizionalmente l'età patristica, un Padre o uno scrittore ecclesiastico in particolare, che rappresenti come la cifra di quel determinato periodo o ambiente o gruppo omogeneo di autori e opere, e il cui profilo possa al contempo aprire al lettore prospettive più ampie: in questo modo, ad esempio, tra i Padri apostolici ci si concentra esclusivamente su Ignazio di Antiochia; tra gli apologisti greci del II secolo si presenta soltanto Giustino; fra gli Alessandrini del III secolo si tratteggia soprattutto la figura di Origene ... In ogni caso, le brevi introduzioni ai vari capitoli, nonché le nove tavole cronologiche distribuite lungo il volume, aiutano a non perdere di vista il quadro generale degli altri autori o degli avvenimenti significativi necessariamente tralasciati; inoltre, nella curata sezione antologica, vengono spesso riportati brani appartenenti a scrittori non specificatamente studiati. Naturalmente in questo modo si procede ad esclusioni (sia per quanto riguarda gli autori sia per quel che concerne le tematiche affrontate all'interno della trattazione di un medesimo scrittore) che, sebbene certamente inammissibili per un vero e proprio «libro di testo» o «manuale», sono invece sufficienti, in tal caso, a garantire una presentazione che rimanga essenziale e che allo stesso tempo introduca pertinentemente al periodo esaminato

proprio attraverso la familiarizzazione con un concreto protagonista e la sua produzione letteraria. L'esposizione si apprezza per la sobrietà e la traduzione italiana ha mantenuto, ci pare, le doti di chiarezza proprie della prosa francese.

Certamente, come è d'altra parte logico in un'opera di questo genere, alcune delle scelte fatte, nel privilegiare la presentazione di un autore piuttosto che di un altro, rimangono sempre opinabili. Personalmente, ad esempio, avremmo dedicato a Clemente di Alessandria un capitolo specifico. Inoltre, per molti scrittori, si sarebbe potuto dire qualcosa di più circa la riflessione strettamente teologica, come, sempre a modo di esempio, per quanto riguarda l'ecclesiologia di Sant'Ignazio o la teologia trinitaria e cristologica di Origene o, in genere, per quel che concerne gli sviluppi della teologia trinitaria patristica (anche prima di Ario), la quale ci è parsa un po' troppo parcamente considerata, soprattutto in confronto con la più articolata e dettagliata esposizione delle questioni cristologiche. Così pure si sarebbe potuto proporre qualche ulteriore riferimento alla spiritualità o alla liturgia. Ci ha invece favorevolmente sorpreso la decisione di offrire un intero capitolo ad Eustazio di Antiochia, un autore troppo spesso ingiustamente trascurato nei corsi di patrologia, sebbene il suo studio risulti decisivo per comprendere gli sviluppi successivi delle questioni cristologiche, nonché per percepire la complessa ricchezza delle diverse teologie già agli albori del IV secolo. In ogni caso, come dicevamo, è praticamente impossibile, al momento di una selezione di questo genere, soddisfare tutte le esigenze e d'altra parte — lo ripetiamo di proposito — la scelta degli scrittori e dei temi trattati ci è parsa sostanzialmente indovinata ed esemplare, tenendo soprattutto conto dell'obiettivo principale perseguito dagli Autori. Sottolineiamo poi nuovamente il pregio dell'eccellente e abbondante antologia di testi patristici, che davvero rappresenta un invito a leggere direttamente i Padri e inoltre costituisce un vero e proprio completamento di quanto si dice nella presentazione dei singoli autori: riteniamo che questo aspetto rimanga uno dei punti di forza del libro.

La periodizzazione interna in cui viene strutturata la materia ci è sembrata generalmente convincente, tranne forse che per la decisione di porre come discriminante fra i due tomi la *metà inoltrata* del IV secolo e dopo la prima fase della lotta all'arianesimo, posteriormente, cioè, a Sant'Atanasio e Sant'Ilario, essendo questi autori considerati ancora come dei pionieri che avrebbero terminato di contribuire ad aprire il cammino alla successiva epoca, quella della piena maturità della patristica: pur riconoscendo parte di verità in questa idea, tuttavia restiamo personalmente convinti che la svolta degli *inizi* del IV secolo — rappresentata, quasi contemporaneamente, sia dalla «conversione» di Costantino sia dal di poco successivo concilio di Nicea — rimanga più adatta per indicare una cesura o uno spartiacque fondamentali nell'epoca dei Padri, sempre che si ritenga proprio necessario individuarne uno; è comunque probabile che questa scelta sia stata determinata, per l'edizione francese, da ragioni piuttosto

pratiche. Per il resto, le suddivisioni delle singole parti di ciascun tomo (e dei vari capitoli all'interno di ogni parte) forniscono già una prima buona visione d'insieme della materia, mentre i corrispondenti titoli servono di valida guida per rintracciare il filo conduttore che gli Autori seguono nella loro esposizione. Del primo tomo («Dal I al IV secolo»), scritto da Liébaert, la parte prima concerne la «Nascita del pensiero patristico» (pp. 17-74) e consiste in quattro capitoli che abbracciano il periodo compreso fra la prima letteratura subapostolica ed Ireneo; la parte seconda verte su «La prima fioritura del pensiero patristico: il III secolo» (pp. 75-132) e prende in considerazione, in quattro capitoli, l'apparire dei primi grandi teologi latini nonché la nascita e lo sviluppo del centro scolastico d'Alessandria; la parte terza ha per oggetto «L'alba di un'epoca nuova: i primi Padri del IV secolo» (pp. 133-189) e percorre, in sei capitoli, il periodo che va dalla svolta degli inizi del IV secolo fino alla prima fase inoltrata della lotta all'arianesimo, rivisitando le figure di Ario, Eusebio di Cesarea, Eustazio d'Antiochia, Atanasio ed Ilario. Del secondo tomo («Dal IV all'VIII secolo») — che, tranne la premessa (pp. 193-198), si deve interamente a M. Spanneut —, la parte prima guarda a «L'oriente nella seconda metà del IV secolo» (pp. 199-319) e affronta, in altri sei capitoli, le imponenti figure dei grandi Padri Cappadoci nonché dei principali protagonisti della scuola di Antiochia, per concludere più rapidamente con la trattazione di qualche altro significativo autore orientale dell'epoca; la parte seconda sposta l'attenzione su «L'occidente alla svolta del V secolo» (pp. 321-423), tratteggiando, in quattro capitoli, i grandi dottori occidentali (Ambrogio, Girolamo, Agostino) e, più brevemente, alcuni dei restanti scrittori latini del momento; la parte terza (e ultima) del secondo tomo si intitola «Oriente e occidente dal V al VIII secolo» (pp. 425-534) e, in quattro capitoli, presenta, fra gli autori orientali (a parte lo Pseudo-Dionigi), soprattutto i principali autori greci coinvolti nella grande lotta cristologica sviluppatasi fra Efeso e Calcedonia e continuata poi nei successivi secoli, fino al Damasceno, mentre, fra i latini, si privilegiano alcuni pochi rappresentanti delle varie regioni occidentali fra il V e il VII secolo.

Riguardo al contenuto della presentazione degli autori selezionati, essa ci è sembrata generalmente riuscita e capace di fornire l'essenziale e del personaggio e della sua opera, nonché del contesto in cui lo scrittore si è inserito e che tante volte egli stesso ha contribuito a plasmare. Tuttavia, nella conclusione circa la polemica pelagiana (p. 379), non condividiamo del tutto l'idea secondo la quale «Lutero e Giansenio vi hanno onestamente trovato la maggior parte delle loro tesi», se per «onestamente» si intende non solo l'aspetto soggettivo delle intenzioni di questi due autori, ma anche l'oggettiva corrispondenza fra le loro tesi e la dottrina agostiniana; nel trattare poi la dottrina trinitaria del Vescovo di Ippona, non mi sembra del tutto appropriata la qualifica di sostanzialmente «filosofica» data all'interpretazione del mistero trinitario nei primi sette libri del *De trini-*

tate (p. 380), poiché con ciò sembra dimenticarsi il carattere essenzialmente biblico dei primi quattro libri; forse l'eccessiva simpatia che nutriamo per Agostino ci ha poi fatto sembrare bisognosa di ulteriore chiarimento l'allusione ai motivi del congedo della madre di Adeodato (p. 370).

Vorremmo inoltre segnalare alcune piccole imprecisioni, o perlomeno ambiguità, che ci è parso di individuare: a p. 195, secondo l'attuale formulazione, può rimanere al lettore l'impressione che l'apollinarismo proceda dall'arianesimo, contrariamente a quanto d'altra parte giustamente si afferma e si chiarisce a p. 214; a p. 353, si afferma che la *Vulgata* è ancora «in vigore», il che sarebbe inesatto se si intende che abbia ancora, dopo la promulgazione della Neovulgata, l'autorità attribuitagli dal Concilio di Trento; a p. 518, credo che sarebbe stato più esatto dire tutt'al più, a proposito del *De fide orthodoxa* di San Giovanni Damasceno, che si tratta della «prima storia della dottrina cristiana» (come risulta dalla traduzione letterale del testo francese), piuttosto che della «prima storia del cristianesimo».

Per quanto riguarda la bibliografia, come dicevamo sopra, si tratta di un'accurata e in genere eccellente selezione, in cui si stima in particolare lo sforzo del prof. Zani per l'ampliamento, l'aggiornamento e l'adattamento al pubblico italiano: si propongono studi solidi, equilibrati e possibilmente recenti. Come suggerimento per un'eventuale futura edizione, indichiamo: a p. 90, riguardo a Tertulliano, dal momento che vi si segnalano monografie anche straniere, avremmo aggiunto la recente e ottima presentazione di Osborn (*Tertullian, first theologian of the West*, Cambridge 1997); a p. 406, si sarebbe potuto indicare la traduzione italiana dell'opera di Madec *La patrie et la voie* (*La patria e la via*, Roma 1993), dedicata alla cristologia di Sant'Agostino; a p. 509, varrebbe forse la pena di suggerire al lettore italiano la breve ma valida presentazione di Boezio a cura di M. Lluch-Baxauli (*Boezio. La ragione teologica*, Milano 1997); infine, nella breve bibliografia generale — e pensando al tipo più probabile di lettore — avremmo aggiunto il documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica del 1989 dal titolo *Lo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*.

Infine, non dispiacerebbe poter disporre alla fine di un sia pure essenziale indice dei nomi e degli argomenti principali.

Le osservazioni che abbiamo fatto non tolgono nulla al bel libro che abbiamo brevemente recensito. Riteniamo infatti che questo volume, oltre a presentarsi più generalmente come un'ottima e accattivante introduzione al mondo patristico — capace di coniugare carattere divulgativo e rigore —, possa servire anche, sia pure con qualche integrazione, come testo di riferimento per gli studenti degli istituti di scienze religiose, che vi troveranno tra l'altro la possibilità di cominciare a familiarizzarsi con alcune delle pagine più belle delle opere dei Padri. Anche lo studente del ciclo istituzionale di teologia potrà trovare in questo libro non già un sostituto del sempre necessario «libro di testo», ma sì un

agile e buon supplemento che gli fornisca, oltre alla suddetta antologia di testi (spesso assente nelle Patrologie tradizionali e di cui invece il lettore percepisce abitualmente il bisogno) anche una esposizione sintetica che aiuti a cogliere alcune delle principali e fondamentali linee di sviluppo dell'epoca dei Padri. Infine, il docente di patrologia potrà trarre da questo lavoro una fonte di ispirazione, in particolare al momento di dover operare, nel suo insegnamento, la necessaria selezione di autori, temi e testi — selezione che di fatto risulta imprescindibile e anche conveniente —: la proposta di questo libro e della sua strutturazione potrebbe essere, in tal senso, stimolante e suggerente.

Per concludere, ci congratuliamo nuovamente con gli Autori e auspichiamo che quest'opera riceva, presso il pubblico italiano, la stessa felice accoglienza già riscossa in terra francese.

V. Reale

D.K. MCKIM (ed.), *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, InterVarsity Press, Downers Grove (IL)-Leicester (UK) 1998, pp. 643.

Il volume curato da Donald K. McKim, professore della *Memphis Theological Seminary* (Memphis, Tennessee) e autore e curatore di diverse altre opere quali l'*Encyclopedia of the Reformed Faith*, *Theological Turning Points: Major Issues in Christian Thought* e *The Westminster Dictionary of Theological Terms*, è un tentativo di delineare una storia della teologia cristiana seguendo la storia degli interpreti biblici, ambedue le prospettive che McKim sembra identificare. Proseguendo questo scopo, il volume presenta la tipologia umana e intellettuale di alcuni fra i più importanti interpreti lungo i secoli.

Lo schema segue un ordine cronologico, articolato in sei periodi storici, all'interno dei quali vengono passati in rassegna quegli autori che l'editore ha considerato i principali esponenti dell'esegesi biblica del periodo in questione, cento all'incirca; fra questi vengono messi in rilievo una trentina, che noi evidenzieremo in seguito: periodo antico (Origene, Girolamo, Agostino), medioevale (Tommaso d'Aquino, Bernardo di Chiaravalle e Nicola di Lira), il cinquecento ed il seicento (Lutero, Calvino, Erasmo, Henry, Marpeck, Tyndale), il settecento ed il ottocento (Edwards, Briggs, Schleiermacher, Wellhausen, Wesley, Wrede), il ventesimo secolo in Europa (Barrett, Bultmann, Caird, Jeremias, Käsemann, Schlatter, Westermann) e il ventesimo secolo negli Stati Uniti (Brown, Brueggemann, Ladd, Machen, Schüssler Fiorenza). Ogni periodo viene introdotto da un prologo che è una presentazione storica di ampio respiro: non soltanto biblica, ma anche culturale e filosofica; e le dissertazioni riguardanti i diversi interpreti si svolgono con una certa ampiezza, completata da una abbondante bibliografia,

divisa questa fra opere dell'autore e studi sulla sua esegesi. In questo senso, il volume si può considerare valido e originale, sia perché unisce al suo carattere di «storia dell'esegesi» quello di «dizionario degli interpreti», sia perché è andato al di là del cliché delle opere di questo genere, le quali, o trattano troppo brevemente la tipologia dei teologi (degli esegeti) o riportano una bibliografia troppo essenziale, sia perché esclusivamente finalizzato all'ambito biblico. Su quest'ultimo punto si può osservare che i più noti e validi dizionari del genere del *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters* — il *Dizionario dei Teologi* curato da A. Fontana (Casale Monferrato 1994), quello curato da B. Mondin (Bologna 1992) ed il *Lessico dei teologi del secolo XX* (vol. 12 del *Mysterium Salutis*), per esempio — si sono interessati a percorrere tutto il vasto campo della teologia, lasciando poco spazio al mondo biblico-esegetico.

Se tutto quanto abbiamo detto sono i pregi dell'opera di McKim, non mancano dei limiti che noi consideriamo abbastanza notevoli, soprattutto se suddetta opera viene rivolta ad un pubblico ampio, non confessionalmente protettante. Il volume, infatti, offre una visione alquanto parziale della storia dell'interpretazione biblica, come evidenzia, tra l'altro, il fatto che dal periodo della Riforma in poi (quattro sestì del totale del volume: Parti 3-6) vengono considerati quasi esclusivamente biblisti dell'area protestante, e nel periodo corrispondente al XX secolo l'unico esegeta cattolico elencato è Raymond E. Brown. Ciò evidenzia indubbiamente lo scarso interesse di McKim per l'esegesi cattolica nonché per quella ebraica. Non si fa praticamente nessun riferimento ai grandi esegeti cattolici dell'età moderna e contemporanea: R. Simon, J. Astruc, R. Cornely, M.J. Lagrange, H. Schlier, R. Schnackenburg, J.A. Fitzmyer, A. Díez Macho, P. Grelot, A. Wikenhauser, C. Spicq, e tanti altri che hanno dato un contributo essenziale all'esegesi biblica e non solo cattolica. Dal mondo ebraico sarebbe stato d'obbligo l'aver inserito autori quali, per esempio, Mendelssohn, Luzzato, Benamosegh, Cassuto, Neusner, Flusser e così via. Il volume si trattiene, invece, su diversi esegeti minori, fra i quali alcuni che divennero protestanti in un secondo momento lasciando il cattolicesimo (P. Marpeck, M. Bucer, P.M. Vermigli, ecc.) e che certamente non sembra occupino un posto di particolare rilevanza nella storia dell'esegesi. Riguardo all'epoca antica (Parte I) e medievale (Parte II), ciò che non risulta del tutto chiaro è stato il criterio selettivo del curatore del volume, per cui non si comprende il perché non siano stati anche presentati autorevoli interpreti quali Gregorio di Nissa, Beda, Bonaventura, Alberto Magno, per menzionarne soltanto alcuni fra i cattolici, o Rashi, Ibn Ezra, David Qimhi, Moshé Nahman e Yisshaq Abrabanel dell'area dell'esegesi ebraica medievale e rinascimentale. Aggiungo, infine, che le introduzioni storico-culturali, benché corrispondano ad un'idea interessante e non praticata di solito in dizionari del genere che esaminiamo, non offrono sempre, a mio avviso, una panoramica del tutto completa e articolata. Basta considerare come l'introduzione alla Parte V si sof-

ferma a descrivere il fenomeno filosofico che nacque con i cosiddetti pensatori del sospetto (Freud, Marx e Nietzsche) non dando uno spazio ragionevole al movimento biblico cattolico di questo secolo.

L'opera curata da McKim, quindi, ha un indubbio valore se considerato «Dizionario manuale storico dei più grandi interpreti biblici protestanti» (con i due primi capitoli comuni anche all'esegesi cattolica), benché possano mancare alcuni di particolare rilievo, come il celebre studioso di critica testuale K. Aland; ma non certamente come «Manuale storico dei più rilevanti interpreti della Bibbia». In esso mancano, come abbiamo segnalato, importanti esegeti dell'area cattolica e ebraica, nonché ortodossa. Sulla Bibliografia, inoltre, anche se abbondante, non si è tenuto in conto i validi contributi all'esegesi del mondo europeo, segnalazioni che non dovrebbero mancare in un dizionario di questo genere.

M.A. Tabet

F. MORAGLIA (a cura di), *Dio Padre misericordioso*, Marietti 1820, Genova 1998, pp. 388.

Opera collettiva, in occasione del Giubileo e secondo i temi specifici proposti dalla lettera *Tertium millennium*. Infatti, il curatore presenta come obiettivi specifici del libro quelli indicati al n. 52 della lettera del Papa: il confronto con il secolarismo e il dialogo con le altre religioni. Eppure, a mio parere, non si tratta di un'opera destinata all'oblio una volta espletato il tempo giubilare. I docenti della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, sezione di Genova, offrono in queste pagine un contributo che va oltre il momento celebrativo e che sembra destinato a rimanere come utile punto di riferimento per chi vorrà trattare del mistero della Paternità divina.

Indichiamo brevemente i temi sviluppati: I tredici attributi di Dio nella letteratura giudaica dell'Antico Testamento (S. P. Carbone); Il Padre Nostro: la preghiera "pasquale" del Figlio (C. Doglio); La paternità rifiutata e riscoperta: una lettura di *Lc 15,11-32* (R. Fornara); Dio Padre, pastore del suo popolo, nel pensiero di alcuni Padri: Dio Padre nella liturgia delle ore (G. Cavalli); Il padre che è in terra: peripezie attorno alla guida spirituale in Occidente (P. Fontana); Rivelazione, fede e mistero di Dio "Padre delle misericordie" (F. Moraglia); La vita umana come cammino verso il Padre (P. L. Pedemonte); La Chiesa: un popolo in cammino verso il Padre: la festa del regno (G. Calabrese); Siate imitatori di Dio quali figli carissimi (A. Bellon); La figura del medico: dal paternalismo alla paternità (M. Doldi); La paternità di Dio nell'esercizio della sacra potestà secondo il Codice di Diritto Canonico (G. Marini); Verità come paternità: Dio, verità e storicità, nella cultura contemporanea (G. Noberasco).

Da rilevare, innanzitutto, l'ampiezza dei temi trattati, che consente di cogliere diverse sfaccettature del mistero divino. Ma questa ricchezza, nel libro, non diventa dispersione, poiché si è cercato di individuare il fondo dove attingere per parlare della paternità divina: la sua misericordia. Questo è infatti il *leit-motiv* dell'opera, vero filo rosso che unisce le varie collaborazioni e concede unità tematica al tutto.

Il curatore si è premurato di evidenziare bene le radici bibliche di questo *leit-motiv*. Carbone analizza cosa ne pensi al riguardo la tradizione teologica giudaica. Fornara, riprende la parabola di Lc 15,11-32, centrandola, come ormai è pacifico tra gli esegeti, non più nel figlio che se ne va dalla casa paterna, ma proprio nel Padre; muovendo da qui, approda a un concetto di peccato e conversione che riguarda proprio la paternità (rifiutata prima, riscoperta dopo) e la fraternità (anche questa trascurata prima, valorizzata dopo). La tradizione giudaica ritiene che al centro degli attributi divini si trovi proprio la misericordia; al centro della parabola del padre e dei due figli, è ancora essa a tener banco.

Doglio, intervenendo anche lui a livello biblico, ripercorre ancora una volta la preghiera del Signore: sua, dice, benché radicata nella tradizione del popolo eletto, perché è tutta peculiare sin dalla prima parola (*Abba!*) all'ultima. La peculiarità proviene dal fatto che è veramente preghiera di Gesù: così Lui pregava, quelle erano le cose che chiedeva. Dunque, conclude, dopo una attenta e suggestiva analisi, il Padrenostro è preghiera pasquale, perché è nella Croce e nella Risurrezione che Gesù ha centrato tutta la sua vita come Figlio sulla terra, come inviato dal Padre a compiere l'opera da Lui voluta. «È proprio nella Croce che il Padre glorifica il suo Nome; Dio regna dalla Croce e nella Risurrezione del Messia inaugura il suo Regno; il dono generoso e totale della vita che si consuma nel Golgota è il compimento della volontà salvifica del Padre e costituisce nell'Eucaristia il vertice di tutti i doni con cui il Signore dà la vita e mantiene in vita; dal Sangue sparso sulla croce viene il condono dell'immenso debito e la capacità di rendere la misericordia divina un nuovo e reale stile di vita umana; la prospettiva della croce ha costituito per Gesù la prova tremenda, che egli ha superato con la totale fiducia nel Padre e per questo è stato liberato dalle angosce della morte» (p. 80).

Da questo passo procedono una dopo l'altra le altre collaborazioni, con piccoli intervalli, come ad es., le collaborazioni di Cavalli e Fontana che non mettono in luce il filo rosso del binomio paternità/misericordia. Questo invece riappare, sottoposto ad una analisi approfondita, nei contributi di Moraglia, Pedemonte e Calabrese.

Moraglia mette a fuoco il rapporto tra paternità e misericordia servendosi delle categorie di rivelazione e fede. La rivelazione, attraverso le sue varie tappe — creazione, elezione, alleanza — «ci consegna la figura e il mistero di Dio che, da sempre, è proteso verso l'uomo» (p. 185); la sua storia, dunque, «può essere

definita, a ragione, la storia dell'amore misericordioso di Dio per l'uomo» (p. 188). A sua volta la fede, da intendere non come atteggiamento esclusivamente intellettuale (il che la farebbe ricadere nella gnosi), ma come orientamento di tutta la persona — intelligenza, volontà, sensibilità, grazie allo Spirito Santo — verso Dio che si rivela in Cristo, non può non essere «una conoscenza capace di generare un nuovo modo di esistere, cambiando realmente la vita del credente» (p. 195). La fede è vita, non mera idea; non astrazione, ma gesto concreto; quindi, diventa tensione operativa verso Dio e l'altro, diventa carità, misericordia. «La fede è altra cosa rispetto a ciò che la gnosi propone come via salvifica: non solo perché la fede è evento di grazia, ossia dono gratuito, ma poiché, in quanto risposta all'amore di Dio ed anche per il legame che la unisce alla speranza e alla carità, esce una volta di più dall'improponibile equazione che identifica "conoscenza" e salvezza» (p. 196).

Pedemonte ha preferito partire dall'apertura dell'uomo verso il Trascendente, per illuminare la traiettoria umana verso Dio secondo la risposta alla rivelazione della misericordia paterna in Cristo. Notevole, in questa suggestiva benché breve riflessione, il recupero dell'elemento morale in un discorso che appartiene alla Teologia fondamentale. Infatti, Pedemonte si richiama alla tensione verso la felicità insita nella natura umana, che ogni uomo sperimenta, per illustrare, prima, che tale tensione non si riduce alla felicità terrena, ma trova il suo compimento presso Dio (p. 225); poi, per evidenziare che se è vero che l'uomo cerca Dio, magari a tentoni, ancor di più lo è che Dio cerca l'uomo. La misericordia diventa così tema fondamentale: perché l'uomo è visto come cercato da Dio, superate la pretestuose denunce dei maestri del sospetto che miravano a configurare Dio come nemico o antagonista dell'uomo; e perché l'esperienza della propria miseria e il rapporto misericordioso con gli altri si presenta come condizione profonda per comprendere e accogliere la Misericordia che ci viene incontro in Cristo crocifisso. «L'uomo di oggi, orgoglioso delle sue prodezze tecniche, resta affettivamente fragile. Un'immensa solitudine pesa su di lui di fronte alle minacce che lo circondano. Ha bisogno di sapere, di sentirsi amato, ma di un amore forte, che ama l'uomo in se stesso. Ebbene, Dio ci raggiunge là dove nessun essere umano può arrivare. Con lui possiamo essere noi stessi, senza sentirci giudicati, ma, al contrario, totalmente accettati col nostro peso di grandezza e miseria» (p. 227).

Calabrese riprende la «parabola del padre misericordioso», come lui la chiama, per illuminare la pastorale della Chiesa alla luce del mistero del Padre, una pastorale che si conformi «nel suo cammino alla misericordia di Dio» (p. 233). Calabrese mostra come nella parabola si rende manifesto il mistero del rapporto tra Dio Padre e l'uomo, il mistero in definitiva del rapporto tra il comando paterno e la libertà dell'uomo; e si rende visibile anche il mistero del silenzio di Dio che rispetta la libertà dell'uomo ma al contempo lo aspetta, non lo

abbandona. L'emancipazione dei due figli — del piccolo andandosene dalla casa paterna, del grande non volendo entrare in essa — è superata dall'iniziativa del padre che va sempre incontro ai figli. L'onnipotenza del Padre va unita alla sua misericordia e attua un unico progetto di salvezza per entrambi i figli: portarli a scoprire, attraverso le loro personali peripezie storiche, la loro figliolanza, e quindi anche il loro essere fratelli. «Il silenzio di Dio, la sua apparente accondiscendenza e passività, in realtà rivelano il mistero di Dio Padre, che vuole in questo modo far riscoprire attraverso il cammino della storia della salvezza la vera realtà, la vera essenza di Dio, il suo essere Padre, che si dona gratuitamente all'uomo e che in questo suo essere Padre vuole essere compreso, accolto e professato dall'uomo. Nessun senso di sottomissione né di servilismo possono aiutare l'uomo a comprendere la gioia di vivere nella casa del Padre» (p. 240). Con queste premesse, Calabrese non trova difficoltà a proporre importanti suggerimenti per l'azione pastorale della Chiesa, che deve sempre testimoniare, in ogni progetto e azione, la paternità di Dio: diventare nella storia, come Cristo, volto del Padre misericordioso (p. 242).

Si arriva così ai contributi più specificamente pratici: quelli di Bellon, Doldi e Marini. Bellon tratteggia, in breve però efficacemente, come il senso morale viene riscoperto, acquistando nuovo slancio, se si presenta la vita morale come un vivere da figli di Dio. Doldi si sofferma su un aspetto molto particolare, ma certamente di grande interesse: l'esercizio della medicina deve oggi recuperare il senso umano, per non soccombere al progresso della tecnica; a questo scopo, fa riferimento al senso di paternità che appartiene al medico, ben diverso dall'indesiderato paternalismo. Infine Marini mostra come potestà e paternità possano articolarsi nella legislazione e nella prassi giuridica.

Il volume chiude con una collaborazione di Noberasco sul rapporto tra verità e paternità, dove mette a fuoco la difficoltà della filosofia moderna di pensare insieme storia e verità, libertà e verità, soggetto e alterità, appunto perché ha fatto della soggettività l'origine autonoma del proprio pensiero e del proprio essere. Queste brevi ed eccellenti pagine discutono l'esito delle proposte di Vattimo e Ruggenini per superare tali difficoltà, senza però riuscirci; invece, accolgono la strada suggerita da E. Jünger per venire fuori da queste aporie. Noberasco però sa criticare i limiti e i rischi, non indifferenti, della proposta del teologo tedesco. Non è possibile riassumere qui il contenuto denso, preciso e stringato di questa analisi; riteniamo più utile invitare il lettore a leggerlo, così come vorremmo incoraggiarlo a vedere l'intero volume, che certamente riesce utile stimolante e suggestivo.

*A. Blanco*

G. O'COLLINS - D. KENDALL, *Bibbia e teologia. Dieci principi per l'uso teologico della Scrittura*, San Paolo («Universo Teologia» 64), Ciniello Balsamo 1999, pp. 278 (orig. ingl. *The Bible for Theology*, University of San Francisco 1997).

Il libro, scritto in collaborazione da G. O'Collins sj (prof. alla Gregoriana) e dal decano del Dipartimento di Studi Religiosi dell'Università di San Francisco, D. Kendall sj, si presenta come una riflessione sul ruolo vitale delle Scritture nella teologia, in particolare, nella teologia sistematica. Il tema ha indubbiamente uno speciale interesse, in quanto ai nostri giorni si è venuta consolidando una diffusa e crescente consapevolezza del bisogno di ritrovare vie di dialogo fra teologi e biblisti, fra teologia ed esegesi (cf il volume da me curato, *La Bibbia anima della Teologia*, LEV, Roma 1999). Gli autori si domandano concretamente quali effetti i testi biblici dovrebbero produrre nella teologia, o, in altre parole, cosa significa per i teologi comprendere, interpretare e applicare le Scritture; e nel rispondere a questo quesito hanno elaborato alcuni principi circa il modo in cui la Bibbia dovrebbe funzionare nella teologia cristiana. Poiché lo studio è rivolto principalmente a teologi e non a biblisti, le norme stabilite non sono principalmente criteri di ermeneutica biblica ma suggerimenti ai teologi sul modo di valorizzare e far entrare il testo biblico nel proprio lavoro teologico. Inoltre, l'indagine viene sviluppata in una prospettiva ecumenica, e quindi, vengono proposte regole che si considerano attinenti a qualsiasi teologia cristiana, dovendo certamente essere applicate da ognuno nel rispetto della propria fede. In questo senso, gli autori si collocano esplicitamente in una visione cristiana della teologia, non però esclusivamente cattolica (cf p. 5-9).

Il volume, diviso in nove capitoli, consta di due parti fondamentali, alle quali si aggiungono alcuni capitoli finali di diverso rilievo. Nella prima parte (cap. 1) si specificano i dieci principi per l'uso delle Scritture in teologia; nella seconda (capp. 1-6), si prendono in esame diverse questioni della teologia dogmatica (la divinità di Gesù Cristo, il primato dell'amore nell'opera della Redenzione, la denominazione delle Persone divine, la fondazione della Chiesa, il ministero petrino, la storicità di Gesù) a cui si tenta di applicare i principi stabiliti. I capp. 7-8 trattano di alcuni problemi collaterali, quali il modo di appellarsi al ministero di Gesù (cap. 7) e circa l'uso teologico di testi, traduzioni e commenti biblici (cap. 8). Il capitolo 9, infine, costituisce un riesame critico di tutto il lavoro. Un'appendice sullo Spirito Santo e gli indici (biblico e dei nomi) chiudono il volume. Se dunque il primo capitolo presenta i principi guida della riflessione teologico-biblica e i capitoli successivi (capp. 1-6) tentano di mettere in pratica e verificare tali principi applicandoli ad alcuni temi chiave della cristologia, della dottrina trinitaria e dell'ecclesiologia, gli ultimi capitoli completano le riflessioni con suggerimenti vari, in una prospettiva d'insieme.

Dato che tutta l'opera ruota attorno ai dieci principi accennati, ci soffermeremo su questo aspetto, che ci sembra il più importante e originale nella sua articolazione. Questi dieci principi vengono riportati nelle pp. 13-14 e analizzati lungo il primo capitolo. I quattro primi sottolineano il bisogno da parte del teologo dell'ascolto fedele e regolare dei testi ispirati (*Il principio dell'ascolto fedele*), all'interno di un contesto dinamico fatto di preghiera, studio e azione, in modo tale che si riesca a passare dalla situazione di uditori passivi o meramente ricettivi della Parola a interpreti attivi, sensibili e responsabili delle Scritture (*principio dell'ascolto attivo*), e tutto ciò svolto in seno alla propria comunità di fede e in continuità con i primitivi Simboli di fede, cornice tradizionale di riferimento (*principio della comunità e dei suoi Simboli di fede*) e attenti alla testimonianza biblica convergente (*principio della convergenza biblica*). Quest'ultimo principio, viene detto, «lungi dal sostenere un positivismo biblico, che si contenta di innellare testi che presuntamente costituirebbero delle "prove" chiare», «comporta la necessità di lasciare che la più ampia e la più varia quantità di testimonianze bibliche possa dire la sua a proposito di una questione teologica in discussione» (p. 41). Il principio infatti enfatizza l'unità delle Scritture canoniche, senza negare la loro interna diversità dovuta alla molteplicità di autori umani e allo svolgersi graduale dell'economia della salvezza.

Se i quattro principi summenzionati possono essere considerati soprattutto di ordine dogmatico, il seguente (*principio del consenso esegetico*) s'intreccia invece nella logica della ragione. Esso postula, infatti, l'esigenza di attenersi, nel lavoro della teologia sistematica, all'opinione moderata sostenuta da biblisti di chiara fama o perlomeno alla linea sostenuta dalla maggioranza di essi. Il criterio intende evitare che i teologi nel loro lavoro vadano avanti ignorando quanto esegeti di professione hanno sostenuto. Dovendo progredire nella loro scienza, e in mancanza di un consenso generale su punti specifici che potrebbe non emergere mai, viene incoraggiato l'ancoramento all'opinione più comune degli esegeti e sconsigliato introdurre nella teologia tesi avventurose o addirittura dissidenti, avanzate da singoli biblisti o da un gruppo particolaristico (cf p. 42). Certamente, nel proporre questo principio gli autori sono consapevoli che non sempre è facile per i teologi discernere «quel che comperano o continuano a comperare sul mercato esegetico» (p. 43) e in questo senso rifiniscono il principio aggiungendo alcuni criteri sul modo di valutare i risultati dell'esegesi storico-critica, sia in rapporto allo stesso metodo sia nell'arco della più ampia ricerca esegetica (cf pp. 43-44).

I due seguenti principi, sesto e settimo, postulano, il primo (*principio dei metatemi e metaracconti*), la necessità di realizzare un'appropriazione teologica della Bibbia tenendo conto dei temi singoli (il metatema dell'alleanza, della creazione, della fede, della legge/vangelo, della misericordia, del peccato, della sapienza, ecc.) e dei lunghi racconti (l'esodo dall'Egitto, celebrato sempre nella pa-

squa giudaica e rivissuto una volta per sempre nella risurrezione di Gesù) che si snodano, con sviluppi e modifiche, lungo la Bibbia; il secondo (*principio della continuità nella discontinuità*), l'esigenza di rispettare la peculiarità di ogni scritto biblico all'interno del disegno unitario canonico; disegno in cui la morte e risurrezione di Cristo costituisce il centro nonché lo «spartiacque più importante della storia della rivelazione e della salvezza, essendo per eccellenza l'esempio della discontinuità nella continuità» (p. 50). In stretta associazione con il settimo principio, gli autori introducono il *principio della provisionalità escatologica*, il quale, avvertendo i teologi ad essere consapevoli della pienezza misteriosa della gloria futura, «invita a riconoscere fermamente la natura parziale, provvisoria e anticipatoria anche delle migliori idee traibili dalle Scritture circa il Dio tripersonale e circa il mondo della grazia, in cui oggi viviamo» (p. 51). La conseguenza è che i teologi, «quando si appropriano della testimonianza biblica, non godono di un'esenzione speciale dalla ricerca interminabile dell'intelligenza che caratterizza la loro disciplina. Essi, riflettendo con fede sul senso e sul messaggio delle Scritture ispirate, perseguono un fine che sarà pienamente realizzato soltanto nella visione finale» (p. 51). Infine, i due ultimi principi hanno un carattere più prettamente filosofico e pastorale, in quanto affermano che l'uso della ragione storica non può raggiungere il suo massimo di comprensibilità se non mette la Scrittura in dialogo con la filosofia, la quale si occupa, fra altro, delle nozioni circa la natura della conoscenza e delle questioni relative al linguaggio (*principio dell'assistenza filosofica*); e che qualsiasi appropriazione teologica delle Scritture deve assumere il compito dell'inculturazione (*principio dell'inculturazione*).

Penso si possa affermare che i dieci principi stabiliti dagli autori corrispondono con abbastanza esattezza a ciò che dovrebbe essere globalmente il compito biblico del teologo sistematico. Questi infatti, non può non avere la Bibbia come anima della teologia e, quindi, dare uno spazio sufficiente nello svolgimento della sua ricerca sia all'ascolto — lettura e meditazione — della Parola di Dio sia all'approfondimento del testo sacro, con tutto quanto caratterizza la ricerca esegetica, impregnata dal principio dinamico dell'unità della Scrittura nel contesto vitale della Tradizione e della più ampia conoscenza della verità della fede. Inoltre, è stato segnalato dagli autori che il teologo, andando più in là dello stretto e scarno sentiero della *dicta probantia*, deve alzare lo sguardo verso la profonda comprensione dei grandi argomenti biblici, anche nel loro svolgimento storico, in cui Cristo appare come la Parola a cui si rivolgono tutte le parole della Bibbia, e verso il quale si orienta la storia della salvezza nella sua fase escatologica. In questo quadro è stato ancora inserito sia il ruolo irrinunciabile da parte del teologo del discorso filosofico-metafisico, unico a dare organicità al processo sapienziale del teologo, sia la dimensione pratico-pastorale della teologia, cioè l'obbligo d'inculturazione della verità di fede in tutti gli ambiti umani.

In questa proposta, che mi sembra ben articolata, manca tuttavia, in una dimensione più specifica di teologia cattolica, un principio riguardante il rapporto teologia-Magistero e uno sviluppo più ampio della relazione esegesi-teologia sistematica-teologia morale. Ma nei limiti impostisi dagli autori, di rimanere nell'ampio campo di una teologia cristiana non esclusivamente cattolica, pare si possa sostenere che i criteri evidenziati rispondono alla realtà di quanto deve essere la ricerca teologica. Annoterei, per concludere, che il libro avrebbe guadagnato in serietà scientifica se avesse evitato un linguaggio che a volte diventa polemico (cf per esempio pp. 202-209), e parole che appartengono più ad un ambito di imposizione di idee che di costruzione di un pensiero (centrista, destra, sinistra, cf pp. 14, 42, ecc.).

M.A. Tábet

J. ORLANDIS, *La Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX*, Palabra, Madrid 1998, pp. 304.

La descrizione della vita della Chiesa Cattolica nella seconda metà del ventesimo secolo costituisce un'audace tentativo a cavallo fra storia e cronaca viva. Lo stesso autore del libro che presentiamo riconosce nell'introduzione questo rischio: non è facile fare la storia di un tempo che stiamo ancora vivendo; manca la dovuta prospettiva, ma forse si offre in cambio l'interesse vitale di un ciclo storico ancora in pieno sviluppo.

Il periodo di tempo presentato, dunque, comincia nel 1950. Pensiamo che in questo caso il 1950 non offra soltanto un punto di riferimento quantitativamente significativo: mezzo secolo, 50 anni; ma costituisca anche un riferimento qualitativo, un momento singolare nella storia di questo secolo.

Dal punto di vista civile quell'anno è stato profondamente marcato dalla vicinanza con la fine della seconda guerra mondiale e dalla divisione del mondo in due grandi blocchi contrapposti — la cosiddetta «guerra fredda» —, che riuscì ad evitare lo scoppio di ostilità frontali ma produsse, come valvola di sfogo, continui conflitti «periferici».

Inoltre, il 1950 segnò l'inizio del *boom* economico in molti paesi occidentali, dove cominciò a diffondersi un profondo sviluppo tecnologico e industriale. Questo sviluppo rese possibile la nascita della televisione e la diffusione di massa della stampa e della radio, e si cominciò così a delineare quello che oggi chiamiamo il «villaggio globale», riferito al pianeta terra. Questi fenomeni di sviluppo e di globalizzazione sono alla base di altre due caratteristiche degli anni cinquanta: l'inizio delle grandi migrazioni dalle campagne verso le città e dai paesi meno sviluppati a quelli più dinamici dal punto di vista produttivo, che provocò lo sradicamento familiare culturale e religioso di molti milioni di per-

sone e il diffondersi a macchia d'olio dei processi di decolonizzazione e d'indipendenza.

Infine, come frutto sintetico dello scontro fra paesi di area comunista e paesi di area capitalista e dello sviluppo tecnologico, questi anni cinquanta vedono l'evolversi della conquista dello spazio, che raggiungerà i primi spettacolari traguardi con la messa in orbita dei satelliti russi e americani — rispettivamente nel 1957 e nel 1958 — e che culminerà nel 1969 con la presenza del primo uomo sulla luna.

Abbiamo voluto riassumere le caratteristiche di quegli anni proprio per sottolineare fino a che punto il 1950 si trova alla base qualitativa e non soltanto quantitativa della storia della seconda metà del Ventesimo secolo.

Si tratta di caratteristiche «civili»; ma questo non significa che non abbiano avuto influsso sulla storia della Chiesa, anzi, come molto bene si afferma nel titolo di questo libro, non si pretende di offrire la «Storia della Chiesa nella seconda metà del Ventesimo secolo», come se la Chiesa fosse estranea al mondo; ma il titolo presenta «La Chiesa Cattolica nella seconda metà del ventesimo secolo»: la Chiesa in questo tempo, in questi anni, in questi eventi...

Comunque, anche per la Chiesa in senso stretto, il 1950 è stato un anno qualitativamente singolare. Così come molto spesso si afferma che il 1968 fu un anno di forti perplessità sia nel campo civile — rivolta studentesca del '68 —, sia nel campo religioso — punto massimo della contestazione postconciliare, con la nota vicenda della ricezione dell'Enciclica *Humanae Vitae* —, anche il 1950 si presenta come un punto critico.

Nel 1950 assistiamo a due eventi, segni di un momento di grande ottimismo e vitalità ecclesiale, nell'apogeo del pontificato di Pio XII: la proclamazione dell'Anno Santo, che porterà a Roma milioni di pellegrini, e la definizione dogmatica dell'Assunzione della Madonna; lo stesso ambiente di euforia si ripeterà nel 1954 in occasione dell'anno santo mariano.

Ma, simultaneamente, il 1950 è stato anche l'anno della pubblicazione dell'enciclica *Humani Generis*, con la quale, fra l'altro, si tenta di andare incontro a quella che sarà denominata la *nouvelle théologie*, e che, in un certo senso, manifesta l'emergere di un momento teologico ed ecclesiale nuovo che maturerà alcuni anni più tardi nell'ambito del Concilio Vaticano II. Gli anni cinquanta furono anche il momento della grande diffusione delle opere di Teilhard de Charden. Inoltre, può essere utile ricordare che lo stesso 1950 fu l'anno di pubblicazione del libro scritto dal francese G. Cesbron, *Les saints vont en enfer*, in cui viene presentata una immagine dell'esperienza dei preti operai, con tutto quanto si nasconde dietro alle posizioni teologiche e pastorali di questa iniziativa.

Il 1950 dunque come punto d'inflessione, come punto di partenza ideale per lo studio del periodo storico immediatamente posteriore. E da questo punto parte il prof. Orlandis. Lo fa con le caratteristiche di uno scritto in parte di di-

vulgazione ma in parte anche di sintesi matura, nato dopo una lunga esperienza accademica e di ricerca storica: non a caso, si tratta di un libro senza citazioni in calce: logico se si considera, infatti, che si tratta di un'opera di divulgazione storica, ma possiamo anche dire che l'autorevolezza, in questo caso, non viene dall'abbondanza dell'apparato critico quanto dal prestigio dell'autore e dei suoi anni di studio, concentrati, per quanto riguarda questo tema, in queste trecento pagine.

Non si tratta di un compito facile, già lo abbiamo detto. Per esempio, è molto difficile schematizzare adeguatamente tutto il contenuto di questi cinquanta anni, così vicini a noi — basta dare un'occhiata all'indice per rendersi conto di questa difficoltà —, e pertanto nella lettura del libro si trovano alcune ripetizioni di idee o di fatti.

Comunque, nella nostra opinione risultano particolarmente riuscite le pagine dedicate alla storia del pontificato di Giovanni XXIII, di Paolo VI e di Giovanni Paolo II. Gli ultimi otto anni del pontificato di Pio XII che entrano nella seconda metà di questo secolo, invece, sono appena sfiorati e riassunti in poche righe.

Ma soprattutto è la presentazione sintetica che si offre del Concilio Vaticano II — i precedenti immediati, lo sviluppo delle sessioni conciliari, e la storia degli anni che seguirono questo evento ecclesiale — il pregio fondamentale del libro, in cui si manifesta principalmente il frutto di una sintesi di molti anni di studio dedicati alla storia della Chiesa. Anche lo sforzo ecumenico avvenuto in questi ultimi decenni, con i suoi momenti di entusiasmo e di crisi, sono ben riassunti.

Se si dovesse fare qualche rilievo critico al libro, pensiamo soprattutto a due aspetti.

Da una parte manca forse la presentazione delle radici lontane che prepararono il Concilio: proprio perché la storia presentata comincia praticamente a partire da Giovanni XXIII, lo studio dei movimenti liturgico, biblico, patristico ed ecumenico è scarsamente presente; così come è poco presente il riferimento alla riscoperta teorica e pratica del ruolo dei laici nella Chiesa, in buona parte precedente allo stesso Concilio Vaticano II. In definitiva, manca il pontificato di Pio XII.

Dall'altra parte, ci è sembrato di scoprire in alcune pagine un'eccessiva insistenza sugli elementi negativi o di crisi: risulta evidente, e nessuno potrebbe negarlo, che in questi ultimi cinquanta anni e forse particolarmente negli anni settanta e ottanta ci sono stati brutti contraccolpi nella storia della Chiesa, puntualmente elencati con abbondanti dati statistici, e specificamente in alcune chiese particolari, così come forti attriti fra la Chiesa e la nuova modernità, ma forse sarebbe stato possibile sottolineare meglio altri elementi portatori di speranza.

Infine, vorremo sottolineare il grande interesse della bibliografia offerta alla fine di quest'opera: raggruppata per temi, ma soprattutto commentata e avvalorata dalla conoscenza dell'autore, costituisce un aiuto utilissimo per l'approfondimento dei temi che nel libro si offrono soltanto in modo panoramico.

J.C. Domínguez

A. RUIZ RETEGUI, *Pulchrum. Reflexiones sobre la Belleza desde la Antropología cristiana*, Rialp, Madrid 1998, pp. 196.

Es innegable que determinar el contenido y el significado de la hermosura no es tarea fácil. La belleza, en sus más diversos grados, entremezcla en su concepto y en su juicio elementos tanto objetivos como subjetivos. Ya los latinos distinguían terminológicamente entre el *bellus*, aquello que poseía una cierta hermosura más superficial, aquello que —simplemente— era bonito, y el *pulchrum*, reservando este segundo término para aquello que, de alguna manera, era magnífico (cfr. p. 10).

En este sugerente ensayo el prof. Ruiz Retegui se propone un análisis de la belleza, como queda indicado en el subtítulo del libro, *desde la Antropología cristiana*. Este reflexionar a partir de la antropología tiene como consecuencia que, en las páginas de esta obra, no encontraremos un estudio de la belleza sin más, ni tampoco un estudio de la belleza en cuanto trascendental del ser. En este análisis dichas perspectivas se dan por sabidas, como supuestas. Lo que estas líneas añaden es la perspectiva antropológica: la belleza percibida y medida por la persona y su *telos*. «El *pulchrum* es un trascendental que depende de la teleología humana a través de la condición del ente como bueno o como verdadero o como uno» (p. 27). «Si el *pulchrum* depende esencialmente de la teleología, entonces según sea el *telos* humano, así será el *pulchrum* que el hombre puede detectar» (p. 31). Tal *telos*, desde la antropología cristiana, consiste en lograr la forma cristiana, que no es otra sino Cristo. Bella es, sobre todo, la persona; y bella, en sentido pleno, es la persona que realiza su *telos*, su llamada divina a vivir como hijo de Dios. Bello es, en definitiva, aquél que se asemeja a Cristo. Desde esta perspectiva la belleza “pierde” entonces su dimensión propia, quedando reconducida a la verdad y al bien. La belleza es el reflejo del bien y la verdad de la persona, sin especificar el significado propio de tal reflejo. Por tanto, aquí se habla de un *pulchrum* cuya «condición propia es la del esplendor del ser en lo que el ser tiene de verdad o de bien o de unidad» (p. 13).

Desde este punto de partida quedan ya perfectamente fijadas, en las primeras páginas, dos formas posibles de percibir la belleza. El sentido clásico del trascendental *pulchrum*, la belleza que emana de la unión de los trascendentales, y la aparente belleza que se encuentra en la “dispersión de los trascendentales”.

Respecto a este segundo tipo de *pulchrum*, es a partir del s. XVII cuando la belleza adquiere una importancia propia, cuando comienza a considerarse como cualidad peculiar de las obras de los artistas. Nace así el estudio de la estética como filosofía del arte, no ya filosofía de la belleza; pues la belleza queda reconducida al arte cuando la verdad se desliga del bien. El *pulchrum* queda reducido a una especie de belleza autónoma, sujeto a los devenires pasajeros de los estilos o las modas; ya no hay que buscarlo en el mundo y en el hombre, sino en sus obras, en sus artefactos, especialmente en las obras de los genios. Estamos ante una belleza que ya no emana de la riqueza ontológica; su fundamento no es ya el ser sino el genio, la interioridad del sujeto. Esta segunda belleza sería propiamente manipulación o falsificación del verdadero *pulchrum*. «Es posible encontrar un tipo de hermosura que no sea *splendor veri*, ni *splendor boni*, ni *splendor unitatis*, sino una hermosura que podría calificarse de prestada o postiza. Esta sería realmente belleza, en cuanto que place al ser vista, pero falsa en cuanto que no es *splendor veri, boni, unitatis*» (p. 42).

En cambio, el *pulchrum* que emana de la unión de los trascendentales encuentra su fundamento «en el hecho de que el ser, todo ser natural, es fruto de la acción creadora de Dios, y en las características que la acción creadora de Dios tiene en el caso del ser humano» (p. 14). «Desde la teoría del conocimiento clásica y cristiana, que reconoce la “naturaleza” de las cosas naturales como principio de teleología, es fácil precisar cómo las cosas naturales se nos presentan susceptibles de una hermosura propia» (p. 34). Todo aquello que brilla, resplandece ante la mirada humana porque se encuentra intrínsecamente finalizado hacia la verdad y el bien. «La experiencia estética tiene también sus raíces en la misma teleología que la ética. El fundamento de nuestra percepción de la hermosura de la verdad o del bien se encuentra en el hecho de que la capacidad relacional de la persona está orientada hacia la verdad y el bien» (p. 27). El autor distingue entonces hasta tres niveles de hermosura según sea esta relación del *pulchrum* con la teleología.

En un primer escalón sitúa la hermosura basada en la *teleología natural* del ser humano, la belleza del individuo en su corporalidad propia: la hermosura brilla entonces en un cuerpo que rebosa salud, bien proporcionado, en plenitud de vida orgánica, ante ciertas visiones o paisajes que destacan por su serenidad, su atractivo físico o su armonía. «El *pulchrum* se expresa primariamente en la “forma” que es lo primero que aparece a la mirada» (p. 70). «Al contemplar la forma de una persona es posible recibir el primer impacto de su hermosura, pero será solamente en el trato mutuo, en el entrecruzamiento de las libertades, haciendo, en cierto modo una vida común, donde se alcance el conocimiento adecuado de la persona (...). Sólo después del trato dialógico con la realidad, sobre todo con la persona, se puede conocer su realidad más honda y definitiva: su *verum*, y su *bonum*, y su *pulchrum*» (pp. 72-73).

En un segundo nivel se encontraría la hermosura basada en la *teleología de*

*la naturaleza individual*: nos encontramos aquí ante la forma de la hermosura que se corresponde con la naturaleza individualizada, una belleza que requiere una dotación natural más plena, un especial afinamiento (la belleza percibida por aquellas personas agraciadas con un particular talento, con una especial educación, con una particular cultura, etc.).

Y, en último término, un *pulchrum* más perfecto, la belleza basada en la *teología personal*. La hermosura que se desprende del centro mismo del ser, «que alcanza a la persona en su condición verdadera, única» (p. 38). «La actividad humana fundamental es aquella en la que el hombre responde a la llamada que le ha creado. Esta respuesta tiene dos dimensiones: por una parte, la respuesta directa a Dios, que es la que acontece en la acción teologal del hombre, y por otra, la respuesta a la llamada horizontal o mundana que se compuso con la llamada de Dios, que es lo que acontece en el diálogo humano» (p. 115). «Por ser fruto de una llamada al diálogo, la criatura humana es esencialmente “capacidad de respuesta”, de responder afirmativamente al que le llama y de acoger el amor que le ofrece» (p. 119).

Una vez descritos estos dos modos diversos de percibir la belleza, el *pulchrum* de la unión y el de la dispersión de los trascendentales, el autor se enfrenta con la difícil tarea de mostrar al lector, a través de un recorrido por diversas realidades, cómo se desprende, cómo se puede llegar a percibir este *pulchrum*. El *pulchrum* que nace de la unión de los trascendentales es algo que se “muestra”, que se “ilustra” —no que se «demuestra»—, algo que emana *ab intra* —no que se percibe *ad extra*. Para ello recurre a un discurso abierto, de cierto carácter circular que, respetando la naturaleza de las realidades interpeladas, va sugiriendo al interlocutor. En cierto sentido se puede hablar de un discurso a modo de “círculos concéntricos” que, en cada vuelta, produce destellos nuevos.

Con este modo de proceder el autor logra hablar “bellamente” del *pulchrum*. El discurso sobre lo bello, en su fondo y en su forma, es realizado de tal manera que pueden aplicársele las mismas palabras que el autor dedica a describir al “discurso bello”: «el señorío sobre los propios actos en que consiste la libertad reclama que, en el discurso, la relación entre los trascendentales sea correcta. La unión entre la verdad, el bien y la belleza, que es fuerza de exigencia de aceptación de esos contenidos, debe ser percibida por la razón según la propia naturaleza y según el orden intrínseco. Cuando la razón humana se orienta en su conducta por la realidad captada en su riqueza significativa plena, la persona se siente libre, aunque al mismo tiempo se advierte situada ante una realidad que la interpela fuertemente» (p. 111).

De entre las diversas realidades escogidas por el autor para mostrar y hablar del *pulchrum* me detendré brevemente en las historias, pues el mismo autor les otorga una especial importancia ya que, según sus propias palabras: «Entre las obras que realiza el hombre, el nivel más propio y elevado de *pulchrum* se de-

be aplicar a aquellas que mejor expresen lo más rico de *verum* y *bonum*, o sea, lo que mejor exprese a la persona. Esto corresponde a las obras de narrativa y de modo especial al teatro» (p. 121). La narrativa es la forma más alta de la inteligencia, porque se trata de tener la capacidad para lo máximamente significativo, es decir, la realidad de la persona (cfr. 121).

En este sentido, en mucha de la literatura de hoy en día «ni las emociones ni las pasiones responden adecuadamente a las realidades circundantes: lo bueno aparece malo y lo malo, bueno; una bagatela provoca emociones encendidas, mientras que tesoros inmensos pasan inadvertidos» (p. 69). En estas obras, incapaces de producir un efecto catártico, el *pulchrum* se absolutiza, aparece el arte por el arte (cfr. p. 70), se da una belleza desligada de la verdadera naturaleza de las realidades descritas. Para que resplandezca el *pulchrum*, el bien debe aparecer como bien, el mal como mal, la heroicidad como heroicidad, el vicio como vicio, etc. y lo bueno, lo malo, lo heroico, la virtud, etc. deben ser mostrados de tal forma que provoquen las reacciones justas en el lector, en el oyente (cfr. p. 69). Las buenas obras de arte producen entonces un efecto *catártico*. El espectador percibe el mal como algo que debe ser rechazado y el bien como algo que debe ser cumplido. «Las representaciones artísticas en el sentido más alto, son aquellas en las que no se encuentra solamente una descripción más o menos minuciosa de la realidad, como sucede en ciertos “realismos” descripcionistas y detallistas, sino aquella en la que, en la misma descripción de la realidad, se da a conocer aquello que es la medida intrínseca de esa realidad. Éstas son las representaciones en las que el mal puede aparecer, pero como mal, y en las que la fealdad aparece con una especie de referencia interna a la plenitud en que aquella realidad defectuosa está cumplida» (p. 139). No se trata entonces de no hablar del mal, de lo defectuoso, sino de que ello aparezca medido por la verdad. Por lo tanto la obra de arte no moraliza desde fuera sino desde dentro, como dimensión intrínseca de la propia narración (cfr. p. 140).

Junto al respeto por la propia naturaleza de las realidades contadas, el autor también se detiene a considerar otra característica de las historias que las hace particularmente bellas: su unidad interna. «Cuando la obra realizada tiene unidad intrínseca, es señal de que se ha alcanzado una cierta plenitud que trasciende en cierta manera la mera condición de artificio» (p. 131).

Dicha cualidad adquiere una especial importancia cuando la aplicamos a realidades espirituales. Ya que no basta tener la verdad, hay que saber transmitirla y transmitirla de modo que resplandezca, que sus exigencias no procedan del imperio de la voluntad, sino de la propia fuerza del *verum* y del *bonum* (cfr. p. 102). «Se trata de la unidad entre la historia que se narra, que está hecha de actos contingentes, y las referencias transcendentales que contiene, que son determinaciones metafísicas válidas siempre y en todo lugar. Para entender esta unidad, basta considerar la diferencia que hay entre las narraciones clásicas, en las que la

historia es verdaderamente “una historia”, con toda su singularidad irrepetible y su contingencia, y aquellas otras narraciones que no pasan de ser una “ejemplificación” de algunas leyes morales o humanas universales. Cuando Shakespeare escribió su *Otelo* no estaba “poniendo un ejemplo” de lo que son los celos humanos, en universal, sino que estaba contando la historia concreta del apasionado Moro de Venecia y su trágico amor con la fiel Desdémona. Cuando Esquilo escribió la *Orestíada*, no hizo algo que podía sustituirse por las lecciones sobre el equilibrio entre las verdades universales y los vínculos de la sangre: estaba contando una historia concreta y contingente, pero tan intensa que alcanzaba a tocar la esencia y las leyes universales» (pp. 140-141). Es por ello por lo que resulta especialmente importante «que las realidades espirituales no sean objeto de adornos extrínsecos, porque en ese caso el *pulchrum* prestado sería necesariamente obstáculo, impedimento para que se alcance la realidad sobrenatural. Cuando se pretende difundir realidades sobrenaturales, como la fe o el conocimiento de la Iglesia, recurriendo a los modos de propaganda convencionales, enseguida se advierte que hay una desproporción insalvable entre la realidad sobrenatural a la que corresponde un *splendor* singular, y el aspecto externo de lo que en el momento determinado se considere “atractivo”, es decir, plausible y aceptable» (p. 165).

Dentro de las realidades espirituales resultan particularmente interesantes las palabras dedicadas a la *gracia* y la Cruz. «La gracia santificante es, pues, la hermosura que la criatura tiene ante Dios cuando acepta su amor paterno» (p. 95). Es precisamente en la Cruz en donde se encuentra «la plenitud del bien y, consecuentemente, la plenitud de la hermosura» (p. 91). Hermosura que fue declarada explícitamente por el Señor cuando afirmó “y yo, cuando fuere levantado de la tierra, a todos arrastraré hacia mí”. Pero para percibir dicha hermosura hace falta mirar con los ojos de la fe, entonces la Cruz dejará de ser algo repugnante, lugar de maldición, para convertirse en el lugar de salvación, señal de bendición (cfr. pp. 91-92). Para comprender esto se entiende muy bien que, junto a una especial ayuda divina se requiera, como apunta oportunamente el autor, una sólida formación. «Hoy es especialmente necesaria una formación que pertreche los corazones para gustar las historias en las que brilla la hermosura de la imagen de Dios» (p. 168 y fin de la obra).

No quiero acabar estas líneas sin hacer una breve mención a las notas a pie de página recopiladas al final del libro. Se nota que se ha llevado a cabo una cuidadosa tarea de selección a la hora de escoger cada uno de estos textos. Son realmente interesantes.

Para valorar esta obra hay que juzgarla desde su punto de partida: reflexionar sobre la belleza a partir de la antropología cristiana. El autor es fiel y coherente con lo que en ella promete y pienso que logra atraer al lector con sus sugerentes ideas sobre el *pulchrum* derivado de la unión de los trascendentales.

E. Camino

C. ROCCHETTA, *Il Sacramento della Coppia. Saggio di Teologia del Matrimonio Cristiano*, EDB («Nuovi Saggi Teologici», 37), Bologna 1996, pp. 314.

Dopo 25 anni di studio e ricerca teologica, apportando un gran contributo alla teologia generale dei sacramenti attraverso le sue pubblicazioni, Carlo Rocchetta fa una panoramica sul sacramento del matrimonio.

L'opera è fondata sulla comprensione della storia salvifica come una «unica storia che dalla prima creazione va verso la creazione definitiva inaugurata dal Signore risorto e dal dono del suo Spirito alla Chiesa e al mondo» (p. 9). La sua proiezione sulla comunità coniugale porta l'autore ad affermare che il matrimonio dell'origine rappresenta una prefigurazione dello spozalizio di Cristo con la Chiesa, del quale mistero, il matrimonio tra battezzati è partecipazione, rivelazione e attuazione (cfr. capitoli primo e sesto). Da tutto ciò, l'autore individua una sacramentalità originaria della stessa comunità coniugale, e capisce che la sacramentalità secondo la nuova legge non si giustappone alla realtà umana del matrimonio, ma la presuppone e s'identifica con essa, portandola alla sua pienezza.

L'autore compone l'opera in due parti generali per rispecchiare l'unicità del matrimonio cristiano nella sua realtà antropologica e sacramentale. Nella prima parte, intitolata «Antropologia teologica della coppia. Dal "sacramento della coppia" al sacramento del matrimonio», approfondisce l'antropologia dei coniugi, mostrando come la stessa realtà umana rivela e porta l'uomo all'amore di Dio e come la stessa coppia viene assunta nel sacramento. La seconda parte, intitolata «Teologia del matrimonio-sacramento. Dal sacramento del matrimonio al "sacramento della coppia"», mostra come il sacramento trasfiguri questa medesima realtà, innestandola nel «grande mistero» dei tempi escatologici (cfr. Prefazione, p. 10).

Alla fine introduce un capitolo a mo' di conclusione diviso in tre sezioni. Nella prima fa una sintesi del suo pensiero. Poi, passa in rassegna le questioni teologiche aperte in questo momento — distinzione tra matrimonio valido e sacramento, e l'indissolubilità. Nell'ultima sezione traccia le linee di massima per proseguire nell'approfondimento del matrimonio.

Dobbiamo evidenziare che in tutte e cinque i capitoli della prima parte, nel riflettere sull'inserimento della realtà umana nel sacramento di Cristo, l'autore non usa soltanto un concetto di sacramentalità in senso più ampio, ma anche nel senso proprio di sacramento della nuova legge. Così induce nel lettore una certa confusione sulla differenza che sarebbe dovuta esistere tra le due parti del libro, e, inoltre, si ritrova a ripetere argomenti di discussione in entrambe le sezioni.

La prima parte è divisa in cinque capitoli. Nel primo, «Uomo e donna», studia il valore teologico della loro complementarietà. Inizia con un'osservazione

fenomenologica: non esiste la persona generica; esistono la persona maschio e la persona femmina come due totalità differenti e allo stesso tempo correlate fra loro. Poi parla della corporeità come visibilità e forma attuativa dell'io personale, e non semplicemente come elemento fisico o parte della medesima persona. Così, continua, nella corporeità la persona umana si percepisce secondo la specificità del suo essere maschile o femminile, e si realizza come tale (cfr. pp. 18-21). In seguito, Rocchetta pone l'accento sul senso della sessualità. La condizione sessuata al maschile e al femminile si manifesta come un dono di Dio indirizzato a liberare la creatura umana dalla solitudine, come una chiamata rivolta all'uomo al dono nell'accoglienza, e come una chiamata rivolta alla donna all'accoglienza nel dono (cfr. pp. 25-27).

Guardando il matrimonio nella Genesi, Rocchetta lo intravede come «una realtà sacra, voluta da Dio per l'uomo e la donna, in corrispondenza alla loro identità peculiare, come vocazione inscritta nella loro natura più profonda, maschile e femminile» (p. 27). Ma è Cristo a rivelare il suo significato più profondo: il suo essere simbolo dell'unione tra Cristo e la Chiesa (cfr. pp. 28-30). Inoltre, continua Rocchetta, «Cristo lo eleva a sacramento della nuova alleanza: a far partecipare la coppia al gran mistero dell'alleanza di Cristo con la Chiesa» (p. 32). L'autore individua il *novum* del matrimonio come sacramento nel fatto che «rappresenta e attua una partecipazione reale al mistero della redenzione come unione di Cristo e della Chiesa, e preannunzia la nuova umanità ricreata nel Signore della Pasqua, anticipo del futuro escatologico atteso» (p. 33).

Rocchetta parla della «ragione di necessità» di un sacramento per il matrimonio tra battezzati: «essendo il cristiano radicalmente consacrato a Cristo, solo Cristo può consegnarlo ad un altro essere e può realizzare la condizione di reciprocità soprannaturale e di grazia perché gli sposi si appartengano realmente e perfettamente l'uno all'altro nella potenza salvifica della pasqua e nel dono dello Spirito» (p. 37).

Finisce il capitolo parlando della coppia come segno sacramentale del matrimonio, e critica coloro che riducono quest'ultimo al consenso. Non vuole negare che sia il consenso a fare il matrimonio, ma afferma che deve intendersi come la «forma umana, performativa, esplicativo-attuativa, di un consegnarsi reciproco; forma che condensa in sé, nella sua espressione concreta ed effettiva, i contenuti antropologici della coppia, li manifesta e li compie in relazione all'essere dei due in Cristo e nella Chiesa» (p. 39).

Dal capitolo secondo fino al quinto, Rocchetta approfondisce diversi punti già accennati nel primo. Nel secondo, «L'amore come sacramento», fa un'analisi fenomenologica dell'amore coniugale. Rocchetta si riferisce all'amore come sacramento, nel senso che fa trascendere l'uomo verso gli altri e lo porta a Dio come alla sua fonte e alla sua pienezza (cfr. pp. 50). Rocchetta aggiunge che la *sacramentalità* dell'amore coniugale coinvolge *l'eros* e *l'agape*: tutte e due — l'at-

trazione erotica e l'oblatività nel dono gratuito — si richiamano entrambi e rimandano all'orizzonte del divino, all'alterità assoluta (cfr. pp. 50-52). Questa presentazione fenomenologica dell'amore viene ritrovata nella Sacra Scrittura, attraverso una bella analisi biblica del «Cantico dei cantici» (cfr. pp. 52-57).

L'autore prosegue affermando che tutta l'apertura al trascendente dell'amore umano viene portata a compimento nel matrimonio sacramento, che gli dà una nuova dimensione di pienezza nel mistero della salvezza: «L'amore coniugale diviene, nell'attuazione del sacramento, un mistero di grazia e di salvezza che rende i coniugi partecipi all'amore unico che unisce Cristo alla Chiesa e li costituisce come suo segno vivente nel mondo» (p. 60). Finisce con una visione molto accurata e ricca del vincolo coniugale come simbolo reale e permanente del legame tra Cristo e la Chiesa.

Nel capitolo terzo Rocchetta approfondisce la dimensione corporale della persona. Incomincia riflettendo sulla sacramentalità del corpo. Siccome l'apertura al dono è il fondamento della crescita della personalità, il corpo, che è segno e attuazione della persona, appare come *sacramento* di questa vocazione (cfr. pp. 70-76). Riflettendo sulla sponsalità tra uomo e donna, l'autore intravede la consegna reciproca del loro corpo come la testimonianza dell'accoglienza, e il luogo dove si realizza l'amore e la comunione d'entrambi. Cioè, il luogo dove gli sposi danno gloria a Dio rispondendo alla loro vocazione d'amore. Presenta poi la gravità dell'atto che tende a fare del corpo un luogo per il peccato, un luogo dove si cerca l'appropriazione dell'altro (cfr. pp. 76-82).

L'autore finisce il capitolo con l'assunzione della corporeità nel sacramento. Parla della castità che gli sposi devono vivere all'interno del proprio matrimonio per rispecchiare il significato sponsale del corpo. Continua riflettendo sulla consumazione del matrimonio come realizzazione compiuta della sacramentalità matrimoniale. E termina illustrando una comprensione abbastanza accurata su come la relazione Cristo-Chiesa si attua nella relazione tra gli sposi, membri della Chiesa.

Il capitolo quarto è dedicato alla sessualità. Rocchetta incomincia ricordando che essa è un dono e un compito che Dio affida alla persona per la sua realizzazione. Poi continua con la dissociazione tra «eros» e «agape» prodotta dal peccato, che si traduce nella spaccatura tra sesso e amore. Con l'elevazione del matrimonio a sacramento, l'amore degli sposi viene santificato affinché superino questa spaccatura, e facciano dell'unione sessuale un atto significativo e realizzativo della donazione sponsale. Inoltre, il sacramento fa partecipare l'amore coniugale nello stesso mistero d'amore tra Cristo e la Chiesa. Rocchetta pone a fondamento della santificazione dell'amore coniugale «i doni del vincolo soprannaturale (*res et signum*) e della grazia sacramentale propriamente detta (*res tantum*). Entrambi i doni si collocano all'interno della dinamica di amore coniugale per garantire il fondamento e la piena realizzazione» (p. 100).

Soffermandosi sull'unità tra il senso unitivo e procreativo dell'atto coniugale, fa una presentazione profonda sulla interrelazione tra i beni del matrimonio all'interno della storia della salvezza, dicendo che così viene reso manifesto come il fine unitivo e il procreativo risultano coessenziali, e non possono essere dissociati (cfr. pp. 101-103). Finisce il capitolo con lo studio della complementarità tra la verginità consacrata e il matrimonio sacramento.

Nell'ultimo capitolo della prima parte, il quinto, si sofferma sull'analisi del linguaggio. Per Rocchetta è uno studio essenziale, perché se il corpo è il simbolo attuativo reale della persona, lo è, appunto, perché il linguaggio l'accompagna rendendolo umano, e consente all'io spirituale di realizzarsi nello scambio con gli altri (cfr. p. 112). Fa uno studio diviso in due parti. Nella prima mostra il triplice significato del linguaggio per la persona nella relazione generale io-tu: come autorivelazione, come provocazione verso un altro per farlo uscire da sé, e come chiamata rivolta alla realtà per farla esistere come significativa dell'incontro interpersonale. Poi, nella seconda parte, mostra la particolarità della parola nel dialogo tra uomo e donna (cfr. pp. 112-116). Sotto questo duplice aspetto, passa a guardare la celebrazione del matrimonio come un atto di linguaggio: «è la parola di un'accettazione reciproca e incondizionata nella quale la differenza dell'essere-uomo e dell'essere-donna viene manifestata e accolta come un dono e una ricchezza da scambiarsi e il legame di amore come un impegno totale e consapevole» (p. 117).

Come ha fatto finora, finisce il capitolo studiando l'assunzione della parola degli sposi nella redenzione operata da Gesù. Nel matrimonio cristiano la parola è sacramento: parola detta da Gesù nella potenza dello Spirito tramite la Chiesa. E fa uno studio delle cinque dimensioni della parola nel rito: mistagogica, anamnetica, epicletica, etica e dossologica (cfr. pp. 125-131).

Così arriviamo alla parte seconda. Incomincia con un capitolo, il sesto, sul significato di sacramento, facendo uno studio dell'uso della parola *mysterion* negli scritti filosofici e culturali nel mondo greco, nell'Antico Testamento e negli scritti neotestamentari. Il suo contenuto teologico sarebbe «il progetto di Dio che si realizza nella storicità del mondo, rivelato da Gesù Cristo, morto e risorto, annunciato nello Spirito dalla comunità dei suoi discepoli e offerto come grazia di salvezza a tutti gli uomini» (p. 143). E più specificamente, afferma a proposito dei sacramenti: «L'economia sacramentale, come la totalità della Chiesa, sgorga interamente dal *mysterion* e ne è l'attuazione-attualizzazione nel tempo tra le due venute [di Cristo]» (p. 145).

Poi guarda il matrimonio. Innanzitutto riflette sulla peculiarità del matrimonio sacramento: la sua appartenenza al *mysterion* in quanto appartiene sia all'ordine della creazione che a quello della redenzione — due ordini dell'unico *mysterion*. Nel primo rivela la presenza di Dio nel mondo indirizzata alla sua pienezza nella salvezza di Cristo; il secondo è un evento salvifico significativo e

realizzativo nel tempo della Chiesa (cfr. pp. 145-151). Poi continua spiegando il contenuto del matrimonio derivato dal suo essere sacramento: è un atto di Cristo che unisce gli sposi e rimane con loro; è un atto della Chiesa che dispiega l'azione sacramentale di Cristo; è una fonte di grazia specifica per gli sposi; e condensa in sé tutta la storia della salvezza, la proclama come presente nel mondo e rivela il suo fondamentale ordinamento escatologico. (cfr. pp. 151-156). Finisce il capitolo con una spiegazione della struttura trinitaria del matrimonio che, secondo Rocchetta, si trova all'interno del mistero d'unione tra Cristo e la Chiesa, opera della Santissima Trinità, perché la coppia è immagine di questa unione, non della Trinità. Il contenuto di questa struttura trinitaria ha due sensi: il sacramento del matrimonio è un evento che si realizza come evento del Padre per il Figlio nello Spirito Santo (senso discendente) e riconduce la coppia alla comunione con Dio-Trinità (senso ascendente) (cfr. pp. 156-162).

Nel capitolo settimo, Rocchetta vuole approfondire ancora il rapporto tra *mysterion* e il matrimonio come sacramento. Comincia presentando l'alleanza come il contenuto qualificante del *mysterion*, e che si attua ai diversi livelli della storia della salvezza: l'alleanza della prima coppia, l'alleanza tra Dio e Israele, e l'alleanza in Cristo. Da quest'ultima nasce la Chiesa. Il suo compito è di annunciare la Pasqua del Signore e attuarla nei secoli: offrire l'alleanza al mondo intero. Questa relazione tra Cristo e la Chiesa viene espressa mediante la simbologia dell'alleanza nuziale (cfr. pp. 164-175). Il sacramento del matrimonio, secondo l'autore, si collega con quest'ultima alleanza, contenendola realmente e comunicandola come fondamento e contenuto del patto coniugale dell'uomo e della donna (cfr. pp. 175-186). Poi fa il collegamento di tutta la sacramentalità del matrimonio con il battesimo di tutte e due gli sposi, e si manifesta scettico sulla possibilità di un matrimonio sacramento tra una parte battezzata e l'altra no (cfr. pp. 186-198). Finisce con lo studio del rapporto tra fede e sacramento diviso in tre livelli: ministerialità degli sposi, ricezione del sacramento e attuazione del segno sacramentale (cfr. pp. 198-202).

Il capitolo ottavo è dedicato allo studio della ministerialità degli sposi. Inizia con un percorso storico su questo dibattito, e mostra come ancora è al centro di una vivace discussione. Secondo Rocchetta, sono loro i ministri — non conferitori o amministratori — del sacramento, di un atto di Cristo e della Chiesa: con il loro consenso Cristo agisce mediante la Chiesa (cfr. pp. 214-215). Critica la comprensione ilemorfica tradizionale del segno — la *traditio* come materia e l'*acceptatio* come forma —, che deve essere superata. Il segno sacramentale, afferma l'autore, «dev'essere inteso in rapporto alla *comunità coniugale*, in tutto ciò che essa significa e comporta. [...] L'atto libero con cui i nubendi, inseriti in Cristo e nella Chiesa per il battesimo, si cambiano il consenso, ricevendosi e donandosi l'un l'altro, è il segno visibile dell'atto invisibile di Cristo che mediante la Chiesa dona un uomo a una donna e una donna a un uomo e li lega in modo irrevocabi-

le, facendoli partecipare al legame indissolubile che unisce Cristo alla Chiesa» (pp. 217-218).

Affronta anche il problema della forma canonica. Afferma che «manifesta, in modo visibile, una dimensione che è propria del segno sacramentale (anche se in altri secoli non era stata visibilizzata in modo diretto), diventandone una componente imprescindibile. La dimensione manifestata è l'identità ecclesiale del matrimonio e il suo riferimento a Cristo, in modo tale che, di fatto, non esiste oggi un matrimonio-sacramento senza quella forma» (p. 220). In questa funzione di rendere visibile questa dimensione del segno, fa riferimento alla convenienza della presenza del sacerdote. E afferma: «come segno dell'agire e della presenza della Chiesa, il ministro svolge un ruolo di autentica ministerialità, non solo in senso giurisdizionale, ma sacramentale o comunque di reale cooperazione all'attuazione sacramentale del matrimonio» (p. 221). Ma, precisa, che la sua azione non è una componente essenziale per la struttura del sacramento, bensì una forma di cooperazione esplicativa e in certo modo costitutiva per l'attuarsi dell'atto sacramentale (cfr. p. 221). Finisce intravedendo in questa comprensione una possibilità d'incontro tra Oriente e Occidente su questa spinosa questione.

L'autore, nel capitolo nono, si sofferma sul sacramento del matrimonio come sacramento permanente. Comincia con il presentare il centro della questione della riflessione teologica: non si tratta soltanto di definire la distinzione tra l'atto celebrativo e il vincolo, come suo primo effetto e *res et signum*, «essa va oltre sia per il significato di permanenza che viene attribuito al segno sacramentale, sia per lo spessore che la vita dei coniugi riveste dal momento che è stabilita come realtà di partecipazione definitiva all'alleanza di Cristo con la Chiesa, suo segno visibile e sua attuazione storica. Grazie al sacramento del matrimonio, niente è più profano nella vita di coppia. Tutto è «sacramento» o può divenirlo [...]. La sacramentalità del consenso si trasforma in sacramentalità dell'esistenza coniugale, e la sacramentalità dell'esistenza coniugale in un *dono* indistruttibile e in una *conquista*, da ricercare e realizzare a ogni svolta o stagione della vita» (p. 226).

Poi affronta il tema della comprensione sulla sacramentalità dell'esistenza coniugale lungo la storia (pp. 226-231). Continua con una riflessione sul rapporto tra Eucaristia e matrimonio, intravedendo il primo come l'evento costitutivo della Chiesa e del matrimonio dove gli sposi trovano la propria identità sacramentale; e il secondo, il matrimonio, come una realizzazione del significato dell'Eucaristia (cfr. pp. 235-242). Finisce il capitolo con una parte dedicata alla fedeltà coniugale fondata sulla sacramentalità, e mostra nell'ultimo paragrafo una spiritualità matrimoniale come *sequela Christi*. Qui fa una presentazione molto profonda e accurata del matrimonio come vocazione (cfr. pp. 246-254).

L'ultimo capitolo è dedicato allo studio dell'azione dello Spirito Santo nel sacramento. Egli fa del «sì» degli sposi un atto di Cristo, e si dona ai coniugi nel sacramento. L'autore poi si intrattiene sulla Sua azione che configura gli

sposi secondo la propria identità: *ekstasis* o puro dono, *kenosis* o donazione per affermare l'altro, e *synthesis* o comunione nell'affermazione di ognuno (cfr. pp. 265-268). Termina presentando la spiritualità degli sposi come docilità allo Spirito Santo, dove ritorna all'argomento del matrimonio come vocazione (cfr. pp. 269-274).

Ci sembra che Rocchetta sia riuscito a fare un'opera che, con l'introduzione di un'antropologia personalistica, insieme con una considerazione della *storia salutis* come un'unica storia in due ordini, contribuisce in gran misura ad approfondire tutto il significato teologico della coppia, e a fare luce su questioni teologiche ancora in dibattito. Merita anche di essere notata la serietà del suo pensiero in quanto tratta le questioni fino a dove può, avvisando il lettore dei problemi che ancora non si possono risolvere del tutto. In definitiva, un libro da raccomandare a chi vuole approfondire il matrimonio, facendo tesoro di tutta la ricchezza proveniente dall'antropologia personalistica per la comprensione teologica di questo sacramento.

R. Díaz Dorronsoro

A. SACCHI, *Un vangelo per i lontani. Come leggere Marco*, Paoline, Milano 1999, pp. 357.

È fresco di stampa questo volume del prof. Sacchi, docente di sacra Scrittura all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano nonché allo studentato del suo Istituto missionario, il PIME.

Dall'analisi dell'opera e dalla breve introduzione fornita dall'Autore è palese che il commento al vangelo di Marco è indirizzato prevalentemente, anche se non esclusivamente, alla vasta fascia di lettori non iniziati nella Bibbia. Ed ecco perché la decisione di non mettere note, soluzione che rende la lettura molto accessibile e scorrevole. Infatti ne risulta un volume piacevole e facile da leggere e da seguire nei diversi capitoli in cui è suddiviso.

Il commento vero e proprio è preceduto da due capitoli che fanno riferimento rispettivamente all'origine del vangelo e alle attese esistenti nel mondo giudaico al tempo di Gesù; il lettore già iniziato viene invitato a passare direttamente alla parte relativa al commento, anche se a mio avviso le osservazioni davvero interessanti fatte dall'autore potrebbero non essere utili soltanto agli studiosi della materia. Nel primo capitolo si parla in modo sommario del processo di formazione del vangelo secondo i principi del metodo storico-formale, assieme ai criteri di attendibilità storica che vengono applicati agli studi dei vangeli; mentre nel secondo, in modo più specifico, si passa a parlare delle origini del vangelo secondo Marco, della lingua e dello stile, della tradizione orale che c'è dietro il

testo e delle sue caratteristiche letterarie. Tenendo conto dei dati riportati dalla tradizione ecclesiastica dei primi secoli (pp. 25s), secondo il prof. Sacchi, il vangelo risalirebbe a Marco, discepolo di Pietro, che avrebbe messo per iscritto la predicazione dell'apostolo. Anche se dal testo si rilevano delle difficoltà che impediscono di cogliere al primo sguardo i dati della tradizione, si può ben notare come l'autore del vangelo abbia uno stile semitico e usi espressioni che si rifanno alla prima generazione cristiana, e che l'ambiente dove il vangelo è stato scritto sembra essere quello di Roma. In seguito si menzionano alcuni aspetti teologici del vangelo e in particolare il "segreto messianico" a cui già accennava W. Wrede agli inizi del secolo.

Il secondo capitolo introduttivo fa un'ampia presentazione del giudaismo e delle manifestazioni socio-culturali e religiose della Palestina ai tempi di Gesù. Sarebbe stato utile far cenno alla concezione di Dio nel popolo eletto e all'idea dell'alleanza, nonché al messianismo pieno di significazione regale, e all'apocalittica, che insieme alla riflessione sapienziale costituiscono l'asse portante del pensiero giudaico in Palestina nel primo secolo della nostra era.

A conclusione del libro si trova un capitolo contenente una serie di riflessioni che, unite alle parti introduttive, contribuiscono a mio avviso all'adeguato inquadramento del commentario. In esso si dà rilievo al messianismo di Gesù, Figlio di Dio; ai contrasti con i capi religiosi del suo tempo tanto da arrivare alla rottura con l'istituzione giudaica; alla presenza della chiesa nascente nel vangelo e soprattutto alla presentazione di Marco come il "vangelo per i lontani": «Marco sottolinea che Gesù stesso ha offerto direttamente la salvezza ai gentili» (p. 336). Ciò si può notare da parecchi dati: il Signore alla fine del vangelo non dà un comandamento di proclamazione come succede, invece, in Matteo e in Luca; la descrizione della Missione di Gesù che inizia in Galilea senza far alcun cenno — a differenza degli altri due sinottici — a Gerusalemme, imperniandola sul fatto che venivano da lui genti di tutti i luoghi (p. 319). Al tempo stesso dal vangelo di Marco si intende bene che il popolo giudaico è il primo destinatario del messaggio (p. 334). Da lì il merito narrativo dell'evangelista, che non perde occasione per mettere in luce la presenza di Gesù anche nelle regioni abitate prevalentemente dai pagani. E ciò fa parte del messaggio originario del Messia (p. 337). Secondo il Sacchi questo avrebbe comportato due difficoltà: il sentirsi costretto a evitare una concezione nazionalistica della salvezza, nascondendone così il suo messianismo; e l'atteggiamento duro di Gesù verso il modo rigido e legalista di intendere la legge.

Il "corpus" dell'opera è costituito dal commento al vangelo, diviso in 10 capitoli. Si può parlare di una divisione "classica", presentata da non pochi autori nei loro vari commentari del vangelo (Martini, Pokorny, Schreiner). Altri autori (Segalla, Leon-Dufour) dividono invece il vangelo in due grandi blocchi: il mistero del Messia o cammino di Gesù (1,14-8,26) e il mistero del Figlio dell'Uomo

o via verso Gerusalemme (8,27-16,8), che permette di avere una visione globalmente unitaria del testo. Comunque è da ritenersi più che valida la scelta fatta dall'autore, che inoltre correda il vangelo di un commento agile e corposo, che fa trapelare la sua esperienza docente e la sua conoscenza del testo.

Riguardo agli annunci di Gesù sulla sua Passione, l'autore afferma che è piuttosto improbabile che Egli li abbia pronunciati così esplicitamente (pp. 188, 218). Pur con la consapevolezza che le profezie in Israele presentano sempre un lato oscuro, sarebbe stato meglio cercare un modo diverso per esprimere l'idea, tenendo conto dei lettori dell'opera che avrebbero potuto non capire l'affermazione in tutta la sua portata. In un altro punto, cioè quello relativo al passo della Madre e dei fratelli di Gesù, l'Autore avrebbe potuto sfumare maggiormente il suo commento. Il Sacchi ammette che "fratello" nelle lingue semitiche può designare anche cugino o parente più o meno prossimo, ma in quel caso, afferma, si sarebbe dovuto utilizzare in greco il termine appropriato. Perciò conclude che il testo si è formato in un ambiente che non conosceva la verginità di Maria (p. 115). La soluzione, a mio parere, si trova invece nella mentalità e nello stile semitici di Marco, che lo porta a rendere la stessa parola in greco, come fra l'altro fanno anche Matteo e Luca, che sanno della verginità di Maria. Infatti ci troviamo davanti alla tradizione palestinese che con il termine "fratello" designa sia fratello che cugino nei diversi gradi di parentela. L'ambiguità può essere risolta ricorrendo ad altri fattori determinanti, ricercabili nella tradizione e nella fede della chiesa primitiva, che gettano una luce chiara sul testo evangelico e sulla sua interpretazione.

Nonostante le brevi osservazioni che mi sono permesso di fare, il libro di Sacchi è suggestivo e arricchente, costituendo un valido aiuto per seguire il vangelo di Marco, pieno dell'ingenuità e della freschezza come di chi racconta qualcosa che ha vissuto in prima persona.

B. Estrada

A. SCOLA, *Il mistero nuziale, 1: Uomo-Donna*, Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma 1998, pp. 208.

Questo è il primo volume che, nelle intenzioni dell'Autore, sarà seguito da un secondo dedicato a matrimonio-famiglia. Si compone di due parti e di quattro appendici.

La prima parte, formata da tre capitoli, è imperniata sul magistero di Giovanni Paolo II, soprattutto sulla lettera *Mulieris dignitatem*. Vi si intende far emergere due tesi originali di questa lettera: da una parte, vi è un'analogia fra l'unità duale dell'uomo-donna e le relazioni delle tre Persone in Dio; dall'altra, la sessualità umana è parte integrante della *imago Dei*.

Nel primo capitolo, col titolo «Lineamenti teologici dell'uomo-donna» (pp. 13-29), si traccia un quadro sintetico della riflessione papale, nel cui contesto emerge la novità delle suindicate due tesi. In questo quadro si menzionano le radici antropologiche dell'unità duale di uomo-donna, il contesto cristologico-trinitario in cui esse sono inserite e, infine, il loro fondamento ecclesiologico-mariologico. Per la maggior parte il quadro è costruito con testi di Giovanni Paolo II; ma in alcuni punti se ne offre un'estrapolazione in base a riflessioni di diversi autori, la cui continuità con l'insegnamento papale il lettore avrebbe gradito che fosse esplicitata. Così, ad esempio, che l'amore sponsale sia l'*analogatum princeps* di ogni genere di amore è una tesi di Solov'ëv, ma non propriamente di Giovanni Paolo II. Come pure l'affermazione che «l'unità duale di uomo-donna si rifà all'unione ipostatica di Cristo come al suo fondamento» (p. 21). A questo riguardo si cita C. Giulidori, ma resta il dubbio sulla sua continuità col pensiero del Papa.

Nel secondo capitolo (pp. 31-40) si sviluppa la surriferita tesi circa l'analogia fra l'unità duale di uomo e donna e le relazioni intratrinitarie. Dapprima si mette a fuoco la stessa unità dei due, per poi analizzare come ogni essere umano sia una persona comunionale. A questo punto l'Autore tenta di esplicitare un elemento non espresso di per sé nella *Mulieris dignitatem*: «L'alterità nella perfetta uguaglianza rende ragione, una volta che per grazia il Mistero si è rivelato, dell'esistenza dell'alterità nella differenza. Ora l'alterità nella differenza si documenta in modo eminente nella reciprocità uomo-donna» (p. 40).

Nel terzo capitolo (pp. 43-61) si mette a fuoco la seconda delle surriferite tesi. Prima la si esamina nella *Mulieris dignitatem*, vista nel contesto delle catechesi papali del mercoledì. Poi la si sottopone a una duplice riflessione biblica e dogmatica, per concludere che, effettivamente, la differenza sessuale — uomo-donna — è essenzialmente partecipe dell'*imago Dei*. «Possiamo allora dire che l'uomo non è diverso dagli animali solo perché partecipa del dominio sul cosmo, cioè per la sua natura spirituale, bensì fin nel suo corpo» (p. 61).

La seconda parte costituisce un tentativo di tracciare una prospettiva teologica del mistero nuziale. È divisa in altri tre capitoli, dal quarto al sesto. Il quarto (pp. 65-90) esamina i dinamismi della nuzialità: affezione, amore e sessualità. Nello studio dell'affezione spiccano i riferimenti a san Tommaso d'Aquino. L'Autore ne scorge un duplice livello: quello dell'*amor naturalis* e quello della *voluntas ut ratio*. «In modo particolare si dovrà sempre tener conto che nella natura dell'uomo esiste un amore di desiderio che precede — cioè insorge indipendentemente (*passio*) — la libera scelta, anche se poi dovrà da questa essere investito» (p. 74). A riguardo del dinamismo dell'amore, se ne mette a fuoco l'oggetto. L'Autore allora presenta sommariamente le contrapposte interpretazioni di Rousselot e di Geiger della dialettica tra amore di sé ed amore di Dio, e offre una propria visione dell'amore umano, a suo avviso, più completa e armonica.

Egli sottolinea la necessità di distinguere tra amore del proprio bene ed amore di sé. Il primo si situa a livello della *voluntas ut natura* e il secondo della *voluntas ut ratio*. L'amore del proprio bene non può essere definito egoistico, perché si esercita al di qua della questione del disinteresse o dell'interesse. Questa invece si presenta quando interviene l'atto di riflessione affettiva e «allora questa compiacenza può aprirsi all'amore consapevole di benevolenza oppure involversi in egoismo» (p. 80). Circa la sessualità l'Autore sottolinea la natura asimmetrica della reciprocità propria dell'uomo-donna. Essa fa parte dell'immagine di Dio e si inserisce, quale elemento discriminante, tra la fecondità infraumana e la fecondità umana.

Il quinto capitolo (pp. 91-116) tenta di descrivere ciò che l'Autore chiama il mistero nuziale, il cui *analogatum princeps* è la relazione uomo-donna, che è alla base di ogni nuzialità, la quale rivela una reciprocità asimmetrica. Perché asimmetrica? Perché l'unità dei due non sopprime l'alterità. «La reciprocità non annulla la differenza perché è asimmetrica, in quanto non è per l'unione androgina di due metà, ma per la procreazione del figlio, il frutto essenzialmente correlato all'amore dei due» (pp. 102-103). Nel caso del matrimonio cristiano, è la sua indissolubilità a realizzarlo come espressione oggettiva e soggettiva della nuzialità. Tuttavia non si ferma qui il valore della nuzialità, perché, secondo l'Autore, essa raggiunge il suo culmine nella verginità.

Nel sesto capitolo (pp. 117-143) su «Mistero nuziale e fecondità» ritorna il discorso sulla reciprocità asimmetrica, caratteristica della sessualità umana. Questa si ha sempre in termini di differenza e in modo tale che «per l'uomo l'alterità è costitutiva e invalicabile» (p. 127). Il singolo, per il fatto stesso di esistere come uomo, esiste come unità duale. A questo punto l'Autore affronta il rapporto tra amore e fecondità, e vede questa come «il volto compiuto della reciprocità asimmetrica» (p. 131). Di fronte alla sfida delle biotecnologie, che consentono di separare sessualità e procreazione, la risposta negativa è necessaria per mantenere la circumsessione dei tre fattori, amore, sessualità e procreazione. «Spezzare la circumsessione di *amore, sessualità e procreazione*, conduce, quindi, a ridurre la procreazione a riproduzione meccanica, l'amore a ricerca del fantasma dell'androgino, e condanna l'io stesso al narcisismo» (p. 136).

La prima appendice (pp. 147-153) costituisce una breve presentazione del libro, pubblicato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dall'Inter insigniores all'Ordinatio sacerdotalis. Documenti e commenti*. L'Autore conclude con due pagine di riflessioni personali, che sono un invito a comprendere la libertà nel contesto dell'originaria dipendenza dell'uomo dal suo Creatore. «Dipendenza inscritta nella sua natura, ma anche nell'obiettiva precedenza della realtà sul nostro io» (p. 152).

La seconda appendice (pp. 155-170) offre un commento a cinque articoli della *Summa Theologiae* di s. Tommaso (I-II, q. 22, aa. 1-3 e q. 26, aa. 1-2) su *de*

*passionibus*, al fine di approfondire la dottrina tomasiana sull'affezione. L'Autore coglie l'occasione per insistere sull'importanza dell'*amor naturalis*, quale rapporto di ogni creatura con il suo Creatore, anche nell'uomo. L'esistenza di questo moto verso il Creatore è data dalla libertà attraverso la natura ed esso è implicato in ogni possibile atto di amore (cfr. pp. 168-169).

La terza appendice (pp. 171-176) costituisce un commento all'Istruzione *Donum vitae*, nelle sue affermazioni sull'inscindibile legame morale tra procreazione e atto coniugale. L'autore vi vede una manifestazione della specificità della sessualità umana. «È l'immanente destinazione della sessualità alla procreazione che rivela tutto il significato della reciprocità sessuale e mostra compiutamente la grande dignità della sessualità umana, dimensione costitutiva dell'essere dell'uomo ad immagine della Trinità e quindi espressione della ontologia trinitaria» (p. 175).

Nella quarta ed ultima appendice (pp. 177-195), l'Autore, prendendo spunto dalle Direttive della Congregazione per l'Educazione Cattolica sulla formazione dei seminaristi circa i problemi relativi al matrimonio e alla famiglia (19 marzo 1995), avanza una serie di proposte che dovrebbero derivare dalle tematiche sul rapporto uomo-donna esposte nelle pagine precedenti del libro. Egli si sofferma soprattutto su quelle che riguardano il rinnovamento degli studi filosofico-teologici nei loro principali capitoli.

Il linguaggio fortemente specializzato del libro indica che esso è rivolto agli specialisti in materia, i quali ne trarranno sicuramente numerosi spunti di riflessione per progredire nel faticoso cammino del rinnovamento dell'antropologia teologica.

A. Miralles

M. TABET, *Teologia della Bibbia. Studi di ispirazione ed ermeneutica biblica*, Armando Editore, Roma 1998, pp. 267.

Il volume del prof. M. Tabet, docente ordinario di esegesi biblica presso la Pontificia Università della Santa Croce (Roma), raccoglie in forma organica e completa una serie di studi su tematiche relative alla configurazione teologica della Bibbia e al suo carattere sacro ed ispirato, alla luce dei presupposti fondativi degli asserti conciliari e degli sviluppi della riflessione teologica post-conciliare. Nella prefazione l'autore dichiara di voler presentare in una prospettiva più ampia, una riflessione organica «su alcune questioni riguardanti la natura della Bibbia, in particolare sui complessi temi dell'ispirazione e della teoria ermeneutica» (p. 11). La finalità del libro è quella proporre ai lettori una sintesi puntuale del dibattito sulla Parola di Dio, mostrando la continuità della riflessione magisteriale, dalla costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18.11.1965) ai successivi do-

cumenti e pronunciamenti esplicitamente menzionati nei testi e fatti oggetto di studio: *il Catechismo della Chiesa Cattolica* (nn. 50-141) del 11.10.1992, il documento della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* del 24.04.1993; il discorso del Santo Padre *De tout coeur*, pronunciato in occasione della presentazione del documento della Pontificia Commissione Biblica, che reca la data del 23.04.1993 e due ulteriori documenti prodotti dal Segretariato per l'Unione dei Cristiani (Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo) intitolati, *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione "Nostra Aetate"*, del 1.12.1974 ed *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica. Sussidi per una corretta presentazione*, datato al 24.6.1985.

Il presente lavoro del prof. Tabet è da considerare in stretto collegamento e in continuità con la sua precedente *Introduzione generale alla Bibbia* [San Paolo, Cinisello Balsamo 1997] e risponde all'esigenza di completare e rileggere i principali nuclei della teologia scritturistica, non sempre adeguatamente trattati nelle Introduzioni alla Bibbia. Dalla impostazione ermeneutica del volume e dalla accurata collocazione dei temi, si evince una fondamentale finalità didattica e sintetica che spinge l'autore a fornire prospettive contenutistiche e metodologiche chiare e coerenti e a riformulare un'armonica visione dei presupposti teologici che devono guidare la ricerca biblica ed ispirare le sue applicazioni nella vita cristiana.

L'articolazione affronta tre grandi aree tematiche in stretta connessione tra di loro: il concetto di ispirazione, l'ermeneutica biblica e la sua peculiarità all'interno dell'orizzonte ecclesiale. La prima parte: «L'origine divina della Sacra Scrittura» comprende il capitolo I: «L'ispirazione biblica nel Concilio Vaticano II» (pp. 19-59) in cui viene presentata la dottrina dell'ispirazione biblica sia sul piano storico che su quello teoretico-formale (DV 11), mostrando il valore ermeneutico dell'ispirazione biblica e la sua attualità. Il capitolo II: «L'Ispirazione biblica, condiscendenza divina e mistero dell'incarnazione» (pp. 61-104) prosegue lo studio del concetto di ispirazione assumendo la categoria analogica della «condiscendenza divina» (συγκατάβασις) per esplicitare il «mistero di Dio» presente nella Bibbia, attraverso l'interpretazione patristica (soprattutto s. Giovanni Crisostomo), medievale e moderna.

La seconda parte: «La problematica dei sensi biblici» consta del capitolo III: «Il senso letterale e il senso spirituale della Sacra Scrittura: un tentativo di chiarimento terminologico e concettuale» (pp. 107-154) in cui si esamina la complessa discussione sui sensi biblici, evidenziando le diverse prospettive contestuali emergenti dall'indagine terminologica e teologica avanzata. Con rara puntualità vengono presentate le posizioni storiche attraverso l'evoluzione dei concetti-base dell'ermeneutica biblica e l'attualità degli asseriti magisteriali. Il capitolo IV: «Ebraismo e cristianesimo: una riflessione sul senso tipico della Sacra

Scrittura» (pp. 155-179) è consacrato all'analisi del «senso tipico» attraverso il confronto tra l'ebraismo e il cristianesimo, avendo come testo-base il documento *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica. Sussidi per una corretta presentazione* (24.6.1985).

La terza parte: «La natura della Bibbia nell'insegnamento pastorale teologico» comprende il capitolo V: «La Sacra Scrittura nel Catechismo della Chiesa Cattolica» (pp. 183-215) in cui si prende in esame l'identità della Sacra Scrittura nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (nn. 50-141) e si passano in rassegna gli aspetti costitutivi della Bibbia (cristocentrismo, ispirazione, verità, interpretazione, canone, relazione Bibbia-pastorale). Il capitolo VI: «Esegesi ed ermeneutica: riflessioni su documento della Pontificia Commissione Biblica, L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa» (pp. 217-244) completa l'analisi ermeneutica fornendo una puntuale lettura attualizzata del noto documento della P. Commissione Biblica.

Nella conclusione del volume (pp. 245-255) il prof. Tábet evidenzia sette punti determinanti per la formulazione di una adeguata teologia della Bibbia: 1. La necessità di una solida teologia dell'ispirazione che si guardi dal separare il rapporto autore/agiografo e che riconosca la preminenza di Dio-autore come arricchimento e potenziamento delle capacità umane; 2. L'analogia con il mistero dell'incarnazione all'interno di una visione teologica integrale, supportata da un adeguato linguaggio comunicativo ed espressivo; 3. La formulazione di una corretta ermeneutica biblica, le cui conseguenze interpretative non contraddicano il carattere «analogico» del linguaggio biblico, l'unità interna della Bibbia e la necessità della componente teologica dell'interpretazione; 4. L'assunzione di un fondato «statuto metodologico», in grado di corrispondere alle esigenze della ricerca biblico-teologica e della sua propria natura misterica, riletta nell'ottica della fede; 5. L'importanza di ovviare alla frammentarietà del sapere biblico e teologico mediante la riattivazione di un'esegesi «cattolica», dotata di un solido apparato tecnico-scientifico e di una costitutiva base teoretica, che consenta di raggiungere una visione integrale del mondo aperta alla trascendenza; 6. La consapevolezza e la responsabilità di assumere un corretto modello ermeneutico in grado di ripensare al problema cruciale della relazione tra fede e ragione, tra teologia e critica e alle conseguenze che tale relazione provoca sul versante biblico (accenno a G. Colombo); 7. L'esigenza sempre più invocata di ricollocare l'esegesi biblica e la teologia nell'alveo più naturale dell'esperienza religiosa che è quello della spiritualità (cf. E. Bianchi), rivisitando la grande tradizione antica e recente della Chiesa, la sua memoria storica e la sua ricchezza spirituale e pastorale.

L'opera che ci viene offerta dallo studioso libanese è caratterizzata da tre elementi che possono essere ascritti come pregevoli attributi al lavoro svolto: un primo elemento è costituito dalla profondità dell'analisi, scevra da tentazioni razionalistiche e concettualizzazioni spurie. L'autore con lucidità e rispetto della

verità dei testi magisteriali offre le motivazioni più profonde che costituiscono la base della natura teologica della Bibbia. Un secondo elemento è fornito dal metodo teologico «circolare» utilizzato sia per la collocazione degli argomenti che per l'articolazione dell'analisi, pur nella consapevolezza del rischio di qualche ripetizione concettuale. Infine un terzo elemento è costituito dall'equilibrio di giudizio nella presentazione dei contesti e delle problematiche bibliche, che non lascia mai il lettore incerto di fronte alle problematiche proposte, ma lo stimola al confronto e alla ricerca. La lettura del volume si presenta scorrevole ed dialogica, il metodo espositivo organico e consequenziale, sostenuto da lucida plausibilità argomentativa e corredato da un apparato di note, da un essenziale indice analitico e un altro di nomi.

Sarebbe stato auspicabile, tuttavia, un sintetico orientamento bibliografico finale come ausilio per i lettori, al fine di valorizzare ancora meglio questo riuscito contributo e permettere di continuare l'approfondimento personale. Nel decorso del testo si ravvisano alcuni refusi tipografici e qualche eventuale discordanza nelle citazioni (p. 170; 217; 253-254).

G. De Virgilio

G. TANZELLA-NITTI, *Passione per la verità e responsabilità del sapere. Un'idea di università nel magistero di Giovanni Paolo II*, con una prefazione di P. Blasi, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 279.

In una conferenza *sull'umanesimo cristiano* pronunciata durante i *Rencontres internationales* di Ginevra cinquant'anni fa, il noto teologo riformato Karl Barth fu invitato a parlare su *L'attualità del messaggio cristiano*. Barth ammise di non trovarsi del tutto a suo agio durante questo discorso, appunto perché la nozione stessa di *attualità* aveva per lui qualcosa di problematico quando veniva applicata al messaggio cristiano. L'attualità di un discorso vuole dire — disse Barth — che esso doveva essere *significativo*; doveva trattare quindi di qualcosa di «teoretico, morale o estetico accanto ad altri principi o sistemi, come un *ismo* in concorrenza, in armonia o in conflitto con altri *ismi*» (*L'umanesimo di Dio*, ed. S. Rostagno, Torino 1997, p. 78). Poi spiegò il perché del suo disagio. Il messaggio cristiano, affermò, non deve essere in primo luogo *significativo*, ma innanzitutto vivo, pratico, efficace (cf. *ibid.*, p. 86). Tale messaggio, al di là della sua origine e del suo oggetto, ovvero Gesù Cristo in persona, «soltanto mediante la sua forza interna, ossia soltanto mediante lo Spirito Santo, solo nella fede, nella carità, nella speranza può e vuole diventare vivo, pratico, efficace e perciò attuale». L'attualità e l'efficacia del messaggio cristiano non può essere misurato, in altre parole, con dei parametri *neutri*, esterni al cristianesimo stesso. Esse richiedono una decisione di fede e di conversione. Non basta, quindi, descrivere lo

stato attuale della vita delle chiese cristiane, del loro influsso, delle loro prese di posizione puntuali per apprezzare la realtà della fede. «Non posso dirvi proprio nulla che sia atto a descrivervi l'attualità del messaggio cristiano e presentarvela per così dire su un piatto. Se ne facessi il tentativo, non potrei che distogliervi dalla sua vera attualità... Sì, proprio di penitenza e di fede — di conversione dunque — si dovrebbe trattare, se il messaggio cristiano dovesse diventare *attuale* per la questione del nuovo umanesimo... per arrivare al risultato, infine, che il nuovo umanesimo, per essere veramente nuovo, potrebbe essere soltanto *l'umanesimo di Dio*» (*ibid.*, pp. 86 s.).

Forse questa citazione, tersa e tipicamente evangelica, è in grado di situare il recente studio del prof. Tanzella-Nitti, docente di teologia fondamentale presso la Pontificia Università della Santa Croce a Roma, sul ruolo dell'università nella società odierna secondo gli scritti del Papa Giovanni Paolo II. Di fronte ad una progressiva compartimentalizzazione del sapere *profano* (se vale ancora quest'espressione), e specialmente di fronte ad un alto e crescente grado di specializzazione presente nel campo delle scienze, è da notare l'impegnativo ed insistente richiamo del Pontefice, il quale appartenne per lunghi anni al mondo universitario, a non perdere l'orizzonte dell'unità della verità, la sua vera finalità nell'educazione della persona e nel servizio alla società. L'autore condivide in pieno l'*entusiasmo* universitario di Giovanni Paolo II, intitolando il suo studio: *Passione per la verità e responsabilità del sapere*.

A primo avviso la citazione di Barth sembra rendere impensabile qualsiasi avvicinamento tra la fede cristiana da una parte, e la cultura e le scienze dall'altra. Eppure è vero che il teologo di Basilea, pur insistendo fortemente sul carattere trascendente e irriducibile della fede cristiana, lascia ben aperta la possibilità che la tesi di fondo del libro — *che la presenza della teologia cristiana in un contesto universitario è possibile e necessaria* — può trovare delle fondamenta solide sia dal punto di vista storico che da quello teorico.

In effetti, rintracciando l'affascinante storia del consolidamento dell'università moderna fino agli *studia generalia* promosse dalla Chiesa nell'Alto Medioevo con l'intenzione di stabilire e mantenere un dialogo arricchente tra la rivelazione cristiana da una parte, e la filosofia e le scienze dall'altra, l'autore fa vedere che un tale dialogo non è soltanto necessario e possibile, ma che è stata la Chiesa stessa in primo luogo, spinta dalla sua fede e della sua missione evangelizzatrice universale, che l'ha promosso e l'ha voluto rendere fruttifero (cap. 1). L'unità e l'universalità del sapere attinse ad un unico maestro, Gesù Cristo (cf. *Passione per la verità*, p. 45). In altre parole, la storia dimostra l'origine prettamente *teologica* dell'esplosione universitaria. Interessante ad esempio l'osservazione che il passaggio storicamente verificato dal potere ecclesiastico a quello secolare viene accompagnato da una perdita dell'unità del sapere, e porta ad una sua stratificazione (cf. pp. 36-39).

Però l'aporia descritta da Barth non scompare facilmente, e l'autore ne è consapevole. «La Rivelazione», dice Tanzella-Nitti in maniera icastica, «può essere accettata solo nella fede, e la fede non pare essere un requisito per l'immatricolazione nei nostri Atenei» (p. 85). La fede si fonda appunto sull'autorità di Dio che rivela, mentre la scienza cerca la chiarezza, l'autonomia e il dominio sul reale. Era Kant che aveva notato che la teologia, trovando le sue fondamenta nell'autorità, si collega facilmente al potere e talvolta al suo abuso; secondo lui tocca invece alla *filosofia* orientare tutto il sapere umano (*ibid.*). Malgrado questo distacco e forse isolamento della fede dalla sfera della scienza, Tanzella-Nitti mantiene che la teologia deve essere ritenuta come *momento costituyente* di un progetto educativo di tipo universitario che vuole considerarsi appunto *universale*, umano, aperto, servizievole alla società. E questo non solo perché la nozione di *Dio* e quella della *religione* si trovano presenti in tutte le società umane, non solo perché la fede cristiana promuove una decisa e realista umiltà intellettuale nel suo tentativo di dire qualcosa di intelligibile sul Dio ineffabile e incondizionato (cf. pp. 87-93). La teologia deve essere una parte integrante dell'educazione universitaria per tre ragioni, dice l'Autore del libro. *Prima*, per una ragione *antropologica*, perché la religione è un elemento essenziale ed unificante dell'uomo. *Seconda*, per la *storia*: in effetti, senza la teologia non si comprende la storia dell'umanità, specie quella occidentale, e molto di meno la storia dell'università. E *terza*, sostiene l'autore, la teologia deve essere parte integrante dell'educazione universitaria per una ragione *culturale*: uno studio del pensiero umano che vuole essere scientifico non può prescindere dalla sorgente della *rivelazione* giudeo-cristiana e del suo influsso onnipresente nel linguaggio e nel pensiero (cf. pp. 93-95).

A questo discorso Tanzella-Nitti aggiunge che il dialogo teologico di fronte al sapere *profano* e alle scienze deve tenere conto, *primo*, della presenza di un interlocutore possibilmente (o perlomeno ipoteticamente) non-credente; *secondo*, dell'universalità del pensiero e dell'ampiezza della storia, e *terzo*, dell'interdisciplinarietà di tutte le scienze (cf. pp. 95-98). E questo per evitare «il rischio del fideismo o del fondamentalismo, cose sensibilmente lontane dalla fede, come dall'autentico spirito universitario» (p. 98).

Si può dire che i capitoli restanti del libro in diversi modi si dedicano a riflettere sulla necessità di non isolare la scienza dalla fede o dal sapere universale. Nel secondo capitolo, l'autore si sofferma sugli scritti di alcuni dei grandi universitari che hanno riflettuto sul ruolo dell'università: da von Humboldt e la sua *libertà e solitudine* al card. Newman che voleva promuovere uno studio ampio ed unitario della realtà di fronte al pragmatismo regnante; da Jaspers nella sua (pur esistenzialista) ricerca della verità nella libertà, a Ortega y Gasset, nel suo intento di formare *uomini colti* tra tutti coloro che frequentano le università (cf. pp. 58-83).

Gli ultimi quattro capitoli si dedicano *in recto* al pensiero di Giovanni Paolo II. Vengono trattati un'ampia gamma di questioni: dalla sua personale sto-

ria universitaria centrata sui temi fede-cultura, alla centralità della verità nella ricerca universitaria, *dalla verità dell'uomo*, alla necessità dell'interdisciplinarietà e dell'unità nel sapere; dal compito spiccatamente umano e personalista dell'università come luogo di educazione della persona e di servizio alla società. Tanti temi, tante questioni che vengono ripetute e riconcentrate con forza e visione unitaria nella recente enciclica del attuale Pontefice, *Fides et ratio*.

Mentre conclude il suo studio, il prof. Tanzella-Nitti, realisticamente, si chiede se sarà mai realizzabile un progetto universitario di questa ampiezza, indirizzato ad una ricerca disinteressata della verità a favore delle persone, a favore della società, o se si tratta di un sogno irrealizzabile, di un utopia (cf. p. 253). E risponde che *deve* essere possibile, perché se non viene perlomeno tentato, «perderemo forse per sempre la possibilità di avere una coscienza intellettuale libera, che non si rassegna a rispecchiare in modo conformista le culture dominanti in una società... Rinunciare all'università sarebbe rinunciare a formare uomini che pensano» (p. 254). E non dubita nel suggerire che «se a porre queste fondamenta la cultura generata dal cristianesimo cooperò in modo decisivo con la sua passione per la verità e la sua attenzione all'uomo, è ragionevole pensare che ancor oggi possa offrire il suo contributo per poterle riscoprire» (p. 55).

P. O'Callaghan

J.P. TORRELL, *La teologia cattolica*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 118 (tit. orig.: *La théologie catholique*, Presses Universitaires de France, Paris 1994).

Questa prima edizione italiana dell'opera scritta dal noto specialista di san Tommaso, J.P. Torrell e pubblicata originariamente in Francia (1994), è introdotta da una presentazione di Inos Biffi che mette in rilievo l'interesse di questo studio per la storia della teologia. Il Professor Biffi sottolinea il modo in cui il tomista francese presenta sinteticamente il profilo storico sullo sviluppo del pensiero teologico nel corso dei secoli. Si potrebbe, tuttavia, aggiungere come risalti anche il modo in cui l'autore descrive la genesi e la struttura interna della teologia. Il Professor Torrell presenta la teologia intesa come riflessione dalla fede e nella fede sotto la duplice luce della rivelazione e della ragione. Questa impostazione è in sintonia con la recente enciclica *Fides et Ratio*, anche se sia l'edizione francese che quella italiana sono state pubblicate prima di questo documento.

Il libro si presenta come una breve, ed al contempo profonda, introduzione alla teologia cattolica strutturata in due parti: la prima — capitoli I e II — riguarda lo sviluppo storico della teologia; nella seconda — capitoli III, IV e V — si espone la natura della teologia secondo gli insegnamenti del Concilio Vaticano

I e II, dedicando l'ultimo capitolo alle correnti attuali della teologia negli ultimi trent'anni.

Nei primi due capitoli, intitolati rispettivamente «La parola e la realtà» e «Gli sviluppi storici», viene presentato in modo sintetico il cammino della teologia nel corso della storia, fornendo elementi che possono guidare il lettore inesperto. Le citazioni testuali dei Padri della Chiesa sono state scelte bene e riflettono tanto la varietà e la libertà del pensiero patristico quanto le conoscenze dell'autore in questo campo. Risulta particolarmente illuminante il modo in cui, ispirandosi al contesto patristico, l'autore spiega la necessità di adattare l'espressione della fede alle distinte culture e modi di pensare delle diverse epoche, mettendo in rilievo come il Concilio Vaticano II abbia menzionato questa necessità stimolando, al contempo, una riflessione teologica aperta ai problemi attuali della società. D'altra parte, il Torrell, nell'esposizione del concetto di teologia e del suo contenuto nel corso della storia, riesce anche a trasmettere nozioni teologicamente importanti. Un esempio è il modo in cui spiega i termini *theologia* ed *oikonomia* nel presentare i Padri greci e la relazione fra entrambi i termini come segno della necessità propria di ogni credente di riflettere sulla fede nel passare dall'*oikonomia* alla *theologia* (cfr. pp. 9 e 14).

La presentazione della scolastica, specialmente di san Tommaso d'Aquino, rende palese la specializzazione dell'A. Tuttavia, il commento riguardante la struttura circolare della *Somma Teologica*, sebbene venga spiegato il senso in cui è preso il termine, potrebbe indurre a considerare la storia della salvezza — con gli interventi divini — come un semplice ritorno ad una situazione originaria mentre, al contrario, si rivela come una realtà che si sviluppa progressivamente in modo lineale attraverso il tempo e che si dirige verso la Parusia. È interessante, inoltre, la presentazione della teologia affettiva con i principali esponenti francesi, per questo, si potrebbe pensare di ampliare l'argomento facendo riferimento allo sviluppo della teologia mistica anteriore (con i grandi maestri tedeschi ed i mistici spagnoli) e posteriore (il movimento mistico, etc.). Le sintesi che si offrono al termine di ogni epoca facilitano la comprensione delle caratteristiche principali riguardanti le distinte tappe dello sviluppo teologico. Da evidenziare particolarmente la presentazione del s. XIX e del Concilio Vaticano I, e quella della prima metà del s. XX, dell'enciclica *Humani generis* e del Concilio Vaticano II.

Nel terzo capitolo, intitolato «Scienza e sapienza», vengono spiegati alcuni elementi centrali della teologia che aiutano a comprenderne la sua natura: il suo fine ultimo (la contemplazione di Dio stesso), l'analogia, il soggetto della teologia, la teologia come scienza che si converte in sapienza... Risalta, in particolare, la presentazione delle relazioni tra fede e ragione nella teologia speculativa, fondate su alcuni testi del Concilio Vaticano I, ed il pensiero di san Tommaso d'Aquino. Nella successiva edizione potrebbe essere interessante sviluppare que-

st'ultimo punto avvalendosi dei capitoli II-IV dell'enciclica *Fides et Ratio*, che offrono luci sulla circolarità tra fede e ragione, teologia e filosofia. I riferimenti alla teologia come scienza pratica sono di grande interesse nel contesto post-conciliare che cerca una maggiore relazione tra il pensiero teologico e la vita del teologo, come manifestazione convincente di coerenza.

La particolare natura ed il metodo proprio della teologia positiva vengono descritti nel quarto capitolo, «Fonti e metodi», con speciale enfasi sugli orientamenti della corrispondente Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II *Dei Verbum*. È molto chiara la spiegazione dei diversi metodi esegetici che sono sorti nel contesto degli studi biblici dell'ultimo secolo. Si segnalano in ciascun caso gli apporti positivi delle diverse teorie e si indicano anche i presupposti che possono condurre all'errore: conviene sempre cercare, nell'ermeneutica biblica, ciò che proviene dallo stesso Cristo, fondando tale ricerca sugli opportuni criteri di storicità. L'ampiezza ed il dinamismo della tradizione ecclesiale è un altro tema che viene affrontato in modo incisivo. Si sente solamente la mancanza di un riferimento più dettagliato al ruolo del Magistero come guida e luce per la teologia nel contesto delle fonti e del metodo teologico: infatti, «la Tradizione, la Scrittura ed il Magistero della Chiesa, secondo il prudente piano di Dio, sono legati tra loro, in modo tale che nessuno può sussistere senza gli altri due; i tre, ciascuno secondo il proprio carattere e sotto l'azione dell'unico Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime» (Cost. dogm. *Dei Verbum*, n. 10).

Dopo aver descritto l'*iter* della teologia, il fine ultimo ed i suoi metodi principali, il Professore francese considera, nell'ultimo capitolo, lo stato attuale della teologia caratterizzata dall'ampiezza del campo teologico fondato sulle relazioni con la storia, l'esperienza sociale e le altre circostanze che si considerano attualmente come luoghi teologici. Le caratteristiche principali della teologia ermeneutica, della teologia della liberazione, della teologia femminista e degli sviluppi della teologia pastorale vengono presentate in modo completo e sintetico. In ciascun caso incontriamo un'analisi equilibrata sui veri contributi alla speculazione teologica, insieme ad una valutazione sugli aspetti di queste correnti teologiche che è necessario continuare ad approfondire.

In ultima istanza si prendono in considerazione le relazioni tra la teologia ed il Magistero, dal Concilio Vaticano II ai nostri giorni. In questo contesto si menziona l'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede, intitolata *La vocazione ecclesiale del teologo* (24.V.1990). Come indica l'A., si tratta di un testo positivo sottoposto a critiche che non hanno saputo avvalorare gli apporti che l'opera offre. Si potrà, forse, approfittare di una futura edizione del libro per trasmettere l'impostazione che ispira il documento e l'idea di fondo che lo ispira: l'amore alla verità che ci fa liberi in Cristo (cfr. n. 1 e *Gv* 8,32).

In questo ambito, Torrell, mentre sottolinea le posizioni convergenti — le relazioni di collaborazione — tra il Magistero ed i teologi, fonda la sua spiegazio-

ne riguardante gli interventi del Magistero in questo campo sul *Regolamento per l'esame delle dottrine* pubblicato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1971. Come si sa, il 29 giugno del 1997 si è promulgata una nuova versione di tali disposizioni. Forse ciò è dovuto al fatto che *La teologia cattolica* è la traduzione dell'originale francese pubblicato nel 1994. Tuttavia, per un tema così importante e delicato, potrebbe essere conveniente aggiornare il testo italiano con riferimenti al nuovo documento. In particolare, del documento si dovrebbe sottolineare come esso si caratterizzi per essere rispettoso dei diritti e trasparente nelle relazioni con il teologo la cui opera è ancora in fase di elaborazione. Costui, adesso, può contare con la partecipazione del suo Ordinario e la collaborazione di due persone in sua difesa. D'altra parte, si sono eliminate le fasi segrete, si sono prolungati i termini dei procedimenti e si è previsto che si sottopongano al Santo Padre le conclusioni dell'esame delle dottrine in questione. In definitiva, queste precauzioni sono al servizio della verità, per salvaguardare i diritti dell'autore e il diritto del Popolo di Dio a ricevere integralmente e nella sua purezza il messaggio del vangelo, come ricorda la nota illustrativa del *Regolamento*, pubblicato dalla Congregazione. L'A conclude sottolineando come convenga al teologo ricordare il fine ultimo del suo lavoro di ricerca — la contemplazione di Dio stesso —, e l'importanza di accogliere la rivelazione di Cristo con fede, nel seno della Chiesa.

Nel suo insieme, l'opera risalta per la semplicità e la chiarezza delle spiegazioni che, nello stesso tempo, conservano il dovuto carattere scientifico nell'uso della terminologia tecnica. Il principiante in teologia incontrerà nell'opera del professor Torrell uno strumento appropriato ed utile per introdursi in temi di grande ricchezza e complessità come la natura della rivelazione e le relazioni tra Sacra Scrittura, Tradizione e Magistero: il concetto di teologia come scienza subordinata alla conoscenza divina, oltretutto le relazioni tra fede e ragione, insieme ad altri argomenti. Per facilitare il lettore che si appresta allo studio della teologia con una formazione filosofica, potrebbe essere interessante ampliare i riferimenti al ruolo di questa disciplina nell'ambito teologico, indicando come il genere di filosofia utilizzata influisce nel successivo sviluppo teologico, sia speculativo che positivo. L'enciclica *Fides et Ratio* è illuminante a questo proposito. Essa sottolinea inoltre l'importanza di una filosofia realista per l'approfondimento teologico della rivelazione, spinto dalla fede e nel seno della Chiesa di Cristo.

Ci congratuliamo con l'autore per questa presentazione sintetica, ed al contempo seria, dello sviluppo storico e contenutistico della teologia nel contesto delle sue relazioni con la rivelazione e la fede della Chiesa. Ci auguriamo che l'opera possa essere pubblicata in nuove edizioni e che venga tradotta in altre lingue perché più persone possano avvalersi del suo contributo.

C. Dean

A. DE VERACRUZ, *De iusto bello contra Indos*. Edición crítica bilingüe por C. Baciero, L. Baciero, F. Maseda y L. Pereña («Corpus Hispanorum de Pace», segunda serie, vol. IV), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1997, pp. 366.

Fray Alonso de Veracruz es un hombre polifacético, y personaje principal para la historia de la Iglesia y de la cultura de la Nueva España del siglo XVI. Llega a Indias en 1536, donde profesará como fraile agustino. Desempeñará cargos importantes en su orden religiosa, desplegando una gran actividad misionera, descollará en la enseñanza teológica en la aulas de la Universidad de México, fundada en 1553, y se transformará en informador de primer orden en la Corte de Felipe II respecto a las cosas tocantes a Indias. Siguiendo a Luciano Pereña, se podría hablar de tres fases históricas de su actuación: «como misionero y superior provincial de los religiosos agustinos de Nueva España (1536-1553), como maestro de teología y catedrático de la Universidad de México (1553-1561), y como procurador y comisario para informar sobre negocios tocantes a cosas espirituales de las Indias» (Estudio Introductorio, p. 57).

La amplia documentación que maneja Pereña en su estudio introductorio al *De Iusto Bello contra Indos*, enriquecida por sus hallazgos en los fondos documentales de la Biblioteca Nacional de París y en la John Carter Brown Library de Providence (Rhode Island), presentan un Alonso de Veracruz evangelizador de los indios mexicanos y tarascos, que aprende las lenguas aborígenes, que funda centros de educación, gobierna diócesis vacantes, y que va ocupando posiciones cada vez de mayor responsabilidad entre los agustinos. Su capacidad intelectual y su rectitud de vida lo hacen participar en los debates políticos, jurídicos y eclesiásticos de su época: la polémica causada por la promulgación de las Leyes Nuevas que suprimían las encomiendas, el debate entorno a la obligación de los indios de pagar el diezmo, las provocadas por las relaciones siempre tirantes entre el clero secular y el regular, o por las posturas extremas del obispo de Chiapa, Fray Bartolomé de Las Casas.

Alonso de Veracruz será acusado de herejía y de infidelidad a la Corona. Pero a pesar de la oposición que encontró en algunos sectores civiles y eclesiásticos —en particular, la del arzobispo de México Fray Alonso de Montúfar—, el agustino contó con la confianza de Felipe II, y desempeñó un papel de primera magnitud en la Junta Magna de 1568. Será nombrado confesor de Juan de Ovando, reformador y presidente del Consejo de Indias.

Los datos hasta ahora aportados sirven para demostrar que Alonso de Veracruz merece la atención de los historiadores de Indias. Sin embargo, el mayor interés que despierta su figura es el de discípulo de Francisco de Vitoria, fundador de la Escuela de Salamanca. En efecto, Fray Alonso había acudido a las aulas salmantinas, y bebió de primera fuente la doctrina iusnaturalista de Vitoria.

Llegado a América pudo conocer de primera mano aquel mundo que su maestro sólo había conocido de oídas, y comprobar en qué medida las hipótesis de Vitoria se daban en la realidad indiana. De ahí que consideremos la publicación bilingüe del tratado *De Iusto Bello contra Indios* como una aportación fundamental para los estudios de la doctrina americanista de la Escuela de Salamanca.

Según Pereña, dicho tratado es el resultado del trabajo de distintos períodos, y los diversos estilos de sus partes manifiestan la diversidad de origen: clases universitarias, informes judiciales, memorias, etc. *De Iusto Bello* completa la *Relectio de dominio infidelium*, leída por Veracruz en la Universidad de México en el curso 1553-1554. Consta de 6 cuestiones, y la estructura recuerda a la de la *Relectio de Indis* de Vitoria, ya que primero aborda el problema del dominio de los indios sobre las tierras y los bienes materiales, pasa después a analizar algunos títulos ilegítimos del dominio político español en América, para finalmente abocarse a tratar la legitimidad de la presencia española en el Nuevo Mundo.

Alonso de Veracruz se inscribe en la corriente de filosofía política que critica la teocracia medieval y que abre las puertas hacia una Modernidad cristiana, que reconociendo la autonomía de lo temporal no cierra las puertas a la Trascendencia. Reconoce la capacidad de dominio de los naturales mexicanos basándose en su condición de personas. Dominio que no es sólo privado sino político: Veracruz no escatimará expresiones fuertes para atacar la doctrina que sostenía el dominio universal del Emperador o el poder temporal universal del Pontífice para legitimar la transferencia de soberanía de los reyes indios a los peninsulares. En particular, Veracruz se enfrentará con Bartolo de Sassoferrato y con el pamplico Miguel de Ulcurrum, quienes defendían el poder universal del Emperador basándose en la Sagrada Escritura. El fraile agustino no duda en tratar de hereje a Ulcurrum, quien sostenía ser una verdad de fe dicho poder universal del Emperador.

Fiel discípulo de Vitoria, Veracruz sostiene que el Emperador tiene poder sólo sobre el Imperio, pero que a lo largo de la historia hubo distintas soberanías, y no hay ningún fundamento ni en el derecho divino ni en el humano para sostener un supuesto imperio universal. Del mismo modo, el Papa carece en sentido estricto de poder temporal. Puede actuar en cuestiones temporales, pero sólo en cuanto están en directa relación con el poder espiritual, del cual el Papa sí goza de plena potestad. Veracruz también seguirá al maestro salmantino en el negar consecuencias políticas a los pecados de los aborígenes, incluso a los que son contra la ley natural.

Nuestro autor se disociará de su maestro al admitir que un posible título de dominio del rey de Castilla sobre las Indias podría ser el de compeler a los indios a abrazar la fe. Aunque Veracruz considera que el acto de fe es libre, no ve inconvenientes en que el poder temporal imponga a través de las leyes la necesidad de recibir el bautismo. Suponiendo que el Estado tiene por fin el hacer bue-

nos a los súbditos, y admitiendo que el profesar la verdadera fe es una virtud que hace buenos a los hombres, el depositario del poder político podría compeler a los indios a abrazar la fe católica, si se dan una serie de circunstancias que aseguren que los convertidos no recibirán el bautismo con engaño y ficción. Falta en Veracruz un análisis más sutil de las consecuencias de la libertad del acto de fe, análisis que sí encontramos en Vitoria. Por otro lado, Veracruz acepta la autoridad de Duns Scoto, que admite la posibilidad de bautizar a los hijos de los infieles sin el consentimiento de sus padres, cosa que santo Tomás y Vitoria, refiriéndose a circunstancias normales, rechazan.

A pesar de esta toma de distancia respecto al maestro, Veracruz es un fiel discípulo de Vitoria y analiza todos los justos títulos que presenta la *Relectio de Indis*. La aportación fundamental del agustino consiste en los datos que aporta para negar validez a algunas de las hipótesis vitorianas: muchos de los supuestos de Vitoria no se dan en la realidad, dada la avaricia, crueldades e injusticias con las que se procedió en la primera conquista. En el plano del derecho, Vitoria y Veracruz se encuentran en pleno acuerdo. En el de los hechos, Vitoria se queda prudentemente en el ámbito de las hipótesis, pues no conocía directamente la realidad americana, mientras que Veracruz no duda en denunciar con valentía una larga serie de atropellos contra la población mexicana. Veracruz completa la obra justiciera de Vitoria. Bien escribe Pereña: «Francisco de Vitoria se hace ciencia y conciencia de América, y Alonso de Veracruz es su testigo» (p. 10).

Circunstancias de la vida y elementos de estilo literario acercan a Alonso de Veracruz a Bartolomé de Las Casas. Sin embargo, Veracruz no abrazará nunca los extremismos del dominico, y en particular rechazará la posibilidad del abandono de las Indias para remediar las injusticias cometidas: una vez que se ha predicado el Evangelio y se han convertido un sinnúmero de almas, el Emperador debe mantener su señorío para evitar el peligro del abandono del cristianismo por parte de los indígenas y el retorno a sus antiguas costumbres paganas.

Además del texto bilingüe del *De Iusto Bello contra Indos*, la publicación del *Corpus Hispanorum de Pace* consta de un largo estudio preliminar de Luciano Pereña, y de un apéndice documental, que enmarca históricamente la actividad novohispana y en la Corte de Alonso de Veracruz. La edición crítica bilingüe está a cargo de C. Baciero, L. Baciero, F. Maseda y L. Pereña.

M. Fazio

**Pagina bianca**

J.M. DESANTES-GUANTER, *Comunicación social. El proceso informativo en el Catecismo de la Iglesia Católica*, Unión Editorial, Madrid 1998, pp. 224.

“La vida actual no se comprende sin los medios de comunicación”, afirma el autor de este certero análisis periodístico del Catecismo de la Iglesia Católica: ¿qué dice el catecismo sobre la verdad informativa, sobre la libertad de expresión, sobre el deber de informar, sobre la desinformación? El profesor Desantes trata de ofrecer una nuevo ángulo de lectura del documento magisterial, una perspectiva muy actual para una sociedad mediática: la de los profesionales de los medios de comunicación y quienes trabajan en el mundo de los *mass media*. En cierto sentido, es una perspectiva que afecta a todos, pues nuestra vida está permeada por las informaciones recibidas en los medios de comunicación: muchos de los parámetros que utilizamos para juzgar acontecimientos nacionales e internacionales tienen su fundamento en la información recibida por los medios de comunicación, ya que gran parte de la realidad la conocemos a través de ellos.

El profesor Desantes ha querido profundizar en el texto del catecismo bajo la perspectiva de la comunicación y ha terminado por escribir un interesante libro que recoge sintéticamente lo que dice el documento magisterial sobre la comunicación social, sobre la dimensión social del hombre y el papel de la comunicación en su vida. Un cuadro rico en matices, con diez pinceladas de color que son cada uno de los diez capítulos: información en el catecismo, comunicación social, emplazamiento de la doctrina sobre la comunicación, el hombre como ser comunicativo, comunicación y comunidad, ley moral en la información, la verdad informativa, el deber de informar, la desinformación y la concordia de los derechos.

Desantes desetaca que aunque se hable de comunicación en diversos lugares del Catecismo, en realidad hay una perspectiva que unifica todas las ideas ex-

puestas sobre el tema: la verdad. Desde esa perspectiva fundante, el autor distingue la actividad de elaboración de la información (*agere*) y el resultado de ese proceso (*factum*). Dentro del proceso de la comunicación social separa los dos elementos objetivos (el mensaje y el medio por el que se difunde) de los tres subjetivos (el destinatario, el agente y la organización). Esta distinción le sirve para subrayar el hecho de que la Iglesia vea el proceso comunicativo desde el punto de vista del papel que la verdad ocupa en la vida del hombre y de la valoración moral que implica la responsabilidad en la búsqueda y difusión de esa veracidad: "La información de estos medios es un servicio del bien común. La sociedad tiene derecho a una información fundamentada en la verdad, la libertad, la justicia y la solidaridad" (n. 249). La responsabilidad moral que tienen quienes emplean los medios como sujetos cualificados viene, por tanto, del hecho de que la sociedad delega en ellos su necesidad de estar informada y de conocer la realidad.

Por ello se contempla en el apartado dedicado al octavo mandamiento todos los actos que atentan contra la verdad en relación a los medios de comunicación. Desantes conecta las ideas de ese capítulo con otros puntos que hablan sobre el papel de la verdad en la vida del hombre, poniéndola en relación con la opinión. La verdadera comunicación, afirma, crea comunidad; por el contrario, quien pone en circulación falsedades a través de los canales de comunicación, no está creando comunidad sino destruyéndola. El profesional de la información tiene, por tanto, una serie de deberes que no solo dependen de él: sus deberes están en relación con el derecho a la información que tienen el resto de quienes forman parte de la sociedad. Por este motivo Desantes profundiza en las causas y los efectos de la desinformación cuando ésta sucede tanto a nivel estructural como a nivel individual o personal.

Por último, el autor analiza la perfecta armonía que existe entre el derecho a la información y otros derechos como el derecho a la intimidad, a la libertad, a la vida. Según Desantes, cuando los medios de comunicación, a través de sus contenidos, atentan contra otros derechos, en el fondo están atentando contra aquel sobre el que se basa su legitimidad: el derecho a la información.

Los medios de comunicación son cada vez más objeto de noticia en sí mismos, fruto del gran desarrollo que han adquirido en este siglo. Pero se discute si ese desarrollo nos ha proporcionado un mejor conocimiento de la realidad o si los medios comienzan a suplantar la misma realidad, a través de lo que se ha llamado realidad virtual. Las tecnologías avanzan y quizás sea un buen momento de analizar su función comunicativa desde la perspectiva que lo fundamenta: la dimensión social del hombre, el derecho a la información y a la libertad de expresión. Desantes ofrece una interesante reflexión en esta línea a través de los textos del Catecismo.

R. FABRIS (a cura di), *La Parola di Dio cresceva (At 12,24). Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno*, EDB («Supplemento alla Rivista Biblica» 33), Bologna 1998, pp. 597.

La voluminosa opera curata da R. Fabris e con la presentazione di F. Masetto, rispettivamente vicepresidente e presidente dell'Associazione Biblica Italiana, con cui si è voluto onorare per il suo 70° genetliaco mons. Carlo M. Martini, arcivescovo di Milano dal 29.XII.1979; prima professore in un ampio campo di materie teologiche (1957), cattedratico di Critica testuale al Pontificio Istituto Biblico (1962), decano (1967) e poi rettore allo stesso Istituto (1969-1978) e della Pontificia Università Gregoriana (1978-1980), raccoglie una serie di studi su un tema molto caro all'eminente pastore e studioso della Parola di Dio che viene così ricordato. Essa si articola in cinque parti: «La Parola di Dio tra esegesi ed ermeneutica», «La Parola di Dio nei Vangeli», «La Parola di Dio nell'opera lucana», «La Parola di Dio negli scritti di Paolo» e «Ricerca e dibattito su Gesù Cristo»; il tutto è preceduto dalla presentazione menzionata di F. Masetto e da un'introduzione di R. Fabris su *Carlo Maria Martini al servizio della Parola* (pp. 9-39). Alla fine troviamo un indice delle citazioni bibliche e un altro dei nomi.

L'alto contributo scientifico dei diversi collaboratori ha fatto sì che l'omaggio realizzato sia all'altezza della personalità e dell'opera di colui che viene ossequiato. Nella prima parte, i diversi studi vertono su problemi più basilari quali l'impostazione da dare a un corso di base sulle traduzioni della Bibbia (C. Buzzetti), la relazione fra la ricerca storica e l'interpretazione teologica della Bibbia (G. Jossa), la lettura biblica nello Spirito o più precisamente sul ruolo dello Spirito nell'esperienza comunitaria che portò alla stesura dell'ultimo libro del canone neotestamentario (C. Doglio), le innovazioni lessicali del giudaismo alessandrino riguardo ai nomi divini (A. Passoni Dell'Acqua), l'importanza storica della Babilonia dell'esilio nella formazione dell'ebraismo (G.L. Prato) e infine il rapporto Vangelo-Chiesa nel documento *Chiesa e giustificazione* del 1993 (B. Corsani).

La seconda parte, dedicata alla Parola di Dio nei Vangeli, si apre con un rilevante lavoro di A. Poppì sulla metodologia per l'impostazione di una sinossi greca dei Vangeli e presenta alcuni accostamenti puntuali ai testi evangelici: la missione ai gentili come parte del disegno salvifico di Dio in Gesù secondo *Mc* 7,27a: «lascia prima che si sazino i figli» (A. Sacchi), gli elementi ecclesiologici della fonte Q (C. Marucci), l'ecclesiologia di *Gv* 21 (F. Manns), la «Riserva» Bet-Sida di *Gv* 5,1-6,14 (M.L. Rigato) e la figura del «Buon Pastore» in Giovanni (S.A. Panimolle). Al *corpus lucanum* si interessarono piuttosto A. Serra, con un commento alla parabola del figlio prodigo in cui la vicenda del figlio minore viene considerata una metafora che adombra l'avventura storica del popolo d'Israele (*Lc* 15,11-32); E. Manicardi, sul rapporto teologico-narrativo fra il racconto

lucano della morte di Gesù e quello degli Atti sul martirio di Stefano; P. Iovino, sul tema della redazione, struttura e interpretazione del discorso di Paolo a Mileto, messaggio che ricorda al credente le esigenze della sua identità ecclesiale-eschatologica (*At* 20,17-38); G. Rossé, sul problema della paternità lucana nonché del carattere storico o semplicemente stilistico delle sezioni-noi in Atti. I tre ultimi contributi di questa parte riguardano soprattutto gli Atti degli Apostoli: l'analisi di C. Ghidelli orientata sulla gravidanza teologica dell'uso del verbo «evangelizzare» nell'opera lucana; quello di A. Bottino, sull'inderogabile ruolo della «testimonianza» nella comunità cristiana primitiva, la cui missione radicava nell'annuncio che in Gesù risorto è presente il Regno di Dio; ed infine G. Betori, sull'espressione «confermare» le Chiese con la Parola dell'esortazione, dove l'A. fa notare che nella comunità cristiana dei primi tempi si rafforzava e consolidava la fede offrendo una prospettiva di speranza e vittoria certa su ogni avversità.

Al *corpus paulinum* è dedicata la quarta parte del volume e comprende cinque contributi. Il primo, di R. Penna, riguarda le sette diverse riletture antiche giudaiche e cristiane di *Ab* 2,4b (TM, LXX, 1QpAb, Paolo in *Gal* 3,11 e *Rm* 1,17; *Eb* 10,37-38; *TgAb* 2,4; *bMakkot* 24a), fatto che, secondo Penna, mostra non solo la creatività ermeneutica che ebbero i diversi lettori della Bibbia ma l'originalità del pensiero paolino che orienta decisamente la fede verso la persona di Gesù. I due articoli successivi riguardano, il primo, il testo di *1 Cor* 11,24, «Questo è il mio corpo: offerto per voi» (R.P. Merendino), il secondo, il significato della legge mosaica nella lettera ai Galati (G. Barbaglio). Barbaglio conclude che nel pensiero di Paolo la liberazione della legge mosaica era finalizzata alla salvezza mediante la fede in Cristo. Lo studio di A. Pitta sulla retorica e il messaggio paolino, prendendo spunto dalla *2 Cor* 11,6 («Così inesperto nell'arte retorica?»), è un tentativo abbastanza ben riuscito di valorizzare l'approccio retorico nella Bibbia, ridimensionando diverse obiezioni mosse al «rhetorical criticism», metodo che l'autore preferisce chiamare «retorico-letterario» in quanto retifica lo stesso processo di analisi retorica: se il «rhetorical criticism» parte della teorizzazione proveniente della manualistica, l'analisi letteraria storica conferisce una priorità al testo. Da ultimo, lo studioso torinese G. Ghiberti disamina *1 Tm* 6,15 («Rex regnantium et Dominus dominantium»), pericope di non facile interpretazione e che l'autore interpreta nel senso che nella manifestazione ultima sarà messo in evidenza che Gesù Cristo è il «Signore nostro», partecipe dunque della condizione di Re e Signore.

La quinta e ultima parte, contiene tre collaborazioni: di G. Leonardi sull'esistenza di una normale evoluzione fra i discepoli del Gesù terreno e i ministeri esistenti nelle prime comunità cristiane; di V. Fusco sulla ricerca del Gesù storico (bilancio e prospettiva), in cui l'autore afferma tassativamente di non condividere la conclusione che la ricerca su Gesù non sia approdata a nessun risultato e che si sia rivelata un'impresa impossibile. La sua convinzione è che

«nonostante i fallimenti e gli errori di cui è disseminata e la cui ricostruzione è anch'essa preziosa, questa ricerca ha consentito dei risultati molto positivi, anche se parziali, che ne confermano la possibilità e la utilità» (p. 513); e di C. Marcheselli-Casale sul modo d'impostare un dialogo sempre più costruttivo tra cristiani ed ebrei. Il problema sempre fondamentale è quello del riconoscimento del Messia in Gesù.

Pensiamo che l'opera costituisca un contributo molto positivo su un ventaglio molto variegato di temi che, oltre a offrire un'attualizzazione teologico-biblica nonché pastorale, propone agli studiosi di scienze bibliche delle riflessioni aperte a nuove discussioni tematiche.

M. A. Tábet

E. HERNANDEZ, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana de Fray Alonso de Molina. Estudio de los indigenismos léxicos y registro de las voces españolas internas*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas («Biblioteca de Filología Hispánica», 15), Madrid 1996, pp. 450.

En 1555 se publicaba en México el primer Vocabulario en lengua castellana y mexicana, escrito por el franciscano Alonso de Molina (ca. 1510-1580). En aquel año se celebraba también el I Concilio Provincial Mexicano, bajo la presidencia del arzobispo, Alonso de Montúfar. Desde 1553 había lecciones en la Real y Pontificia Universidad de México. Una vez pasados los primerísimos años de la evangelización del antiguo imperio azteca, la Iglesia se preparaba para acometer la plantación del cristianismo en el virreinato que se llamó de la Nueva España. En 1571 Alonso de Molina publicaba la segunda edición de su *Vocabulario*, pero con una segunda sección mexicana-castellana. Aún hoy día el *Vocabulario* de Molina representa uno de los principales instrumentos para conocer el náhuatl clásico (lengua hablada hoy por un millón de mexicanos).

Alonso de Molina llegó a México con sus padres siendo un niño. Los primeros franciscanos, llegados a Nueva España en 1523, observaron que "el niño Alonsico", como le describe la crónica de Mendieta, jugaba y se relacionaba con gran naturalidad con los niños aztecas, y que hablaba con gran soltura el náhuatl. A través de la intervención de Hernán Cortés, consiguieron de la madre el permiso para que Alonsico pasara a vivir con los frailes, para iniciarles en el náhuatl. Después de algunos años Alonsico se convirtió en el franciscano Alonso de Molina, uno de los grandes predicadores en náhuatl del siglo XVI. En particular ha pasado a la historia por la variedad de obras impresas (gracias a que el primer arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga llevó la imprenta en 1530), todas ellas encaminadas a la evangelización de los naturales: *Doctrina cristiana*

*breve* (1546), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (1555), *Confesionario breve* (1565), *Confesionario mayor* (1565), *Arte de la lengua mexicana* (1571), *Vocabulario en lengua mexicana y castellana* (1571), *Doctrina cristiana* (1578). Algunas de estas obras, como los confesionarios, conocieron diversas ediciones.

El libro de Esther Hernández, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, se enmarca dentro del conjunto de estudios filológicos aparecidos sobre el *Vocabulario* de 1571. Aunque se trata de un estudio científico estrictamente filológico, su lectura puede resultar útil para los historiadores de la primera evangelización de México.

En el primer capítulo la A. presenta el contexto histórico y lingüístico del *Vocabulario*. Aunque breve, la parte biográfica de Molina es muy completa, y aporta algunos nuevos datos, a raíz de testimonios manuscritos hasta hoy no muy tenidos en cuenta: parece claro que la fecha de nacimiento de fray Alonso sea en torno a 1510, mientras que su tránsito debe situarse en 1580, y no en 1585, como afirman algunos. Además se presenta adecuadamente el porqué del *Vocabulario*: Molina lo escribió para facilitar a los misioneros un conocimiento profundo del idioma náhuatl. En palabras del propio franciscano en el prólogo, su libro serviría para «que los ministros de la Iglesia entiendan muy bien la lengua de los naturales (...) es para los ministros que desean muy de veras aprender y saber esta lengua».

En los capítulos II y III Hernández estudia pormenorizadamente los 70 indigenismos que aparecen en la parte castellana-mexicana del *Vocabulario*. Tras un análisis minucioso, la A. concluye que el léxico empleado por Alonso de Molina refleja verdaderamente el español que se hablaba en México en la segunda mitad del s. XVI, haciendo de su obra un verdadero monumento de la historia del español americano. Aunque no es el objeto directo del trabajo, Hernández señala el gran aprecio de Molina por la cultura de los antiguos mexicanos: «Sobre su actitud positiva hacia la lengua azteca habría bastante que decir, ya que se percibe a lo largo de toda la obra el respeto del religioso por la cultura indígena y, consecuencia de éste, su admiración por lo autóctono» (p. 204), lo cual demuestra la seriedad del esfuerzo evangelizador del fraile, en su intento de lo que hoy llamaríamos “inculturar la fe” en la cultura azteca.

El cuarto capítulo se ocupa de presentar un elenco completo de las voces españolas presentes en el *Vocabulario*, facilitando su consulta con referencias precisas a su localización. Solamente esta parte del trabajo de Hernández es ya una válida aportación, pues supone un instrumento inestimable para el estudio del *Vocabulario*. Desde un punto de vista teológico, estas listas pueden servir para una investigación de la traducción al náhuatl de los distintos términos de la religión cristiana traducidos. Por dar algún ejemplo señalamos algunas entradas del náhuatl al castellano: «*Tesacramento macani*. cura de yglesia, administrador de los sacramentos (...) *Tesacramento maquiliztli*. curazgo o administración de

los sacramentos». Del castellano al náhuatl: «Consumir el Santísimo Sacramento. *níc, celia yni nacayutzin totecuïyo Iesu Christo* (...) Padrino de bautismo. *nequaquequilizticateta. teoyocaticateta* (...) Purgarse del pecado. *nino, tlatlacollaça* (...) Purgatorio, lugar donde se purgan las ánimas. *Lo mismo, vel. nechipaualoyan. neyectiloyan*». Es decir, que nos encontramos ante el primer intento impreso de traducir al náhuatl conceptos cristianos.

Y toda esta inculturación del Evangelio se enmarcaba en un contexto más amplio: el contacto cultural del mundo azteca y el castellano; contacto que dio lugar a mutuos intercambios lingüísticos, al encontrarse por ambas partes la necesidad de expresar con nuevas palabras conceptos nuevos.

En conclusión, nos parece que la meritoria obra de Hernández puede abrir cauce para futuras investigaciones, también desde el específico campo de la historia de la evangelización de Nueva España.

L. Martínez Ferrer

J.A. LOARTE, *El tesoro de los Padres. Selección de textos de los Santos Padres para el cristiano del tercer milenio*, Rialp, Madrid 1998, pp. 398.

Il libro di Loarte è, come indica il sottotitolo, una selezione di testi dei Padri della Chiesa e degli scrittori cristiani antichi. La peculiarità di questa selezione si ritrova nell'intenzione dell'Autore: avvicinare il cristiano d'oggi — alle soglie del terzo millennio — a un patrimonio spirituale e culturale che, per il fatto di appartenere a una tappa storica lontana, potrebbe apparire, a prima vista, impenetrabile. Non si tratta dunque di presentare delle questioni teologiche concrete, bensì di far scoprire quegli aspetti che negli scritti dei Padri si rivelano di un valore perenne per il cristiano e che allo stesso tempo collegano con l'attualità. Questa intenzione si manifesta nell'introduzione, nella quale l'Autore fa anche un breve e personale commento degli orientamenti del Magistero per lo studio dei Padri della Chiesa, in cui dimostra una profonda conoscenza della Patrologia.

I testi, coi loro rispettivi autori, vengono presentati seguendo la tradizionale periodizzazione della Patrologia. Si percorrono otto secoli in cinque parti. La prima parte raccoglie i testi dei Padri apostolici e gli scritti del I e II secolo; la seconda presenta gli apologisti e gli scrittori che hanno difeso la fede dalle eresie durante il II e III secolo. Una terza parte, la più estesa, è quella relativa all'età aurea dei Padri e ci offre gli scritti dell'Occidente e dell'Oriente cristiani dei IV e V secolo. Gli ultimi Padri occidentali (secoli V-VII) nonché orientali (secoli V-VIII) costituiscono, rispettivamente, la quarta e quinta parte.

Ogni sezione viene introdotta da una breve caratterizzazione dottrinale e storica che aiuta il lettore a situarsi nel contesto nel quale sono nati i testi. Oltre

alle introduzioni ai diversi periodi, si offre anche un breve profilo di ogni scrittore. Queste presentazioni, sia del momento storico che degli autori, rappresentano una sintesi in cui è possibile ritrovare le informazioni essenziali sulle grandi linee di ogni periodo.

Un contributo originale dell'Autore, coerente con la finalità di rendere familiari i Padri, è la guida per la lettura, nella quale si enuncia una tematica e sono citati i relativi testi. Questa guida, insieme a una cronologia, all'elenco degli autori e delle opere citati e a un indice tematico, si trovano nella sezione delle appendici. Si raccoglie anche un cartina dell'Occidente e dell'Oriente cristiani dove appaiono le principali città dell'Antichità citate.

Ci auguriamo che questo lavoro aiuti a riscoprire e a valorizzare il grande tesoro di Padri.

S. Mas

F. MANNS, *Une approche juive du nouveau Testament*, Cerf, Paris 1998, pp. 294.

In questo volume, Frédéric Manns, noto per i suoi studi sul contesto giudaico del Nuovo Testamento (cf *L'Évangile de Jean a la lumière du judaïsme*, 1991; e nella traduzione italiana *Il giudaismo: ambiente e memoria del Nuovo Testamento*, 1995; *L'Israele di Dio: Sinagoga e Chiesa alle origini cristiane*, 1998) ha voluto presentare il frutto della sua ricerca svoltasi su una serie di testi dei vangeli sinottici, della tradizione giovannea e delle lettere cattoliche (non vengono considerate, quindi, le lettere del *corpus paulinum*). Prima di addentarsi nell'analisi particolareggiata dei brani scelti, l'autore, in una prima parte, discute alcune questioni di carattere metodologico concernenti l'ermeneutica giudaica e l'originalità del modo d'insegnare di Gesù (insegnava «con autorità»): le caratteristiche interpretative delle diverse tendenze del giudaismo del primo secolo (sadducei, farisei, esseni), le regole ermeneutiche elaborate dalla tradizione rabbinica e principalmente le regole di Hillel, alcuni altri procedimenti esegetici dell'ermeneutica ebraica (valore ermeneutico dell'onomastica, la tecnica di «al tiqra»), ecc. L'autore si mostra consapevole del fatto che il necessario avvicinamento dei testi biblici neotestamentari attraverso l'approccio midrashico e l'interpretazione delle tradizioni ebraiche è sì un compito importante, ma che non può e non deve snaturalizzare l'originalità del Nuovo Testamento. Questo ha introdotto un nuovo e radicale principio ermeneutico che orienta tutta l'interpretazione biblica verso l'evento Gesù, ossia, verso la realizzazione in Lui della rivelazione attestata nell'Antico Testamento.

Presentate le questioni di carattere metodologico, l'opera si articola seguendo l'ordine canonico dei libri neotestamentari considerati da Manns. I testi

esaminati sono: di Matteo, la morte di Giuda (*Mt* 27,3-10) e il banchetto di nozze regali (*Mt* 22,1-10); di Luca, alcuni brani del vangelo dell'infanzia, la predicazione di Gesù nella sinagoga di Nazaret (*Lc* 4,16-30), il perdono dei peccati in *Lc* 4,47 e le parole dei discepoli di Emmaus in *Lc* 24,32; di Giovanni, la cristologia antibattista del quarto vangelo, il peccato in quanto violazione della legge (*1 Gv* 3,4), l'«angelo della chiesa» nelle lettere dell'Apocalisse e l'inno di *Ap* 12,10-12; delle lettere cattoliche, *Gc* 1,21b (sull'ascolto della Parola), *Gc* 5,16 (sulla confessione dei peccati) e *1 Pt* 3,5-6 (sulla testimonianza delle sante donne).

L'autore, mostra, decisamente, una grande padronanza della lettura intertestamentaria e rabbinica, delle fonti bibliografiche più attinenti e delle problematiche che gli stessi testi suscitano. L'analisi eseguita, risulta, inoltre, essere molto suggestiva e avvincente, sempre, però, che i risultati si considerino ipotesi di lavoro all'interno dello sforzo ermeneutico più generale indirizzato alla comprensione del testo biblico. In questo senso, per esempio, il modo d'illustrare in base al metodo midrashico e alla tradizione rabbinica il significato del dono della legge che suppone il testo di *Mt* 22,1-10, l'interpretazione di *Is* 61 che Gesù fa nella sinagoga di Nazaret (*Lc* 4,16-30), oppure il brano di *Gc* 5,16 sulla confessione dei peccati che viene messo in rapporto con la cerimonia delle *selibot* ebraica, offrono molti punti di riflessione e aprono vie percorribili nella comprensione dei testi biblici. Tuttavia, bisogna stare attenti alle interferenze indebite: non sembra, infatti, per esempio, che il contesto tracciato dall'autore in base al rituale penitenziale che aveva luogo durante l'anno nuovo giudaico permetta un'interpretazione di *Gc* 5,16 nel senso di «confessione sacramentale» dei peccati (p. 281): questo, se è vero, potrebbe essere il risultato di altre riflessioni più pertinenti. A favore dell'autore c'è tuttavia la sua esplicita consapevolezza che il testo, una volta redatto, è indipendente dalle sue fonti, sebbene non si possa fare a meno di utilizzarle quando il testo invita a tornare alle fonti (cf p. 53).

Dal punto di vista formale, l'opera risente purtroppo di continue, seppur talvolta utili, ripetizioni (sulle regole di Hillel, sull'originalità dell'esegesi neotestamentaria, sull'importanza dell'avvicinamento alle tecniche dell'esegesi ebraica, sull'uso moderato delle fonti rabbiniche, sulla mancanza di edizioni critiche e di una precisa datazione, e così via); ciò sembra in parte dovuto al fatto che l'opera non costituisce un commento continuo ad un libro, ma una raccolta di studi puntuali e indipendenti di testi biblici fatti, forse, in momenti diversi. Nel suo insieme, inoltre, il lavoro avrebbe guadagnato se vi fossero stati introdotti i consueti indici di testi biblici, di fonti rabbiniche, della letteratura intertestamentaria e dei nomi. Nonostante questi limiti, l'opera ha un pregievole valore e merita un'attenta lettura.

- T. MCGOVERN, *Priestly Celibacy Today*, Scepter Publishers/Four Courts/Midwest Theological Forum, Princeton/Dublin/Chicago 1998, pp. 248.

Priestly celibacy is much in the news nowadays. In the eyes of many it gives the impression of being an institution on the wane, lived out and promoted only by the Catholic Church, and not always with complete success. It is understandable therefore that the task of writing a new book on priestly celibacy might well be considered, as the author himself says, «a foolhardy enterprise» (p. 9).

However McGovern faces up, fairly and squarely, to the objections commonly made nowadays to obligatory celibacy for priests: that such a demand is not to be found in Scripture, that it does not respect the right of the individual to marry and have a family, that priests are in short supply and stand in need of numbers to swell their ranks, that unmarried priests are unable to relate to the everyday problems of most of the faithful, that their affective needs remain frustrated, etc. (cfr. pp. 185-206).

The author is not satisfied with presenting these arguments and showing up their fallacies. Perhaps the main value the work lies in its attempt to explain and favour priestly celibacy from an ample perspective, drawing on its canonical, historical, Scriptural, theological and anthropological implications. Thus, a purely sociological and synchronic approach to celibacy is avoided, useless polemics are put aside, and the case for celibacy is opened to a voice often unheard, the voice G.K. Chesterton referred to when speaking of the «democracy of the dead». The result is a surprisingly complete, balanced and much needed study of the topic of priestly celibacy.

After a general introductory chapter situating a topic which produces nowadays a mixture of perplexity and admiration, the author considers the canonical history of priestly celibacy at length. He shows, on the basis of an excellent summary of the research undertaken over the last ten or fifteen years on this topic, that marital continence (whatever of celibacy in the strict sense) was most probably required of priests and bishops, both East and West, from the earliest times of Christianity. Priestly celibacy therefore may not be considered as a mere ecclesiastical tradition to be observed or dropped as contingent circumstances might suggest. In his scriptural study, the author draws attention on the essentially charismatic character of priestly celibacy, seeing Jesus' living and teaching of celibacy no less as «a turning point in salvation history» (p. 79). This prepares the way for the key chapter of the work on the theology of celibacy. Here McGovern makes it clear that the celibacy lived by priests in the Church relates directly to the nature of priesthood itself. Far from being a mere *function*, which might facilitate the Church's missionary and organisational needs, it is an expression of the exclusive spousal love which the priest, destined to act *in per-*

*sona Christi*, has for his Lord and Saviour. Besides, this exclusive love between Christ and the priest symbolises the oneness and holiness of the Church itself. In that sense the celibate priest is not a bachelor, but truly deserves, if faithful to his vocation, of the most noble title of all: 'father'. Taking his cue from the catechesis of Pope John Paul II, the author considers from an anthropological standpoint the value of priestly celibacy as a living and joyful witness to the love of God in the world.

The last four chapters of the work offer very helpful insights into the practical side of living priestly celibacy, especially in the context of seminary training. The author speaks of formation for celibacy, celibacy as a way to holiness, and the human and social value of celibacy. The last chapter offers a series of texts witnessing to the value and attractiveness of the charism of priestly celibacy from Cardinal Newman, Bishop Álvaro del Portillo, Mother Theresa of Calcutta, John Paul II, and others.

While researching and writing the book, the author writes in the introduction that «three fundamental ideas crystallised in my mind. In the first place, to study priestly celibacy is, to paraphrase Newman, to be "deep in history". Without an awareness of the historical tradition related to celibacy, it is impossible to appreciate or understand it fully. Secondly, it is not feasible to penetrate the meaning of this charism, or to justify it, without a deep appreciation for the virtue of chastity... A chastity... which has all the vigour and freshness of a Christian virtue. Finally, and at first sight paradoxically, only the person who grasps the greatness of the Christian vocation to marriage will be able fully to appreciate the call to priestly celibacy» (p. 10).

All in all, it can be said that the book offers a welcome range of arguments in favor of a key aspect of the life of the Church that is hardly likely to be left unconsidered or unchallenged in the coming decades.

P. O'Callaghan

A. POPPI, *Sinossi Quadriforme dei Quattro Vangeli, greco-italiano*, Volume I - Testo, Edizioni Messagero, Padova 1999, pp. 564.

È apparsa una nuova *Sinossi* a opera del Prof. A. Poppi, docente di esegesi del Nuovo Testamento presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, sezione di Padova. L'autore, nella prefazione, dice di averla rielaborata, dandone una versione di maggiore ampiezza, che permette una più agevole lettura dei testi e un più facile confronto dei passi paralleli. Infatti la nuova edizione è molto simile nel formato alla *Synopsis Quattuor Evangeliorum* di K. e B. Aland.

In una nostra precedente recensione dell'opera («*Annales theologici*» 7, 1993, pp. 231-232) avevamo sottolineato alcuni dei vantaggi di questa sinossi: da

una parte, il fatto di servirsi del Codice Vaticano per il testo greco permette di disporre di una stesura che non si modificherà nel tempo, anche se può trovarsi leggermente sorpassata rispetto al testo del *Greek New Testament*, identico al *Novum Testamentum Graece* di Nestle-Aland. Ma in compenso è possibile disporre di un testo che si confronta con un manoscritto reale, modificato convenientemente mediante l'apparato critico, quando ciò si rende necessario.

L'altro vantaggio, a mio avviso, è quello di presentare il testo di ogni vangelo in maniera continua, permettendo così un confronto rapido con i testi paralleli, anche se, riguardo al problema sinottico, non offre apporti ulteriori.

Si tratta di un efficace sussidio che certamente troverà una adeguata accoglienza.

B. Estrada

J.M. PRELLEZO - J.M. GARCIA, *Invito alla ricerca. Metodologia del lavoro scientifico*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1998, pp. 330.

Nel panorama dei libri di metodologia del lavoro scientifico ed intellettuale questo recente libro di due docenti della Pontificia Università Salesiana rappresenta un'interessante e qualificata novità editoriale. Considerata spesso ed erroneamente come una sorta di *cenerentola* nel curriculum degli studi, la disciplina di metodologia costituisce invece un tassello imprescindibile della formazione alla vita intellettuale, che è anche formazione a saper comunicare agli altri, in modo formalmente chiaro e corretto, i frutti del proprio lavoro. Ben vengano dunque volumi di questo tipo, capaci di coniugare le dimensioni teoretiche di fondo del lavoro intellettuale con quelle più pratiche legate agli strumenti di ricerca, al modo concreto di condurla, alla presentazione pubblica dei risultati. Si tratta di una necessità forse ancor più viva nel mondo delle discipline umanistiche, e certamente all'interno delle discipline ospitate anche nelle Facoltà ecclesiastiche — alle quali il libro non si confina, sebbene ne tenga maggiormente presenti esempi ed esigenze — discipline alle quali qualcuno potrebbe erroneamente associare un minore rigore metodologico rispetto a quello attribuito alle discipline scientifiche propriamente dette.

Il volume si snoda lungo otto capitoli, seguiti da un'utile appendice ed una ricca bibliografia. I temi affrontati nei singoli capitoli sono: i presupposti (I) ed i sussidi (II) per la ricerca; i criteri per la preparazione (III), la stesura e la preparazione (IV) di un lavoro scientifico; l'uso del computer nel lavoro di ricerca e di redazione (V). Ad essi si aggiunge un'analisi, sebbene sommaria, dei principali aspetti della ricerca legati a singoli ambiti di lavoro (VI), specificamente quelli del lavoro teorico generalmente inteso, quelli propri dell'ambito storico, teologico, didattico, psicologico, sociologico, catechetico ed infine quelli dell'ambito

delle scienze delle comunicazioni sociali. Chiudono il volume due capitoli dedicati rispettivamente alla preparazione di particolari tipi di lavori come seminari, recensioni, conferenze (VII) ed a quella di manoscritti per la stampa (VIII).

Il volume dedica ampio spazio ai nuovi strumenti di lavoro quali Internet, l'uso dei CD-Rom, l'accesso alle banche dati di interesse internazionale o, per fare ancora un esempio, a come organizzare una nastroteca. Nella scelta degli argomenti trattati si nota la sensibilità della famiglia salesiana per ambiti tipici del loro lavoro educativo ed universitario, come la catechesi, la psicologia e le scienze della comunicazione, nei quali hanno sviluppato una pluriennale esperienza, sia nella ricerca che nell'insegnamento. Il volume va quindi considerato un utile sussidio di carattere generale, col valore anche di opera di consultazione, di controllo formale e di riferimento. Pertanto esso non sostituisce — così ci pare nell'intenzione degli autori e così lo deduciamo anche dall'analisi del suo contenuto — opere più specificamente dedicate alla metodologia del lavoro teologico (come ad es. il diffuso e più volte citato volume di Lorizio e Galantino, *Metodologia teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994) o altri testi di metodologia storica o filosofica, che ne rappresentano in certo modo il naturale completamento.

Lo studente di università, civile od ecclesiastica, vi troverà utilissimi suggerimenti per avviarsi alla preparazione dei suoi primi lavori di ricerca, per la realizzazione dei propri archivi e delle proprie bibliografie e soprattutto per la redazione delle tesi di laurea o di dottorato, non ultimo per orientarsi nei rapporti con la tipografia ed il mondo della carta stampata (vedi Appendice). Il docente già esperto potrà ugualmente farne uso per chiarire dubbi, coglierne idee, trovandovi certamente suggerimenti per il suo lavoro.

G. Tanzella-Nitti

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, *Chiesa, usura e debito estero.*

*Giornata di studio su: «Chiesa e prestito a interesse, ieri e oggi» in occasione del Cinquantennio della Facoltà di Economia, Milano, 19 dicembre 1997, Vita e pensiero, Milano 1998, pp. 177.*

Si tratta del supplemento al 6° dei *Quaderni del Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa* dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, concepiti quali strumenti di lavoro per la ricerca. Negli *Atti della Giornata di studio*, organizzata dalla Facoltà di Economia unitamente al summenzionato *Centro*, vengono riportate riflessioni sulla storia delle idee canonistiche e teologiche sul prestito dal XII al XIX secolo e sulla finanza, sviluppo economico e problematiche del debito estero alla fine degli anni '90. L'insieme di articoli è ideato per essere attuale per le scienze economiche. Tuttavia, quest'opera, ricca di dati

storici, di osservazioni analitiche su di essi, e di chiarimenti scientifici, dovrebbe essere molto utile anche per la riflessione etico-teologica su realtà tanto complesse, come quella del prestito ad interesse.

Per quanto riguarda la composizione del volume, esso contiene un saluto ai lavori da parte dell'allora Rettore Magnifico dell'Università A. Bausola, i discorsi introduttivi dei proff. A. Cova, S. Zaninelli e del cardinale P. Poupard, e sei principali contributi divisi in due sessioni di lavoro.

Il prof. G. Andenna nel suo studio storico prende in considerazione la rivoluzione commerciale dei secoli XII e XIII, ed analizza le ragioni che spingevano la Chiesa a proibire con forza e in ogni caso il prestito a interesse, non separandolo dall'usura. Vengono considerati, inoltre, diversi autori (specie Pietro Olivi), che cercavano di dare una risposta etica adeguata alle nuove realtà socio-economiche.

La prof.ssa P. Vismara concentra le sue riflessioni sui dibattiti nella Chiesa dei secoli XVI-XVIII, esaminando in modo speciale le posizioni estreme. L'autrice passa in rassegna le idee di un grande numero di autori di quell'epoca, dalla prospettiva di un cammino teorico verso l'affermazione del ruolo della coscienza del singolo tra il proprio comportamento nella fattispecie e l'immutabile norma morale.

L'evoluzione della cultura cattolica del XIX secolo, in tema di prestito a interesse, è analizzata dal prof. P. Pecorari. L'autore percorre varie fasi del dibattito cattolico, mettendo in rilievo le idee di vari autori (specie Giuseppe Tonioli) sulla produttività ed il consumo del denaro. Il professore vede il punto d'approdo del dibattito ottocentesco nella generale restrizione dell'usura all'eccesso degli interessi "al di là delle naturali esigenze del mercato".

Il prof. L. Boggio offre alcune riflessioni sul prestito ad interesse alla luce della teoria economica contemporanea, notando che in un'economia in sviluppo (non stazionaria) è difficile costruire un discorso generale e solidamente fondato per dire quando un prestito diviene "usura", nel senso attuale del termine. L'autore prende in considerazione, inoltre, anche le problematiche del finanziamento estero ai Paesi in via di sviluppo.

G. Zampaglione, consigliere per il Sud-Europa nella Banca Mondiale, ci fa conoscere meglio il ruolo della Banca nell'attuale contesto economico internazionale, specie per quanto riguarda il tema dell'indebitamento dei paesi più poveri.

Infine, il prof. O. Garavello, partendo dall'analisi delle cause della crisi dell'indebitamento dei paesi in via di sviluppo negli anni '80, riflette sulle direzioni di sviluppo che dovrebbero perseguire i paesi più poveri. Inoltre, l'autore esamina le modalità di aiuto che i paesi industriali dovrebbero prestare ai paesi gravemente indebitati.

Le tematiche dei due gruppi di contributi sono diverse, ma ciò, tra l'altro,

favorisce una grande ricchezza dell'opera a livello delle idee. In un modo particolare, è da notare molto ricche ed aggiornate indicazioni bibliografiche dei proff. G. Andenna, P. Vismara, P. Pecorari e O. Garavello. Nella relazione di quest'ultimo autore troviamo dei dati che risalgono addirittura all'autunno del 1998. Ciò rende particolarmente prezioso il volume in vista degli studi sul tema di attualità. Il valore dell'intera opera non subisce molto per una piccola svista nella relazione del prof. L. Boggio: dal confronto con la p. 112 è chiaro che nella p. 113 i dati sui i flussi di finanziamento sono da moltiplicare per mille.

*V. Kulbokas*

Pagina bianca

## LIBRI RICEVUTI

- AA. VV., *Liberare il lavoro. Significato & prospettive nella società postmoderna*, Ares, Milano 1999, pp. 192.
- AA. VV., *Moral coniugal y sacramento de la penitencia. Reflexiones sobre el "Vademécum para los confesores"*, Palabra, Madrid 1999, pp. 282.
- GIUSEPPE ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999, pp. 676.
- FRANCIS-VINCENT ANTHONY (a cura di), *Seguire i percorsi dello Spirito. Studi in onore del prof. Mario Midali*, Las, Roma 1999, pp. 304.
- FÉLIX MARIA AROCENA, *En el corazón de la Liturgia. La celebración eucarística*, Palabra, Madrid 1999, pp. 438.
- HAROLD W. ATTRIDGE, *La lettera agli ebrei. Commento storico esegetico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, pp. 724.
- JOSÉ MARIA BARRIO MAESTRE, *Los límites de la libertad. Su compromiso con la realidad*, Rialp, Madrid 1999, pp. 156.
- FR. BASILE O.S.B., *La liberté religieuse et la tradition catholique. Un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique*, Abbaye Sainte-Madeleine, Le Barroux 1998, voll. 3, pp. 2.960.
- ANDREA BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, Las, Roma 1999, pp. 246.
- JOSÉ MARIA CASCIARO, *Vale la pena. Tre anni accanto al fondatore dell'Opus Dei: 1939-1942*, Ares, Milano 1999, pp. 158.

- GIAMPAOLO CAVALLI, *L'imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa latina. Un rito che qualifica il sacramento*, Pontificium Athenæum Antonianum, Roma 1999, pp. 260.
- JUAN LUIS CIPRIANI, *Testigos vivos de Cristo*, Rialp, Madrid 1999, pp. 292.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Eucaristía, alimento del pueblo peregrino. Instrucción pastoral ante el Congreso Eucarístico Nacional de Santiago de Compostela y el gran Jubileo del 2000*, Palabra, Madrid 1999, pp. 80.
- ALONSO DE VERACRUZ, *De iusto bello contra Indos. Edición crítica bilingüe por C. Bacierno, L. Bacierno, F. Maseda y L. Pereña* («Corpus Hispanorum de Pace», segunda serie, vol. IV), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1997, pp. 366.
- MICHELE DOLZ, "Insegnaci a pregare". *Meditazioni per adolescenti*, Ares, Milano 1999, pp. 188.
- JUAN ESQUERDA BIFET, *Spiritualità sacerdotale per una Chiesa missionaria*, Urbaniana University Press, Roma 1998, pp. 288.
- AGOSTINO FAVALE, *I presbiteri. Identità, missione, spiritualità e formazione permanente*, Elledici, Torino 1999, pp. 430.
- EUGENIO FIZZOTTI - FEDERICO SQUARCINI (a cura di), *L'Oriente che non tramonta. Movimenti religiosi di origine orientale in Italia*, Las, Roma 1999, pp. 260.
- SANTIAGO GARCIA-JALON DE LA LAMA, *La gramática hebrea en Europa en el siglo XVI. Guía de lectura de las obras impresas*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1998, pp. 206.
- PAOLO GIGLIONI, *Inculturazione. Teoria e prassi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, pp. 130.
- ROMANO GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, BAC, Madrid 1999, pp. 938.
- JEAN GUITTON, *El trabajo intelectual*, Rialp, Madrid 1999, pp. 156.
- PAUL HAFFNER, *Il mistero della creazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, pp. 272.
- PAUL HAFFNER, *The Sacramental Mystery*, Gracwing, Leominster 1999, pp. 234.
- MANFRED HAUKE, *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn*, Bonifatius, Paderborn 1999, pp. 524.

- ESTHER HERNANDEZ, *Vocabulario en lengua castellana de Fray Alonso de Molina. Estudio de los indigenismos léxicos y registro de las voces españolas internas*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1996, pp. 450.
- JOSÉ LUIS ILLANES, *Espiritualidad y sacerdocio*, Rialp, Madrid 1999, pp. 140.
- NICOLA LETIZIA, *Padre Antonio Grimaldi C.M. tra poesia, filosofia e teologia*, Luciano Editore, Napoli 1999, pp. 128.
- JUAN LUIS LORDA, *Para una idea cristiana del hombre. Aproximación teológica a la Antropología*, Rialp, Madrid 1999, pp. 139.
- ANGELO MAFFEIS, *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 223.
- DOMENEC MELÉ CARNÉ, *Ética en la actividad financiera. VI Coloquio de ética empresarial y económica*, EUNSA, Pamplona 1998, pp. 256.
- TOMAS MELENDO, *Las dimensiones de la persona*, Palabra, Madrid 1999, pp. 174.
- BATTISTA MONDIN, *La cristologia di San Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Urbaniana University Press, 1997, pp. 252.
- PASQUALE ORLANDO (ed.), *Gesù come uomo - Cristo come Dio una-identica-persona*, Luciano Editore, Napoli 1998, pp. 132.
- JOSÉ MIGUEL PERO-SANZ, *Isidoro Zorzano. Il carisma della normalità*, Ares, Milano 1999, pp. 366.
- JEAN-PASCAL PERRENX, *L'Évangile de la vie*, Beauchesne, Paris 1999, 2 voll., pp. 374.
- MARIO PIANTELLI (a cura di), *Le preghiere del mondo. Un'antologia delle più belle invocazioni a Dio, dai popoli privi di scrittura fino ai nostri giorni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 458.
- ANGELICO POPPI, *Sinossi quadriforme dei quattro Vangeli (greco-italiano), vol. I (Testo)*, Edizioni Messaggero, Padova 1999, pp. 564.
- RENATO PUCCI - GIUSEPPE RUGGERI (a cura di), *Inizio e futuro del cosmo: linguaggi a confronto* («Quaderni di Synaxis», 13), San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 280.
- ANTONIO ROSMINI, *Amore & Preghiera. Testi scelti da Pier Paolo Ottonello*, Ares, Milano 1999, pp. 126.

- ROBERT JOHN RUSSEL - WILLIAM R. STOEGER, S.J. - FRANCISCO J. AYALA (Editors), *Evolutionary and Molecular Biology. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Publications - Center for Theology and the Natural Sciences, Vatican City - Berkeley 1998, pp. 552;
- GIOVANNI RUSSO (a cura di), *Bioetica sociale*, Elledici, Torino 1999, pp. 336.
- MODESTO SANTOS, *En defensa de la razón. Estudios de Ética*, EUNSA, Pamplona 1999, pp. 250.
- FABIO MASSIMO TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*, Pontificium Athenæum Antonianum, Roma 1999, pp. 372.
- JOSEP MARIA TORRAS, *Acercarse a Jesús. Ideas para la oración con el Evangelio (vol. 2: Cuaresma, Semana Santa)*, Rialp, Madrid 1999, pp. 266.
- ANDRÉS VASQUEZ DE PRADA, *Sir Tomás Moro. Lord Canciller de Inglaterra (sexta edición)*, Rialp, Madrid 1999, pp. 430.
- NELLO VENTURINI, *La ricerca dell'Assoluto. Dio c'è? Chi è?*, Coletti, Roma 1998, pp. 886.
- MASSIMO VIGLIONE, *Le insorgenze. Rivoluzione e controrivoluzione in Italia 1792-1815*, Ares, Milano 1999, pp. 236.

INDICE  
Vol. 13 (1999)

STUDI

EDUARDO CAMINO Sul concetto di speculazione economica nel Magistero della Chiesa Cattolica) .....	371
SANTIAGO CASTILLO ILLINGWORTH La Iglesia y el Estado en Ecuador y Perú hacia 1898. Los informes de fin de misión de Monseñor José Macchi, Delegado Apostólico	415
ANTONIO DUCAY La salvezza per l'intima unione tra divino e umano. Il Verbo Incar- nato fonte di salvezza nella soteriologia dei Padri greci .....	323
JOAQUIN FERRER ARELLANO Las dos manos del Padre. El doble movimiento de la alianza salvífica, en la misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo, como " <i>incarnatio in fieri</i> " .....	3
JOSÉ MARÍA GALVÁN La questione teologica degli attributi divini (e III): Dio, la colpa e la morte .....	107
JANUSZ KRÓLIKOWSKI Il «neopaganesimo». La sfida politeista tra oriente e occidente.....	133

ANTONIO MIRALLES Le Conferenze dei Vescovi: lettura teologica del Motu proprio <i>Apostolos suos</i> .....	283
PAUL O'CALLAGHAN La persona umana tra filosofia e teologia .....	71
NOTE	
ANTONIO ARANDA Sulla comunionalità sacerdotale .....	489
JOHN BARRES Classics of priestly spirituality: recent critical scholarship concerning the <i>Treatise on Holy Orders</i> .....	503
IGNACIO CARRASCO DE PAULA Liceità dell'uso dei parametri della morte cerebrale per l'accerta- mento della morte della persona .....	475
JEAN-LUC CHABOT La doctrine sociale de l'Église et les droits de l'homme .....	189
CARLOS JODAR-ESTRELLA "Misterio" en 1 Co, 1-4. Despliegue (con)textual de una metáfora .....	543
LUIS MARTINEZ FERRER A proposito del dialogo Evangelizzazione - Culture indigene nel- l'America latina (1492-1825). Testimonianze di alcuni missionari .	517
BATTISTA MONDIN Di quale filosofia ha bisogno la teologia? .....	173

## RECENSIONI

I. BARBOUR, <i>Religion and Science. Historical and Contemporary Issues</i> [G. Tanzella-Nitti] .....	541
M. BELDA - J. SESÉ, <i>La "cuestión mística". Estudio histórico-teológico de una controversia</i> [P. Casas] .....	544
P.C. BORI - M. PESCE (dir.), <i>Il millenarismo cristiano e i suoi fondamenti scritturistici</i> [J. Leal] .....	547
S. BULGAKOV, <i>Alle mura di Chersoneso e altri scritti</i> [A. Marchetto] .....	207
G. CAMPANINI, <i>Il sacramento antico</i> [V. Thurzo] .....	551
H. CARRIER, <i>Guide pour l'inculturation de l'Évangile</i> [L. Martínez Ferrer] .....	556
P.J. CORDES, <i>Segni di speranza. Movimenti e nuove realtà nella vita della Chiesa alla vigilia del Giubileo</i> - M.M. BRU, <i>Testigos del Espíritu. Los nuevos líderes católicos: Movimientos y Comunidades</i> [J.C. Domínguez] .....	213
J. CRUZ CRUZ (a cura di), <i>Metafísica de la familia</i> [V. Thurzo] .....	560
G. DAHAN, <i>L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (XII-XIV siècle)</i> [M.A. Tábet] .....	567
A. DEL VIGO, <i>Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español</i> [E. Camino] .....	220
G. DE VIRGILIO (a cura di), <i>Il Deposito della fede. Timoteo e Tito</i> [B. Estrada] .....	571
H.R. DROBNER, <i>Patrologia</i> [V. Reale] .....	574
G. GHIHERTI - F. MOSETTO (a cura di), <i>Pontificia Commissione Biblica. L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa</i> [M.A. Tábet] ...	582
Ph. GOYRET, <i>El obispo, pastor de la Iglesia. Estudio teológico del «munus regendi» en «Lumen gentium»</i> [A. Miralles] .....	226
M. HAUKE, <i>Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn</i> [Ph. Goyret] .....	583
J.V. HILLS (a cura di), <i>Common Life in the early Church. Essays Honoring Graydon F. Snyder</i> [B. Estrada] .....	590

S. KAROTEMPREL, <i>Seguire Cristo nella missione. Manuale di missiologia</i> [L. Martínez Ferrer] .....	229
J.-Y. LACOSTE (dir.), <i>Dictionnaire critique de théologie</i> [D. Le Tourneau] .....	593
N.P. LEVINSON, <i>Il Messia nel pensiero ebraico</i> [M.A. Tábet] .....	597
J. LIÉBAERT - M. SPANNEUT - A. ZANI, <i>Introduzione generale allo studio dei Padri della Chiesa</i> [V. Reale] .....	600
G. MANZONE, <i>Libertà cristiana e istituzioni</i> [H. Fitte].....	233
D. K. MCKIM, <i>Historical Handbook of Major Biblical Interpreters</i> [M.A. Tábet] .....	605
F. MORAGLIA (a cura di), <i>Dio Padre misericordioso</i> [A. Blanco] .....	607
G. O'COLLINS - D. KENDALL, <i>Bibbia e teologia. Dieci principi per l'uso teologico della Scrittura</i> [M.A. Tábet] .....	611
J.M. ODERO, <i>La fe en Kant</i> [A. Blanco].....	236
J. ORLANDIS, <i>La Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX</i> [J.C. Domínguez] .....	614
A. RUIZ RETEGUI, <i>Pulchrum. Reflexiones sobre la Belleza desde la Antropología cristiana</i> [E. Camino] .....	617
C. ROCCHETTA, <i>Il Sacramento della Coppia. Saggio di Teologia del Matrimonio Cristiano</i> [R. Díaz Dorronsoro] .....	622
A. SACCHI, <i>Un vangelo per i lontani. Come leggere Marco</i> [B. Estrada] .....	628
A. SARMIENTO, <i>El matrimonio cristiano</i> [R. Díaz] .....	239
A. SCOLA, <i>Il mistero nuziale (Uomo-Donna)</i> [A. Miralles] .....	630
G. STANTON, <i>La verità del Vangelo</i> [M.A. Tábet] .....	244
M. TABET, <i>Teologia della Bibbia. Studi di ispirazione ed ermeneutica biblica</i> [G. De Virgilio] .....	633
G. TANZELLA-NITTI, <i>Passione per la verità e responsabilità del sapere. Un'idea di università nel magistero di Giovanni Paolo II</i> [P. O'Callaghan] .....	636
J.P. TORRELL, <i>La teologia cattolica</i> [C. Dean] .....	639
A. DE VERACRUZ, <i>De iusto bello contra Indos</i> [M. Fazio] .....	643

## SCHEDE

J.M. DESANTES-GUANTER, <i>Comunicación social. El proceso informativo en el Catecismo de la Iglesia Católica</i> [J.M. La Porte] .....	647
R. FABRIS (a cura di), <i>La Parola di Dio cresceva (At 12,24). Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno</i> [M.A. Tábet] .....	649
M. FAZIO, <i>Francisco de Vitoria. Cristianismo y Modernidad</i> [J. Larracilla] .....	249
A. FERNANDEZ, <i>El mensaje moral de Jesús de Nazaret</i> [R.B. Arjonillo Jr.] .....	252
E. HERNANDEZ, <i>Vocabulario de la lengua castellana y mexicana de Fray Alonso de Molina. Estudio de los indigenismos léxicos y registro de las voces españolas internas</i> [L. Martínez Ferrer] .....	651
C. IZQUIERDO URBINA, <i>Teología Fundamental</i> [A. Blanco] .....	255
A. LAUN, <i>Kirche Jesu oder Kirche der Basis? Zum Kirchenvolksbegehren</i> [L. Reichegger] .....	257
J.A. LOARTE, <i>El tesoro de los Padres. Selección de textos de los Santos Padres para el cristiano del tercer milenio</i> [S. Mas] .....	653
L. LOPEZ GUZMAN, <i>Objeción de conciencia farmacéutica</i> [I. Ortega] .....	258
F. MANNS, <i>L'Israele di Dio. Sinagoga e Chiesa alle origini cristiane</i> [M. A. Tábet]. .....	261
F. MANNS, <i>Une approche juive du nouveau Testament</i> [M.A. Tábet] .....	654
L. MARTINEZ FERRER, <i>Directorio para confesores y penitentes. La Pastoral de la penitencia en el Tercer Concilio Mexicano (1585) e La Penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)</i> [A. Blanco] .....	263
T. MCGOVERN, <i>Priestly Celibacy Today</i> [P. O'Callaghan] .....	656
J. MORALES MARIN, <i>Introducción a la Teología</i> [T. Keefe] .....	265
A. POPPI, <i>Sinossi Quadriforme dei Quattro Vangeli (greco-italiano)</i> [B. Estrada] .....	657

---

J.M. PRELLEZO - J.M. GARCIA, <i>Invito alla ricerca. Metodologia del lavoro scientifico</i> [G. Tanzella-Nitti] .....	658
M.A. TABET, <i>Introduzione generale alla Bibbia</i> [C. Jódar] .....	267
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, <i>Chiesa, usura e debito estero. Giornata di studio su: «Chiesa e prestito a interesse, ieri e oggi» in occasione del Cinquantennio della Facoltà di Economia, Milano, 19 dicembre 1997</i> [V. Kulbokas] .....	659

# INDICE

## STUDI

ANTONIO MIRALLES

Le Conferenze dei Vescovi: lettura teologica del Motu proprio  
*Apostolos suos* ..... 283

ANTONIO DUCAY

La salvezza per l'intima unione tra divino e umano. Il Verbo Incarnato fonte di salvezza nella soteriologia dei Padri greci ..... 323

EDUARDO CAMINO

Sul concetto di speculazione economica nel Magistero della Chiesa Cattolica ..... 371

SANTIAGO CASTILLO ILLINGWORTH

La Iglesia y el Estado en Ecuador y Perú hacia 1898. Los informes de fin de misión de Monseñor José Macchi, Delegado Apostólico ..... 415

## NOTE

CARLOS JODAR-ESTRELLA

“Misterio” en 1 Co, 1-4. Despliegue (con)textual de una metáfora ..... 543

IGNACIO CARRASCO DE PAULA

Liceità dell'uso dei parametri della morte cerebrale per l'accertamento della morte della persona ..... 475

ANTONIO ARANDA

Sulla comunionalità sacerdotale ..... 489

JOHN BARRES

Classics of priestly spirituality: recent critical scholarship concerning the *Treatise on Holy Orders* ..... 503

LUIS MARTINEZ FERRER

A proposito del dialogo Evangelizzazione - Culture indigene nell'America latina (1492-1825). Testimonianze di alcuni missionari . 517

## RECENSIONI

I. Barbour, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues* [G. Tanzella-Nitti] ..... 541

M. Belda - J. Sesé, *La "cuestión mística". Estudio histórico-teológico de una controversia* [P. Casas] ..... 544

P.C. Bori - M. Pesce (dir.), *Il millenarismo cristiano e i suoi fondamenti scritturistici* [J. Leal] ..... 547

G. Campanini, *Il sacramento antico* [V. Thurzo] ..... 551

H. Carrier, *Guide pour l'inculturation de l'Évangile* [L. Martínez Ferrer] ..... 556

J. Cruz Cruz (a cura di), *Metafisica de la familia* [V. Thurzo] ..... 560

G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (XII-XIV siècle)* [M.A. Tábet] ..... 567

G. De Virgilio (a cura di), *Il Deposito della fede. Timoteo e Tito* [B. Estrada] ..... 571

H.R. Drobner, *Patrologia* [V. Reale] ..... 574

G. Ghiberti - F. Mosetto (a cura di), *Pontificia Commissione Biblica. L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* [M.A. Tábet] ..... 582

M. Hauke, *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn* [Ph. Goyret] ..... 583

J.V. Hills (a cura di), *Common Life in the early Church. Essays Honoring Graydon F. Snyder* [B. Estrada] ..... 590

J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie* [D. Le Tourneau] ..... 593

N.P. Levinson, <i>Il Messia nel pensiero ebraico</i> [M.A. Tábet] .....	597
J. Liébaert - M. Spanneut - A. Zani, <i>Introduzione generale allo studio dei Padri della Chiesa</i> [V. Reale] .....	600
D. K. McKim, <i>Historical Handbook of Major Biblical Interpreters</i> [M.A. Tábet] .....	605
F. Moraglia (a cura di), <i>Dio Padre misericordioso</i> [A. Blanco] .....	607
G. O'Collins - D. Kendall, <i>Bibbia e teologia. Dieci principi per l'uso teologico della Scrittura</i> [M.A. Tábet] .....	611
J. Orlandis, <i>La Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX</i> [J.C. Domínguez] .....	614
A. Ruiz Retegui, <i>Pulchrum. Reflexiones sobre la Belleza desde la Antropología cristiana</i> [E. Camino] .....	617
C. Rocchetta, <i>Il Sacramento della Coppia. Saggio di Teologia del Matrimonio Cristiano</i> [R. Díaz Dorronsoro] .....	622
A. Sacchi, <i>Un vangelo per i lontani. Come leggere Marco</i> [B. Estrada] .....	628
A. Scola, <i>Il mistero nuziale (Uomo-Donna)</i> [A. Miralles] .....	630
M. Tábet, <i>Teologia della Bibbia. Studi di ispirazione ed ermeneutica biblica</i> [G. De Virgilio] .....	633
G. Tanzella-Nitti, <i>Passione per la verità e responsabilità del sapere. Un'idea di università nel magistero di Giovanni Paolo II</i> [P. O'Callaghan] .....	636
J.P. Torrell, <i>La teologia cattolica</i> [C. Dean] .....	639
A. de Veracruz, <i>De iusto bello contra Indos</i> [M. Fazio] .....	643

## SCHEDE

J.M. Desantes-Guanter, <i>Comunicación social. El proceso informativo en el Catecismo de la Iglesia Católica</i> [J.M. La Porte] .....	647
R. Fabris (a cura di), <i>La Parola di Dio cresceva (At 12,24). Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno</i> [M.A. Tábet] .....	649

E. Hernández, <i>Vocabulario de la lengua castellana y mexicana de Fray Alonso de Molina. Estudio de los indigenismos léxicos y registro de las voces españolas internas</i> [L. Martínez Ferrer] .....	651
J.A. Loarte, <i>El tesoro de los Padres. Selección de textos de los Santos Padres para el cristiano del tercer milenio</i> [S. Mas] .....	653
F. Manns, <i>Une approche juive du nouveau Testament</i> [M.A. Tábet] .....	654
T. McGovern, <i>Priestly Celibacy Today</i> [P. O'Callaghan] .....	656
A. Poppi, <i>Sinossi Quadriforme dei Quattro Vangeli (greco-italiano)</i> [B. Estrada] .....	657
J.M. Prellezo - J.M. García, <i>Invito alla ricerca. Metodologia del lavoro scientifico</i> [G. Tanzella-Nitti] .....	658
Università Cattolica del Sacro Cuore, <i>Chiesa, usura e debito estero. Giornata di studio su: «Chiesa e prestito a interesse, ieri e oggi» in occasione del Cinquantennio della Facoltà di Economia, Milano, 19 dicembre 1997</i> [V. Kulbokas] .....	659
 LIBRI RICEVUTI .....	 663
 INDICE ANNATA .....	 667